1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

SZIGETI JÓZSEF
A filozófiai kutatás problémái

V. I. SZVIGYERSZKIJ
Az SZKP programja és az objektív világban végbemenő fejlődés néhány sajátossága

GYARMATI ISTVÁN ÉS SÁNDOR JÁNOS
Axiómák és modellek szerepe a fizikai megismerésben

HOLDERITH JÓZSEF ÉS MAGYARÓDI SÁNDOR
A szerves molekulák minőségi meghatározottságának kérdéséhez

MÁRTON JÁNOS, H. SAS JUDIT ÉS SIPOS ZSUZSANNA
Az iskolázottság és a társadalmi-gazdasági viszonyok néhány összefüggésének vizsgálata 16 községben

JAKAB MIKLÓS
Egy dolgozók általános iskolája tanulmányi körülményeinek vizsgálata

HETEDIK ÉVFOLYAM
1. SZÁM
1963

MŰSZAKI EGYETEM KÖNYVTÁRA

AKADÉMIAI KIADÓ, 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, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Szigeti József: A filozófiai kutatás problémái 1

V. I. Szvigyerszkij : Az SZKP programja és az objektív világban végbemenő fejlődés néhány sajátossága 15

Gyarmati István és Sándor János : Axiómák és modellek szerepe a fizikai megismerésben 27

Holderith József és Magyaródi Sándor : A szerves molekulák minőségi meghatározottságának kérdéséhez 51

Márton János, H. Sas Judit és Sipos Zsuzsánna : Az iskolázottság és a társadalmi-gazdasági viszonyok néhány összefüggésének vizsgálata 16 községben 66

Jakab Miklós : Egy dolgozók általános iskolája tanulmányi körülményeinek vizsgálata 105

D. Slejška : A szociológiai kutatásoknál és eredményeik feldolgozásánál alkalmazott módszerek kérdéséhez 134

FIGYELŐ

A konkrét szociológiai kutatásról 152

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Paul Radin: A primitív vallás *(Lenkei László)* 157

Ernst Fischer: A nélkülözhetetlen művészet *(Halász László)* 159

W. Wiora: A zene négy világkorszaka *(Ujfalussy József)* 161

Folyóirat ismertetések 165

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete

Budapest, V., Nádor u. 18. Telefon: 126—692

A kiadóhivatal címe:

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

A MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE
1963. ÉVI VII. ÉVFOLYAMÁNAK TARTALOMJEGYZÉKE

TANULMÁNYOK

	Szám	Oldal
Szigeti József : A filozófiai kutatás problémái	1	1
V. I. Szvigyerszkij : Az SZKP programja és az objektív világban végbemenő fejlődés néhány sajátossága	1	15
Gyarmati István és *Sándor János :* Axiómák és modellek szerepe a fizikai megismerésben	1	27
Holderith József és *Magyaródi Sándor :* A szerves molekulák minőségi meghatározottságának kérdéséhez	1	51
Márton János, H. Sas Judit és *Sipos Zsuzsánna :* Az iskolázottság és a társadalmi-gazdasági viszonyok néhány összefüggésének vizsgálata 16 községben	1	66
Jakab Miklós : Egy dolgozók általános iskolája tanulmányi körülményeinek vizsgálata	1	105
D. Slejška : A szociológiai kutatásoknál és eredményeik feldolgozásánál alkalmazott módszerek kérdéséhez	1	134
Korach Mór : A méréstan néhány ismeretelméleti kérdése	2	177
Vitányi Iván : A valóság esztétikai tükrözésének fokozatai	2	198
Tamás György : A formális logika azonosságfelfogásának bírálata	2	229
M. Zsigmond Anna : A tiszta logikai igazságkoncepció néhány elvi kérdése	2	252
Pirityi Ottó : Az anyagi érdekeltségi rendszerek erkölcsi vonásai és nevelő funkciója	2	284
Kárpáti Sándor : A szocialista forradalom hazánkban mint a népi demokratikus forradalmak egyik formája	3	361
Kónya István : Kapitalizmus és kálvinizmus	3	379
Márkus György : A filozófus Bertrand Russel	3	402
Balogh József : A társadalmi törvény marxista fogalmának forrásai	3	450
Szigetvári Sándor : Az induktív és deduktív következtetések néhány problémája	3	463
Kulcsár Kálmán : A marxista szociológiatörténet előkérdései	3	477
† Szecsődi László 1924—1962. † Kerékgyártó Elemér 1918—1962.	3	507
Erdei László : Az ellentmondás elve a formális és a dialektikus logikában	4	565
Pataki Ferenc : Személyiségelmélet és pedagógia a marxizmusban és a neotomizmusban	4	615
Makai Mária : Az angol neopozitivista etika egyes ismeretelméleti előzményei	4	655
Rezső Margit : Descartes istenbizonyítékainak néhány problémája	4	684
N. Novikov : A „társadalmi cselekvés elmélete" és a marxizmus	4	701
Pirityi Ottó : A tudomány termelőerővé válásának folyamata	5	837
Rózsahegyi Tiborné : Az emberi tevékenység célszerű jellege. A gyakorlat fogalma	5	859
Lenkei László : A materialista és az idealista filozófia viszonya az Upanisádok korában	5	886
Székely Sándor : A kibernetika néhány filozófiai problémájáról	5	911

	Szám	Oldal
Kulcsár Kálmán : A jog és erkölcs viszonyának problémája mai társadalmunkban	5	928
Szántó Miklós : A szabadidő növekedése a műszaki-tudományos forradalom korszakában	5	936
Geréb Andorné : A munkához való morális viszonyról	5	953
Somogyi Zoltán : A nemzetközi kommunista mozgalom megoldandó kérdéseihez	6	1025
Garai László : A modern cinizmus gazdasági alapjairól	6	1044
Müller Antal : A modern fizika eredményeinek filozófiai értelmezéséről	6	1076
Bodnár István : Einstein ismeretelméleti koncepciójának jelentkezése a a Porosz Tudományos Akadémián 1914-ben tartott székfoglaló beszédében	6	1089
Kirschner István : Van-e abszolút nullafok?	6	1102
Hársing László : Az extrapoláció	6	1107

VITA

Balogh József : A kommunizmus és az állam	2	315
Somogyi Zoltán : A szexuáletikai vitához	3	509
Novák Zoltán : Az elmúlt évek képzőművészeti vitáiról	4	752
Garai László : Modern szerelem vagy cinizmus	4	777
Földesi Tamás : A marxista anyagfogalom meghatározásának problémáiról	6	1122

FIGYELŐ

A konkrét szociológiai kutatásról	1	152
Sós Vilmos : Tanulmányúton Lengyelországban	2	304
Szántó Miklós : A lengyel szociológiáról	2	309
Tiba Imre : Romániai tapasztalatok	4	720
Esztétikai tudományos konferencia a Szovjetunióban *(N. Z.)*	4	729
Ágh Attila : A munkamegosztás és a személyiség sokoldalú fejlődésének kérdéséről	4	735
Vári Györgyné : A modern agyfiziológia és pszichológia eredményeinek és új kutatási irányainak elméleti-filozófiai problémái	4	743
Mátrai László : Az idő fogalma Thomas Mann „Varázshegy" c. regényében	5	969
Szabó András György : Az alkotó marxizmus útján	5	974
A marxista filozófiai folyóiratok szerkesztőségeinek tanácskozásáról *(E. T.)*	6	1131

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Paul Radin: A primitív vallás *(Lenkei László)*	1	157
Ernst Fischer: A nélkülözhetetlen művészet *(Halász László)*	1	159
W. Wiora: A zene négy világkorszaka *(Újfalussy József)*	1	161
Folyóirat ismertetések	1	165
Pszichológiai tanulmányok I—IV. *(Garai László—Solymosi Antalné)*	2	320
Zolnay Vilmos: Miért szép a szép? *(Zoltai Dénes)*	2	329
Cejtlin: Az író munkája *(Halász László)*	2	334
A szocialista társadalom kialakulásának és fejlődésének törvényszerűségei *(Volczer Árpád)*	2	336

	Szám	Oldal
Egy hézagpótló könyvről *(Sz. M.)*	2	339
G. M. Gak: A társadalmi tudatról szóló tanítás az ismeretelmélet tükrében *(Földvári Tamás)*	2	344
P. V. Kopnyin: A dialektika mint logika *(Katona Péter)*	2	348
Gyermek- és ifjúságvédelem *(Szabó András)*	2	352
Folyóirat ismertetések	2	355
Nemes Tihamér: Kibernetikai gépek *(Székely Sándor)*	3	532
August Bebel: Charles Fourier élete és eszméi *(Simon Péter)*	3	535
Pataki Ferenc: Az utópista szocializmus pedagógiája *(Földes Éva)*	3	541
Carl von Clausewitz: A háborúról *(Molnár András—Nagy Emil)*	3	544
Gurvitch: Az erkölcs elmélete és az erkölcs tudománya *(Makai Mária)*	3	550
R. Huyghe: A művészet és a lélek *(Halász László)*	3	557
A Tudománytörténet X. Nemzetközi Kongresszusa és a Nemzetközi Szociológiai Társaság V. Világkongresszusa	3	559
Folyóirat ismertetések	3	560
Tőkei: A kínai filozófia *(Lenkei László)*	4	792
Kocsis Ferenc: Célszerűség az élővilágban és az istenhit *(Vereczkei Lajos)*	4	796
A burzsoá történetfilozófia és történetírás *(Balogh József)*	4	798
Intuíció és tudomány *(Vajda Mihály)*	4	802
G. V. Plehanov: Irodalom és esztétika *(Zoltai Dénes)*	4	811
Roger Garaudy: Isten meghalt. Tanulmány Hegelről *(Sipos János)*	4	817
Rased Hoszein-Ali: A Kelet és a Nyugat két filozófusa *(Hekhamaneshi Keykhosrov)*	4	820
G. Gurtvitch: Dialectique et sociologie *(Tordai Zádor)*	4	823
Jean Kanapa: Az egyház szociális doktrinája és a marxizmus *(Lenkei László)*	4	825
Az 1962-ben magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája *(T. Z.)*	4	827
Folyóirat ismertetések	4	829
Marx—Engels Művei V—VI. kötet *(S. V.)*	5	982
Új megoldási kísérlet a történelmi materializmus szerkezeti felépítésére *(Farkas Endre)*	5	985
Az elidegenedés burzsoá felfogásának kritikája *(Ágh Attila)*	5	989
Rozsin Bevezetés a marxista szociológiába *(Földvári Tamás)*	5	993
A. N. Filatova: A fogalomelmélet néhány kérdése *(G. Havas Katalin)*	5	998
H. K. Wells: Pavlov és Freud *(Rudas János)*	5	999
Folyóirat ismertetések	5	1006
Újfalussy József: A valóság zenei képe *(Vitányi Iván)*	6	1133
A tudomány népszerűsítéséről *(Bor István)*	6	1137
J. Segal: A dialektikus módszer a biológiában *(Vereczkei Lajos)*	6	1140
Arzt und Philosophie *(Vörös László)*	6	1144
Okság és determináció *(Balogh József)*	6	1148
Tér—erő—tömeg *(Illy József)*	6	1152
„Az új muzsika" avagy a zenetechnika autonóm fejlődése *(Pernye András)*	6	1157
A. Touraine: A Renault-gyári munkások munkájának alakulása *(Széman Istvánné)*	6	1159
Marie Boas: The Scientific Renaissance 1450—1630. *(M. Zemplén Jolán)*	6	1164
Szemelvények Duns Scotus és William Ockham műveiből *(M. Zemplén Jolán)*	6	1166
Az 1962. évi külföldi filozófiai irodalom válogatott bibliográfiája	6	1167
Folyóirat ismertetések	6	1183
A Magyar Filozófiai Szemle 1963. évi, VII. évfolyamának tartalomjegyzéke	6	

AZ OKTATÁS KÉRDÉSEI

	Szám	Oldal
A logikai vita és a marxizmus—leninizmus oktatás *(Sándor Pál)*	3	521
Csoma Gyula : A logika oktatásának áttekintése és a logikai képzés megoldatlan problémái az általános gimnáziumban	4	708
Kalocsai Dezső : Hozzászólás a logikai vita és a marxizmus—leninizmus oktatás kérdéseihez	5	981

TANULMÁNYOK

A filozófiai kutatás problémái

SZIGETI JÓZSEF

1.

Az SZKP programja, a XXII. kongresszus útmutatásai a marxista—leninista filozófia továbbfejlesztésének egyértelmű és világos útját jelölik ki. A programban, a többi között, ez áll: „Továbbra is állhatatosan védelmeznünk kell és ki kell dolgozni a dialektikus és történelmi materializmust, a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás fejlődésének legáltalánosabb törvényeit magában foglaló tudományt." Hasonló alkotószellemű munkára buzdítja a társadalomtudományok művelőit pártunk VIII. kongresszusa.

Marx csodálatos pontosan határozta meg filozófiánk alapvető vonását, amikor a materialista dialektikáról szólva, azt mondotta, hogy „lényege szerint kritikai és forradalmi". Világnézetünk, módszerünk lényegéből következik a céltudatos, offenzív szellem. Revizionisták és revizionista befolyás alatt álló filozófusok azt javasolták a marxista filozófia aktuális programjául, hogy vesse alá magát egyik vagy másik polgári filozófiai irányzat, teszem a neopozitivizmus hatásának. A marxista filozófia azonban az egyetlen valóban tudományos filozófia, s nem veti alá magát idegen befolyásoknak. A saját alapjain tud továbbfejlődni, ha ezer szállal kapcsolódik a társadalom és a szaktudomány fejlődéséhez. Ha ma marxista filozófusok azzal foglalkoznak, hogy feldolgozzák a matematikai logika vagy a szemantika problémáit, akkor ezzel nem idegen befolyásnak vetik alá a marxizmust, hanem ellenkezőleg, olyan területekre is kiterjesztik befolyását, amelyek eddig az idealizmus szabad vadászterületei voltak, éppen a marxista filozófia offenzív szellemének azon háttérbeszorulása miatt, amelyet a személyi kultusz okozott.

A marxista filozófia továbbfejlődésének hajtóereje a gyakorlat, a gyakorlatban föltáruló társadalmi és tudományos problémák. Maga a szocialista és kommunista fejlődés követeli meg, hogy az elméletet ne csak megvédelmezzük, hanem továbbfejlesszük, hiszen a szocialista és kommunista építés a társadalompedagógiai, tudományelméleti, etikai, esztétikai kérdések egész sorának megoldását sürgeti. S nem is akármilyen megoldását; minél mélyebbátfogóbb válaszokat adunk, annál hatékonyabban segítjük elő a gyakorlati megoldásokat is, elébe dolgozva a szakadatlanul felmerülő új és újabb szükségleteknek. Ad hoc felmerülő kérdésekre sem lehet pusztán ad hoc válaszokkal beérni. Az összetartozó tények egész komplexumát feldolgozó és megmagyarázó elméleti munkára van szükség, mert az egyes tények igazi megvilágítása, a hozzájuk való aktív állásfoglalás mindig csak kompetenziv elmélet alapján lehet helyes, még akkor is, ha a kutatás középpontjában az alkalmilag felmerülő probléma megoldása áll a közvetlen gyakorlat számára.

A tudat mindig másodlagos a léttel szemben, a kommunista társadalomban is. Ebből azonban nem következik, hogy a másodlagosságnak a tudat

elmaradásában kellene megnyilvánulnia. A szocialista és kommunista fejlődés előrehaladásával egyre égetőbb igénnyé válik, hogy a tömegek társadalmi tudata adekvátan fejezze ki társadalmi létüket, s a magasfokú kommunista tudatosság a továbbhaladás egyik fontos mozgatóerejévé váljék. A tudomány *elméleti* tudatosságának pedig éppenséggel nem szabad elmaradnia a társadalmi lét fejlődésétől. Sőt, bizonyos értelemben, előtte kell járnia. Ahogyan a termelésnek előtte jár a technika, a technikának a tudomány, úgy a társadalmi fejlődés sokoldalú igényeinek és szükségleteinek előtte kell hogy járjon a társadalomtudomány, a többi között a filozófia is. A marxizmus-leninizmus tudománya amelynek legfőbb összefoglalója, továbbfejlesztője és megvalósítója a kommunista párt S hogy ez nem pusztán lehetőség, bizonyítja a két Kommunista Kiáltvány, a XIX. és a XX. századi, megvalósult világtörténelmi eredményeivel és az emberiség további sorsát eldöntő eredményes megvalósulásával.

Hegel a filozófiát Minerva baglyának nevezte, amely csak a beálló alkonyattal kezd repülni. A mitológiai kép pontosan kifejezi a hegeli filozófia funkcióját: egy történelmi fejlődési szakasz utólagos felmérését és tudatosítását. Marx szemében a filozófia — mitológiai képnél maradva — prometheusi tett: a tudomány fényét deriti a történelmi szemhatár legtávolibb ponjára is, hogy képes legyen cselekedeteivel közelebb hozni a távoli jövőt.

A marxista filozófia mint minden igazi tudományos elmélet anticipatív. Lehetővé teszi a tudományos előrelátást. A legtöbb tudományos általánosításban benne foglaltatik már az anticipáció egy mozzanata, mivel bármely törvényszerűség gyakorlatilag végtelenül sok egyedi tényre érvényes, nemcsak a múltban és a jelenben, de a jövőben előforduló egyedi tényekre is. Ha azt mondom, hogy a termelőerők fejlődése határozza meg a társadalom termelési viszonyainak fejlődését, ezzel a múlt, jelen és jövő minden egyes társadalmáról érvényes igazságot mondtam ki. Ám a szó teljes, kitüntetett értelmében csak ott beszélhetünk tudományos anticipációról, ahol egy jelenség fejlődésének a jövőben felmerülő új, általános vonását előlegezzük. Az osztályellentétek történelmileg szükségszerű felszámolása a proletárdiktatúra útján, az osztálynélküli társadalom megvalósulása, Marx idejében egészen más értelemben volt tudományos előrelátás, mint a kapitalista társadalom osztályellentétének felismerése. Mégis ez az utóbbi, a jelenvaló felismerése s fejlődési irányának megértése volt alapja a jövőt előlegező megismerésnek. Mert előrelátni csak azt lehet, ami a jelen fejlődési dinamikájában adva van. Azokat a konkrét alakzatokat, amelyeken keresztül az általános tendencia megvalósul, nem lehet közvetlenül előrelátni. Illetve csak akkor lehet, amikor az előrelátás feltételei létrejöttek már, amikor a következő szakasz konkrét sajátossága a megelőző szakasz fejlődési dinamikájában adva van.

Ebben az értelemben a marxizmus igazi „tour de force"-a a jelen történelmi-társadalmi valóságának megragadása. Marx nem akart recepteket gyártani a jövő lacikonyhája számára, mert tudta, hogy egy általános tendencia konkrét megvalósulási módját milliónyi, előre nem látható feltétel és körülmény befolyásolja. De az általános fejlődési tendencia felismerését a jelen mélyebb megértése, a valóság forradalmi átalakítása szempontjából is nélkülözhetetlennek tartotta, mert csak egy történelmi jelenség fejlődési távlatainak ismerete adja kezünkbe azt a mértéket, amelynek birtokában megítélhetjük pozitív vagy negatív szerepét, s ennek szellemében cselekedhetünk. Ezért beszélt Marx arról is, hogy az ember anatómiája a majom anatómiájának

ılcsa: egy fejlődési lánc magasabban álló tagjának megértése előfeltétele alacsonyabban álló tag teljes megértésének. Sohasem gondolt arra, hogy t a gondolkodás és cselekvés számára egyaránt fontos heurisztikus elvet úgy gja fel, mint az alacsonyabbtól a magasabbhoz vezető oksági viszony tagasát, amint ezt egyes félreértői feltételezik. Polgári szociológusok és filozófuk gyakran beszélnek arról, hogy vannak olyan fejlődési folyamatok — teszem, automatizációval megindulók —, amelyeket elkerülhetetlen végzetként ll vállalni. Rálépünk egy új útra — mondják —, de nem tudjuk, hogy hová zet. Mi is rálépünk új utakra, de a marxizmus—leninizmus iránytűjének tokában mindig megállapíthatjuk, honnan jövünk, hol tartunk és hová gyünk.

Amilyen világos mármost a marxista megismerésnek ez a belső logikája, an nehéz e követelménynek eleget tenni. Hazai tapasztalatainkból indulva bizonyára sok mindenen kell változtatnunk munkastílusunkban és munkarvezetünkben is. Ezt teszik feladatunkká Pártunk kongresszusi Irányelvei A szovjet filozófia nagy és gyors fellendülése a XX. kongresszus után, egyek között bizonyára abból adódott, hogy rendkívül tudatosan törekedtek a cializálódásra a filozófián belül, s a specializálódás mellett a különböző, egyssal határos problémákon dolgozó filozófusok tudományos kooperációjára. m kevésbé tudatosan törekszenek a filozófusok és a szaktudományok képelőinek együttműködésére, komplex kutatási témák komplex módszerekkel téné megoldására.

A marxista filozófia szerves része a tudományoknak. Nem törekszik arra y a tudományok tudománya legyen, mint napjaink tomizmusa, amely — zeletének egében és nem a valóságban, persze — a tudományok fölött ıol. De nem kárhoztatja a filozófiát arra a szerepre sem, amelyre a tudonyos világnézet szükségességét és lehetőségét programszerűen tagadó neoitivizmus, hogy szaktudomány legyen a többi szaktudomány mellett. narxista filozófia sajátos vonása, hogy *tudományos* világnézet, s ebben üt világnézetileg ugyan szintén nem semleges, de világnézeti relevanciájukat intve nagyon különböző szaktudományoktól. Ez azonban nem zárja ki lozófián belüli specializálódást, ha megőrizzük a különböző területek szerves zefüggését.

Ma a szocialista társadalom sokoldalú szükségletei sürgetik, hogy a fizia mikrofizika, a biológia filozófiai ismeretelméleti kérdéseinek megoldáa szaktudósokkal karöltve e területekre specializált filozófusok is dolgozza-, nem is szólva az olyan, világnézeti szempontból is óriási jelentőségű udományokról, mint a kibernetika vagy az információelmélet, amely számos filozófiai problémára vet új fényt. A marxizmus valamennyi alapvető ıletét ismerő filozófusok specializálódása és közös problémák kooperáción ıuló megoldása megsokszorozná filozófiánk teljesítőképességét.

E munkamódszerek alkalmazása megkönnyítené és meggyorsítaná az élet azon területeinek kidolgozását is, amelyek a kommunista társadalomagógia nagy célkitűzéséhez, a szocialista, a kommunista ember össztársani kifejlődéséhez szolgáltatnak elméleti vezérfonalat. A marxista etika és nélviségelmélet kidolgozására gondolok.

A kommunista erkölcsi kódex megteremtése önmagában is történelmi me szovjet elvtársainknak. De éppen tőlük halljuk, ez nem befejezése, em kezdete a kommunista erkölcs átfogó kidolgozásának. Ez utóbbi fel- viszont feltételezi az általános etika munkába vételét is. Ma a marxista

elmélet alapján sok lényeges vonást tudunk elmondani, mondjuk, a munkaerkölcsről, levezetve ezeket a vonásokat az általánosabb és már ismert törvényszerűségekből. De sokkal gazdagabb, az eleven életet közelebbről és mélyebben befolyásoló etika felépítését segítené elő, ha az életben érvényesülő munkaerkölcs és fejlődési irányzatai kritikai vizsgálata alapján építenénk ki az etikának ezt az ágát. Ezért kellene az etikát aláépíteni egy olyan erkölcsszociológiával, amely, például, a munkaerkölcs tekintetében adekvát kutatási metodika alapján jelentős tényanyagot hozna össze, s a legmagasabb színvonalú filozófiai általánosítás számára legalábbis „félkész" állapotban adná át.

Ugyanilyen kutatási módszerrel lehetne kiépíteni a személyiség sokoldalú kibontakozásának marxista elméletét, általában a személyiség — nem pusztán az etikára tartozó — elméletét. Marx és Engels a Kommunista Kiáltványban a kommunista társadalom lényegét látták abban, hogy „a régi, az osztályokra és osztályellentétekre épült polgári társadalom helyébe olyan társulás lép, amelyben minden egyes ember szabad fejlődése az összes többi szabad fejlődésének feltétele". Ellenségeink mind a mai napig a személyiség elpusztításával vádolnak bennünket, mert a személyiség számukra egyet jelent a magántulajdonnal. S nem egyszer még barátaink is aggódva kérdezik, mi lesz a személyiség sorsa a kollektivizmusban. Ma már a szocialista világrendszer mindennapos gyakorlata bizonyítja egyre meggyőzőbben, hogy a személyiség csak a kommunista kollektivizmus alapján virágozhat ki, s az SZKP programja a maga egészében a személyiség teljes kibontakoztatásának feltételeit írja elő. Pártunk kongresszusi határozatainak megvalósítása is nagy lépéssel visz közelebb e célhoz.) Ez a polgári társadalomból ránk öröklődött individualizmus teljes leküzdésének egyetlen útja is. Mert a személyiség nem önmagába zárt atom, nem az Én fájdalmasan büszke vagy hivalkodóan öntetszelgő befeléfordulása, nem is saját Én-ünk kultikus céllá tétele önmagunk s mások számára. Minden ilyesfajta szándék — már a puszta szándék is, hát még megvalósulása! — csak szegényíti és eltorzítja. Az ember társadalmi viszonyainak összessége, a mi társadalmi viszonyaink között, amelyek a társadalom egész szervezetének tervszerű és sokoldalú fejlődését biztosítják, a gazdag és sokoldalúan kibomlott személyiség annak a szakadatlan tevékenységnek szubjektív terméke, amelynek objektív oldala és eredménye az alkotómunka, kisebb vagy nagyobb embercsoportokon keresztül, az egész társadalom javára és hasznára. A személyiség sokoldalú kibontakozásának forradalmi humanista elméletét egyaránt felhasználhatjuk a kommunista ember teljes társadalmi győzelméért folyó munkában és a kivezető út fölrajzolásában a kapitalista társadalom individualizmusában megrekedt emberek társadalmi öntudatra ébresztésénél.

Filozófia és szociológia együttműködése e kérdések kidolgozásában csak egyik formája a szükséges munkamegosztásnak és kooperációnak. Etika és személyiségelmélet kidolgozása még számos tudományos diszciplína eredményeit feltételezi: elég talán a pszichológiára, pedagógiára, antropológiára utalnom. Egyes problémák esetében egyik vagy másik szaktudomány eredménye önmagában is elégséges a filozófiai megoldáshoz. Más, kidolgozatlanabb kérdések megkívánják majd a komplex kutatásokat, amelyek nemcsak a filozófia, hanem a segítségül hívott tudományág fejlődése szempontjából is jelentőssé válhatnak.

Túlmenve a tudományok együttműködésén, éppen az említett etikai és személyiségelméleti problémák világos megfogalmazása és megoldása jelentős segítséget kaphat a művészettől és irodalomtól, különösen korunk szocialista irodalmától és művészetétől. Ma a természeti törvények kutatásában

iási eredményeket érnek el egy-egy természeti jelenség szélsőséges, extrém szonyok — teszem végletesen magas, illetve alacsony hőmérsékleti vagy szültségi viszonyok — közötti tanulmányozásával. Ilyen munkamódszerek-l kezdenek nyomára jutni az elemi részek milliárd elektronvoltos energia ellett történő képződésének és változásának. Irodalom és művészet gyakran rázolják szélsőséges élethelyzetek és jellemek kölcsönhatását. S ha valódi, m kiagyalt, nem merőben patologikus, excentrikus szélsőségek ábrázolásáról n szó, hanem eleven társadalmi tények megragadásáról, akkor az ilyen ábrálás heurisztikus értéke szinte felbecsülhetetlen a filozófia számára. Jellemek életsorsok összefüggése, konfliktusok kialakulása és megoldása a művészet eszközeivel, kiemelve az élet tarka fogatagából, olyan „modellt" ad a filozófusk, amelyet éppúgy felhasználhat a társadalmi valóság megismerésében, ogyan a mikrofizika használta fel a maga modelljeit, ahogyan ma számos lomány használja fel a kibernetikai modelleket az objektív valóság törvényszerűségeinek feltárásában. Csak éppen érteni kell hozzá, hogy fogalmi nyelvre ditsuk le mindazt, amit a modell szemléltet.

2.

A marxista filozófia továbbfejlődésének sokfelé ágazó feladatai között kardinális hely illeti meg a dialektikus materializmust, egész világnézetünk módszertanunk magvát.

Ma még folynak a viták a dialektikus materializmus felépítéséről, belső oltságáról. A dialektikus materializmus kidolgozása lenini programjának gvalósítását még ma is komolyan akadályozza Lenin egyik fontos koncepjának félreértése.

Lenin Filozófiai Füzeteiben nemcsak a materialista dialektika egyes vényeinek és kategóriáinak kidolgozására törekedett. Felvetette a dialekus materializmus belső rendjének, szerkezetének kérdését is. Olyan gondok foglalkoztatták, amelyeket ma a tudományelmélet tárgyal, amely, a többi között, a tudományok logikai felépítésének tisztázására hivatott. Csak látszóparadoxon az, hogy a dialektikus materializmus vizsgálata közben a materialista dialektika eszközeit kell felhasználnunk. A filozófiára alkalmazott lományelméleti vizsgálat szükségszerűen ezt teszi, s ezért nem véletlenül k akkor kerülhet erre sor, amikor a filozófia magas fejlődési színvonalra ott, perdöntő kérdéseit megoldotta már, s a törvények és a kategóriák dag tárházával rendelkezik. Ma, amikor a dialektikus materializmus teljes olgozása közben sort kerítünk a dialektikus materializmus felépítésének sgálatára is, ez nem a szegénység, hanem a gazdagság zavarából következik, annak tünete, hogy ismereteink elég mélyek és átfogóak ahhoz, hogy zefogjuk és rendszeresen kiépítsük őket.

Lenin legfontosabb idevágó útmutatása a dialektika, logika és ismeretélet egységét fogalmazza meg. „Ha Marx nem is hagyott hátra *'Logika'*-t gy betűvel), de hátra hagyta a 'Tőke' *logikáját*, és ezt derekasan fel kellene ználni a szóban forgó kérdésekben. A 'Tőke'-ben alkalmazva van egy tudonyra a logikája, dialektikája és ismeretelmélete a materializmusnak (nem l 3 szó, ez egy és ugyanaz), ami átvett minden értékeset Hegeltől és továbbesztette ezt az értékeset." Egységen Lenin dialektikus egységet értett, ely feltételezi a különbséget, megszüntetve megőrzi a filozófiai területek

önállóságát. Semmiesetre sem gondolt arra, hogy az egységgel együtt megszűnt volna e területek viszonylagos önállósága, s törvényszerűségeik és kategóriáik rendezetlenül összekeveredjenek. Nem mond ennek ellent az aforisztikus fogalmazás zárójelbe tett point-je sem („nem kell 3 szó: ez egy és ugyanaz"), mivel e területek belső egységét és összetartozását nem egy szóval ugyan, de egy tudományos fogalmat kifejező szavakkal dialektikus materializmusnak nevezzük. Lenin csak — hogy saját kifejezésével éljek — „en lisant Hegel" emlegeti a „logiká"-t.

A materialista elmélet és a dialektikus módszer egymástól való elszakításának Sztálintól származó nézőpontjából jön csak létre az általános dialektikát s a logika és az ismeretelmélet speciális dialektikáját összekeverő „egység" és ezzel kapcsolatban nem túlságosan termékeny viták arról, hogy a materialista elmélet vagy a dialektikus módszer kifejtésével kell-e kezdeni a dialektikus materializmus felépítését. A marxista filozófia azonban megszüntette a dialektika és a materializmus elszakítottságát: a materializmust dialektikussá, a dialektikát materialistává tette. A dielaktika materializmus nélkül éppúgy nem lehet következetesen dialektikus, mint ahogyan a materializmus dialektika nélkül nem lehet következetesen materializmus. Tanúsítja ezt az egész Marx előtti filozófia. Különböző mozzanatok egysége ez, de a különbségben az egység dominál. Ami a módszer és elmélet viszonyát illeti: Leninnek eszébe sem jutott, hogy a dialektikában pusztán módszert lásson s ne elméletet is egyben, s megfordítva, a materialista elméletet adott esetben — például a Kik azok a „népbarátok"?-ban — éppen úgy, mint Marx, módszernek nevezi.

Materialista elmélet és dialektikus módszer egymástól való elszakítása ma abban az elképzelésben jelentkezik, hogy a marxista filozófia felépítését, struktúráját az határozza meg, hogy világnézetet és egyben módszert is ad. Világnézeten a materialista elméletet, módszeren a dialektikát értik. Ám az a tény, hogy a marxista filozófia világnézet és egyben módszer is, nem a felépítését, szerkezetét szabja meg, hanem a jellegét fejezi ki, azt, hogy nem szaktudomány, hanem filozófia. Csakhogy ezt is pontatlanul, mivel minden filozófia világnézet és módszer is. Ha neotomisták a Heisenberg-féle bizonytalansági reláció mögött mint a bizonytalanság korrelátumát az abszolút bizonyosságot, istent tételezik fel, ezzel éppúgy kifejezik világnézetüket, mint ahogy módszert adnak, csak éppen tudományellenes módszert a természettudomány eredményeinek idealista meghamisítására, retrográd társadalmi célok érdekében. A marxista filozófiát ebben a vonatkozásban az jellemzi, hogy *tudományos* világnézetet és módszert ad, éppen sajátos osztálytartalma alapján. A munkásosztály filozófiája minden tekintetben a kendőzetlen valóságot tudja feltárni a munkásosztály és a dolgozó emberiség érdekeiből kiindulva. Ezért egyetemes érvényű filozófia. S ezért válik, az osztályellentétek leküzdésével és az osztálykülönbségek elmosódásával párhuzamosan, az egész, a kizsákmányolástól immár szét nem tagolt emberiség filozófiájává.

A filozófia jellegének és struktúrájának összezavarása egymásba mossa az általános dialektikát s a logika és az ismeretelmélet speciális dialektikáját, s ezzel a kutatás határozott irányát és világos célkitűzéseit eleve lehetetlenné teszi. Így maradnak fontos ontológiai kérdések tisztázatlanok, mert észrevétlenül átcsúsznak a kérdés ismeretelméleti vagy logikai aspektusának a tárgyalásába, és megfordítva, így válnak fontos logikai kérdések, ismét észrevétlenül és ellenőrizetlenül, ontológiaiakká. Pedig a legegyszerűbb meggondolások s az elmélet és a gyakorlat hétköznapi tényei is amellett szólnak, hogy e prob-

naköröket viszonylagos önállóságukban vizsgáljuk meg. Az oksági viszony, ldául, tökéletesen független a tudatunktól, attól hogy felismerjük-e vagy n. Minél mélyebben és teljesebben ismerem meg ezt az objektív viszonyt, pcsolatait és összefüggéseit más létmeghatározottságokkal, annál termékeebben használhatom fel a megismerés során. De a termékeny felhasználás ír olyan ismeretelméleti kérdés, amely új aspektust jelent, s ráasul bonyolódik a minden megismerési aktusban szerepet játszó logikai kateriák közbelépésével. *A* és *B* jelenség objektíve ok és okozat, *A* oka *B*-nek. n a megismerés viszonylag elmélyült szakasza már, amikor a kettő oksági pcsolatát felismerem; a megismerés korábbi szakaszában legfeljebb csak tem ezt, s ezért a valóban létező oksági viszonyt csak problematikus ítélet májában fejezem ki: lehet, hogy *A* oka *B*-nek. Az objektív szükségszerűségi zonynak a megismerés egy fázisában puszta problematikus viszonyként ló tételezése—és számos más ehhez hasonló elemi jelenség—világosan elhaolja egymástól az ontológiai és az ismeretelméleti kérdésfeltevést. S is látható, hogy a megismerési folyamatban a logikai alakulatok horzzák az objektivitás kategóriáit, míg a valóságfolyamatban éppen forval

A marxista filozófia, híven materializmusához, az objektív anyagi világ átfogóbb, legáltalánosabb meghatározottságainak, törvényeinek és kateiáinak vizsgálatából indul ki; ezek sajátosságát, összefüggését, mozgásuk rarchiáját az objektív dialektika — „ontológia" — tárja fel. Az objektív lektika általános dialektika is, mivel az általa feltárt törvények és kateiák nemcsak az anyagi folyamatokban érvényesülnek, hanem az őket visszatröző tudatfolyamatokban is, bár csak másodlagosan.

Az objektív dialektika törvényszerűségeire épül rá a szubjektív dialektika gy dialektikus logika. Ez már speciális dialektika, mert a sajátosan logikai ozódmények — ítélet, fogalom, következtetés — csak az emberi tudatban eznek, s nem az anyagi világban. E pusztán gondolati képződmények nagyon átos — „lerövidített" — visszatükrözései az objektív törvényszerűségeknek. logika ezek vizsgálatát jelenti. Ezért célszerűtlen a logika fogalmat kiterztett értelemben használni. Az objektív idealizmusban volt értelme annak, gy a logika fogalmát az objektív dialektika területére is kiterjesztették. gelnek szent meggyőződése volt, hogy mondjuk, az oksági viszony szellemi pocs a jelenségek között. Mivel mi anyagi jelenségek anyagi viszonyának tjuk, legfeljebb képletes értelemben mondhatjuk logikai viszonynak. Általán, a dolgok logikáját emlegetve — ha nem akarunk visszaesni az idealizsba — pusztán az anyagi világ belső törvényszerűségeire gondolunk. A ika-fogalom kiterjesztett, metaforikus használatának célszerűtlensége jelenlegi tudománytörténeti helyzetben már abból is kiviláglik, hogy dialektikus logikán sokszor bármely törvény és kategória vizsgálatát ik, csak éppen a sajátosan logikaiakét nem. Ítélet, fogalom és következés elméletét így teljesen a formális vagy a matematikai logika körébe alják. S ez utobbi csak a polivalens logikában éri el a dialektika szintjét, ol azonban szintén nem meriti ki a dialektikus logika problematikáját.

Objektív és szubjektív dialektika dialektikátlan kettősségét, merev ellentét feloldja a dialektikus materializmus harmadik nagy területe, az ismeretelület, amely a dialektikus megismerés összfolyamatát tárgyalja. Ez azt muja meg, hogy az objektív dialektika és a logika kategóriáinak együttes alkalzásával hogyan ismerjük meg egyre mélyebben a végtelen és kimeríthetetlen

valóságot, hogyan leszünk gyakorlatilag is urai az egész természeti és társadalmi világfolyamatnak.

Vajon nem robbantja-e fel az ilyen felfogás a dialektikus materializmus belső egységét? Egyáltalán nem. Marx Tőkéjének egységét sem robbantja fel, ellenkezőleg, megalapozza hármas tagoltsága. Marx először a tőkés termelés folyamatát kutatja, majd a tőke forgalmi folyamatát. Csak a törvényszerűségek és kategóriák két sorának feltárása alapján egyesíti a két mozzanatot, és fejti ki a tőkés termelés összfolyamatát. Ebből a szempontból sem véletlen Lenin utalása Marx Tőkéjére. Itt nemcsak analógiáról van szó a dialektikus materializmus és a Tőke felépítése között, nem merő felszíni hasonlóságról, hanem izomorfizmusról, különböző tartalmak közös szerkezeti törvényszerűségéről.

Elmélet és módszer szerkezeti elvként való felfogásának hívei, persze, kétségbe vonják, hogy lehetséges és szükséges kiépíteni a dialektikus materializmus rendszerét. Szerintük a dialektikus materializmus törvényeinek és kategóriáinak materialista dialektikus rendszerezése hegelianizmus. Rendszer helyett pusztán a mindenkori szükségleteknek megfelelő kutatásokat kívánnak. Könnyű volna erre azt válaszolni, hogy maguknak a szükségleteknek felmerülésében, egymásutánjában is van rend és összefüggés — miért hagyják ezt számításon kívül? Nem hasonlít-e felfogásuk az „infinit kutatás" újkantiánus és pozitívista elvéhez? —, amellyel nem az a baj, hogy végnélküli kutatásokat sürget, hanem az, hogy cél és irány nélküli kutatómunka kifejezője. A kérdés ugrópontja azonban nem ez. Sokkal inkább abban rejlik, hogy azok, akik minden rendszerezési kísérletben hegelianizmust látnak, annyira a hegeli gondolkodás bűvkörében élnek még, több mint egy századdal Hegel után, hogy el sem tudnak képzelni más típusú rendszert, mint a hegeli. Hegel zárt rendszerre törekedett, arra, hogy a filozófia valamennyi problémáját mindörökre megoldja és kifejtse a saját rendszerének keretein belül. De mióta a filozófia tudomány lett — s csak a marxizmussal lett tudománnyá —, azóta a filozófiai rendszer értelme is megváltozott, s a filozófia osztozik minden más tudomány sorsában. Rendszere nyílt rendszer. Rendszer, mert saját, összefüggő, egységes alapjain fejlődik tovább. Nyílt, mert továbbfejlődik. Nyíltsága két irányú, extenzív és intenzív. Extenzíve, „külterjesen", kiegészíthető új törvényszerűségek és kategóriák sorával, a tudomány és forradalmi tapasztalataink fejlődésének megfelelően. Intenzíve, belterjesen is nyílt, mivel minden átfogó kategória — ismét csak az újabb tudományos fejlődés és a forradalmi tapasztalatok általánosításaként — speciális kategóriák egész sorát fogadhatja magába, s két egymással összefüggő, „szomszéd" kategória közé a közvetítő kategóriák egész láncolata iktatható be. Az egész marxizmus mint rendszer fejlődése cáfolhatatlanul igazolja ezt. Extenzív irányban a klasszikus kapitalizmus politikai gazdaságtanát Lenin kiegészíti az imperialista kapitalizmuséval; ez a kiegészítés egyben a kapitalizmus politikai gazdaságtanának számos kategóriáját fejleszti tovább intenzíve. Ugyanígy napjaink Kommunista Kiáltványa. A szocialista állam marxi—lenini elméletét extenzíve kiegészíti egy új taggal, a népi állam elméletével, amely két szomszédos kategória, a proletárdiktatúra és az államnélküli, kommunista társadalom közé iktatódik be, s így intenzív továbbfejlesztés is. A továbbfejlődés e két iránya általában át is megy egymásba. A példákat a végtelenségig szaporíthatnám.

Sem a dialektikus materializmus, sem a marxizmus—leninizmus egésze nem nyílt rendszer abban az értelemben, hogy kizár magából mindent, ami a munkásosztály és a haladó emberiség érdekeivel összeegyeztethetetlen.

3.

Hogy a polgári filozófia régóta a válság állapotában van, senki előtt em titok, a polgári gondolkodók előtt sem: a tomista Bochenski s a neopozi-ivistákhoz közelálló Stegmüller egyaránt elismerik. Persze, különböző módon ıterpretálják, egyesek hanyatlási tünetet látnak benne, mások — Hans 'reyer például — a polgári világnézet és filozófia valaminő misztikus újjá-zületésének kínját.

A polgári filozófia, szembekerülve a dialektikus és történelmi materializ-ıussal, már régóta szakított még a saját materialista tradícióival is, és az idea-zmust ültette trónra.

Nem használta és nem is használhatta fel a dialektikus módszer eredmé-yeit sem, mivel a materialista dialektika alkalmazása még a természettudo-ıánnyal kapcsolatban is beleütközik a burzsoázia létérdekeiből kinövő tila-ımfákba; ezért antidialektikussá vált. Nem egyszerűen abban az értelemben, ɔgy régi metafizikus módszertanát elevenítette volna fel. Korunk polgári lozófusai metafizikus módszertanukon belül — mint ez legvilágosabban az ;zisztencializmusban mutatkozik meg Kierkegaardtól Heideggeren át Sartre-— a dialektika elemeiből kovácsolt pseudo-dialektikát, az ún. kvalitatív alektikát állítják szembe a tudományos materialista dialektikával.

Az előző két mozzanat szükségszerűen maga után vonta a szembe-ɔrülést a polgári filozófia legjobb racionalista tradícióival s az irracionalista ányzatok előtérbe nyomulását. Korántsem csak a nyíltan és kifejezetten :acionalista törekvéseken belül. Még a magukat racionalistáknak tekintő ɛolák és irányzatok racionalizmusa mögül is előbukik az irracionalizmus, cionalizmusuk minduntalan láthatóvá váló visszája. Nem csoda, ha ezen a lajon éppen a nyílt, fideista, vallásos filozófia nagyarányú előretörését lát-ɛtjuk, mint ez különösen világos napjaink tomista és neotomista törekvéseik előtérbe kerülésénél a marxizmus elleni harc során.

A polgári filozófia a marxizmus megszületése óta harcot folytat a munkás-ztály forradalmi filozófiája ellen. Mégis, a tények leegyszerűsítése és sematikus ɔmlélete lenne, ha nem látnók meg, hogy a marxista filozófia annyiban válik ɔolgári filozófia által nyíltan is elismert ellenféllé, amennyiben a forradalmi ınkásmozgalom gyakorlati győzelmeket arat, a szovjet hatalommal létre-zza a saját szocialista államhatalmát, majd a szocialista világrendszer ɔgteremtésével döntő és elhatározó erővé válik az egész emberiség további :sát illetően. Csak e történelmi fejlődést tekintetbe véve, értékelhetjük teljes entőségében a polgári filozófia jelenlegi helyzetének azt a sajátosságát, hogy marxizmushoz való viszony vált számára alapvető kérdéssé, az ellene való lémia vagy, esetenként, a hozzá való tudományos állásfoglalás jóhiszemű, ɔgresszív motívumokból származó, bár korántsem mindig nyílt tisztázási ıérlete.

Vége a régebben oly gyakran érvényesülő agyonhallgatási taktikának. ı még a polgári filozófusok nyílt antimarxista részének ellenünk irányuló ɛtikai offenzíváját is úgy értékelhetjük, mint világtörténelmi defenzívába ɔrulásuk nagyon is beszédes s számunkra kedvező tünetét. Új társadalmi egek figyelmét hívja fel a marxista filozófiára, olyan rétegek számára is ɔblémává teszi, amelyek azelőtt semmit sem tudtak és hallottak róla. Ma ratalos katolikus egyházi gondolkodók, Wetter, Bigot és Calvez atya kény-rülnek arra, hogy arcuk verejtékével tanulmányozzák Marx és Lenin gon-

dolatvilágát, és megpróbáljanak nem-létező ellentmondásokat feltárni bennük, nem vévén tudomást arról a saját történelmi helyzetüket jellemző alapvető ellentmondásról, hogy megsemmisítő hadjáratuk hevessége éppen az általuk bírált eszmék erejét és legyőzhetetlenségét bizonyítja.

A helyzet tehát mindenképpen előnyös számunkra, nagyobb lehetőséget teremt a burzsoá filozófia kritikai megsemmisítésére, a marxizmus—leninizmus tudományos eszméinek terjesztésére. Nézeteink terjesztése, az antikommunizmus ideológiai leleplezése szempontjából nagy figyelmet kell fordítanunk azon törekvésekre, amelyek filozófiai és politikai síkon fellépnek a marxizmus eszméje ellen. Ilyen törekvések a polgári filozófia minden fontosabb irányzatában megtalálhatók, az egzisztencializmusban éppúgy, mint a neopozitivizmusban.

Marxista irodalmunk általában megegyezik abban, hogy jelenleg a legfontosabb polgári filozófiai irányzatok, amelyeket mélyrehatóan kritizálnunk kell, a tomizmus, illetve neotomizmus, a neopozitivizmus és az egzisztencializmus, emellett — másodsorban — a pragmatizmust, a fenomenológiát s a protestáns dialektikus teológiát emlegetjük. Társadalmi hatókörüket tekintve különböző eszmeáramlatok ezek. Sematikusan szólva: az egzisztencializmus hatása elsősorban a polgári művészi és belletrista értelmiségre irányul; a neopozitivizmus akciórádiusza a tudományos, elsősorban természettudományos és műszaki képzettségű értelmiség felé; a neotomizmus a katolikus hívek osztályszempontból és osztályon belüli rétegződés szempontjából is igen sokszínű képletére.

A szociális hatás és kapcsolatok sokfélesége már eleve arra kötelez bennünket, hogy a polgári filozófiai irányzatok elleni harcunkat igen differenciáltan folytassuk. A legnagyobb társadalmi akciórádiusszal rendelkező irányzat nem esik feltétlenül egybe a tudományos fejlődés szempontjából legbefolyásosabb irányzattal. Erről könnyű meggyőződni, ha a tomizmus mellé odateszszük a neopozitivizmust. A tomista nézetek elterjedtségéből semmiképpen nem következik, hogy a neopozitivizmus ellen kisebb intenzitással kellene harcolnunk. Ha tekintetbe vesszük azt a szerepet, amelyet a tudomány ma világméretekben játszik, egyszeriben megnő a szaktudományokra és a szaktudományosságra hivatkozó, exkluzivitásra törekvő szakfilozófiák — analitikus iskolák, tudományfilozófiák, logikai pozitivizmus — marxista bírálatának jelentősége. Ebben a vonatkozásban nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a különböző irányzatok társadalmi súlya, egymáshoz való súlyviszonyuk nem állandó még egy korszakon belül sem, nagyon is alá van vetve a különböző történelmi fordulatoknak.

A bírálat sokoldalúságát és differenciáltságát abban a tekintetben is fokozni lehet, sőt kell, hogy nem elégszünk meg a fő irányzatok általános jellemzésével és bírálatával. Lenin Empiriokriticizmusa annak idején világosan megmutatta azt az alapvető egységet, amely a szubjektív idealizmus különböző irányzatait jellemezte. De — és ebben a tekintetben is módszertani példaképünk marad — ugyanakkor részletesen foglalkozott, tesze n a machizmus, és az immanens iskola viszonyával, sőt Mach, Avenarius és Petzold nézeteinek különbségével. Ha nem mutatjuk meg az azonos irányzatokon belüli különbséget, ellentmondásokat, ha kritikánkban nem megyünk el az árnyalatokig, akkor elméletileg mindig megmarad az a lehetőség, hogy az irányzat egyik vagy másik általunk nem bírált variánsát állítsák előtérbe. Semmiképpen nem

abad, persze, túllőnünk a célon, és abszolutizálni ezeket a különbségeket. : irányzatokon belüli iskolák és iskolácskák viszonyát úgy kell felfognunk, nt egymást kiegészítő s egymást bizonyos fokig feltételező mozzanatoknak viszonyát, amelyek egyazon irányzat lényegének egyik vagy másik aspekát domborítják csupán ki.

A dezintegrációs folyamat, amely a polgári filozófián belül lejátszódik, ely a szocializmus világrendszerének létrejötte, a szocializmus ideológiai gyakorlati győzelmének hatására jelentősen meg is gyorsul, a polgári filozók egy részében is mély elégedetlenséget szül, és felveti számukra a filozói újraorientálódás kérdését is. Sokszor ez, különösen a kezdeti stádiumokban, ettébb zavaros, következetlen és félszeg formákban nyilatkozik meg. De elég nagida filozófiai fejlődésére gondolni, hogy lássuk, mennyire fontos számunkra ilyen újraorientálódási kísérletnél a segítségnyújtás, a helyes és a helytelen zzanatokat differenciáló filozófiai kritika formájában is.

A polgári filozófia általános és egyre mélyülő válságának ténye nem enti, hogy egyes gondolataiknak racionális magva ne volna, vagy bizonyos tekben érdemleges filozófiai eredmények nem jöttek volna létre a válság hanyatlás emez ingoványos talaján. Hamisnak bizonyult az a felfogás, hogy lasszikus polgári filozófiákban, mondjuk a Hegelében, lehetett még racios magvakat találni, amelyeket Marx és Engels kritikailag átdolgozva felsználhattak nézeteik kialakításánál, de a marxizmus utáni polgári filozóban erről már nem lehet szó. Alárendelt részproblémák viszonylag helyes goldása nem mindig sérti a burzsoá filozófus által képviselt osztályérdeke-, adott esetben egyenesen a burzsoá érdek kívánja az ilyen probák viszonylag objektív feldolgozását. A burzsoá osztályérdek, az ideista és antidialektikus felfogás bénító korlátoltságáról tanúskodik az a y, hogy még az ilyen, viszonylag kötetlenül megoldható problémák esen is torzulások jönnek létre. Éppen ezért az ilyen esetekben is racios magvakról van szó csupán, amelyeknek átdolgozása és asszimilálása udományos filozófiában éppúgy feltételezi a mélyreható bírálatot, mint egeli dialektika racionális magvának kiemelése Marx és Engels részéről. m lehet figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy a matematikai logika jó ze egy platonizáló idealizmus atmoszférájában — bár korántsem annak követményeként — született meg, s hogy főleg a filozófiai elmélet határterülen, tudományelméletben és metodikában bizonyára találhatunk még racios magvakat, még akkor is, ha a polgári filozófia nem termeli ezeket oly gy bőségben, mint a hegeli, még akkor is, ha sokkal több és mérgezőbb gyot kell kiirtani, míg egyes igazságmagvacskákat megtalálunk. Ám a válság dezintegráció nem a tudományos igazság bő termőtalaja. Aki azt hiszi, hogy a gutolsó irány és divat egyben a legjobb is, az akarva akaratlanul a polgári haásfelfogást hirdeti, a lapos evolucionizmust, retrográd jelenségek igazolására. lapos evolucionizmus különböző megnyilvánulásaival elég sűrün találkozni unk, főleg a művészeti dekadencia igazolására. Az egyes racionális magvak smerése sem arra szolgál, hogy gyöngítse, hanem hogy erősítse és elmélyitse olgári filozófia elleni harcot, olyan pontokra is kiterjesztve a kritikát, amek szellemi hatásának biztosításában fontos szerepet játszanak.

Magától értetődik, a bírált koncepciókat egészében, a maguk totalitásán kell megérteni és kritikailag elemezni. Ha a bírálat pusztán arra szorítkozik, hogy megmutatja, az idealisták idealisták, mi pedig materialisták gyunk, akkor ezzel kizárólag azok számára mond valamit, akik a marxizmus

álláspontján állanak már. De eleve lemond az expanzióról, arról, hogy olyan embereket is meggyőzzön, akiknek a szemében az idealizmus még nem jelent egyet a tudományellenességgel. Csak a vitatott koncepciók egészében való bírálata képes megmutatni, hogy az alapvető idealista pozíciók hogyan vonnak maguk után téves és tudományellenes állításokat a részletekben is, valamint azt, hogy amennyiben értékes gondolatokat találni bennük, ezek éppen a koncepció egészével ellentétben és nem annak következményeként jöttek létre. Ha bírálandó koncepcióról beszélek, ezen nem pusztán a legfőbb pozíciók belső összefüggését értem, hanem azt az argumentációt is, amely a pozíciót igazolni akarja, amely elvezet hozzá. Az igazi lenini bírálat nem pusztán a végkövetkeztetések bírálata, hanem az argumentációjuké is. Ez annál fontosabb, mert a polgári filozófia különböző irányzataiban az alapvető álláspontok viszonylagos konstanciájával szemben az argumentációnak meglehetősen nagy variabilitása áll, ami könnyen érthető abból a tényből, hogy megingott pozícióikat újabb és újabb argumentumokkal próbálják megerősíteni, régi argumentumokat elejtenek vagy átfogalmaznak stb.

Tapasztalható az a tendencia is, hogy a kötelező tudományos objektivitás elvét félreértve, a vizsgált irányzatokat helyes és helytelen tételekre választják szét, amelyeket mechanikusan egymás mellé állítanak anélkül, hogy a kettő viszonyát és részarányát tisztáznák. Minthogy nincs olyan filozófia, amelyben valamiféle helyes gondolat ne lenne, azért az ilyen eljárással akár egy Husserlből is materialista gondolkodót csinálhatunk, teszem, ha kiszakítva tárgyaljuk azt a tételét, hogy a megismerésnek a lényeg megragadására kell törekednie. Az ilyen bírálat azonban dezorientál, éppúgy vét az igazság ellen, mint ahogyan ideológiailag mélységesen hibás.

Felmerült nálunk — még az 1956-os időkben — az immanens bírálat követelménye, egy hamis abszolutizált formában. Egy doktrína belső ellentmondásainak napfényre hozása lényeges momentuma minden mélyrehatóan tartalmi bírálatnak, s hatásos eszköz is, hiszen egy-egy filozófia belső fegyverzetének elégtelenségét mutatja ki, úgyszólván kijelölve a támadás számára a leginkább sebezhető pontokat. Ám az immanens bírálat immanens korlátja és, éppen ezért, abszolutizálásának értelmetlensége abban áll, hogy lényegében elfogadja a bírálat filozófiai kérdésfeltevéseit, annak a keretében folytatja vizsgálatát, s legfeljebb kitekintést ad az objektív valóságra. A marxista filozófia éppen ezért túl kell hogy menjen ezen, ami azt jelenti, hogy ezt a momentumot is magában kell foglalnia, de nem szabad megállapodnia emellett, s az egész bírált koncepciót konfrontálnia kell tudományos ismereteink és gyakorlati tapasztalataink idevonatkozó körével. Ez a filozófiai, tartalmi kritika fő momentuma; az erről való lemondás egyet jelentene a marxista—leninista kritikáról való lemondással.

A tartalmi bírálat feltételezi e gondolatok osztály-, illetőleg történelmi meghatározottságának felmutatását, hiszen egy-egy gondolat értelme, jelentősége, főleg társadalmi vonatkozásuaké, meg sem állapítható e szociális analízis nélkül. Az igazi marxista elemzésben a bírált gondolatok társadalmi meghatározottsága és e gondolatok társadalmi kihatásának nyomon követése mindig az emberi megismerés és a tudomány fejlődésének azt a mély szociális meghatározottságát mutatja meg, amelyet a marxizmus—leninizmus és csakis a marxizmus—leninizmus tárt fel.

Immanens, logikai kritika, konfrontálás a tudományos kutatásban és gyakorlati-forradalmi tapasztalatainkban feltáruló valósággal, szociális meg-

ározottság felkutatása — ezek azok a mozzanatok, amelyek a marxista tikát teljessé teszik. Mégis azt kell mondanom, hogy bár a marxista kritika ıdig együttesen alkalmazza a három momentumot, adott esetben a kutatás átos céljainak megfelelően, egyiket vagy másikat mégis jobban az előtérbe thatja, hatékonyságának csorbítása nélkül. Mert nemcsak lehetséges és elképhető, de mindennapos tudományos tapasztalataink közé tartozó tény, hogy ott esetben a kritika meggyőző ereje éppen az egyik vagy másik mozzanat tő kimunkálásától függ, s ebben az esetben ennek kell előtérbe kerülnie. rx bizonyára mindenkinél mélyebben és teljesebben látta A. Smith vagy ardo nézeteinek szociális meghatározottságát, s amikor ez szükséges, ki is i. De távol minden pedantériától, eszébe sem jutott ezeket a meghatározottságokat előtérbe állítani akkor, amikor azt vizsgálta, hogy a társadalmi ztőke újratermelése és forgalma olyan bonyolult és összekuszált problémái yen módon merülnek fel elméleti szempontból Quesnay, Smith vagy Ricardo nkásságában.

A polgári filozófia bírálata a munkásosztály, a haladó emberiség ideológiai tályharcának szerves része. A békés egymásmellett élés politikájának könényei között nagyjelentőségü nemzetközi szempontból. A szocialista fejés talaján pedig nélkülözketetlen hozzájárulás a szocialista tudat kialakíáért és általánossá tételéért vivott harcunkhoz.

Йожеф Сигети

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Программа КПСС выдвинула перед марксистской философией нашего времени чу защиты и дальнейшего развития диалектического и исторического материализма. оторые стороны этого вопроса освещаются в данной статье.

Наступательным характером марксистской философии обусловливается, что она ожет довольствоваться отрицательной критикой идеалистических позиций, а должна жительно ответить на вопросы, возникающие на основе научного и общественного ития эпохи, прежде всего на основе быстрого развития социалистической мировой емы. Эти ответы не могут носить характера ad hoc. Ощущается необходимость системной разработки вопросов, связанных друг с другом, так как теоретический охват льных вопросов практики возможен лишь на основе всеобъемляющей теории. Марксская теория — антиципационная: глубоко анализируя факты, объединенные по возности во всей полноте, она может освещать и динамику развития. Только со знанием амики, она может судить об отдельных явлениях настоящего и действовать согласно Поэтому требуется значительное улучшение стиля и планов работы. Полное постние диалектического материализма является первоочередной задачей. Указание ина о единстве диалектики, теории познания и логики еще не обозначает полного ворения этих областей друг в друге. Оно требует только их единства; внутри этого ства, однако, сохраняется их относительная самостоятельность. Марксизм предляет собой систему, и является не просто бесконечным исследованием отдельных плексов проблем. Но, марксизм — система, равивающаяся на своей собственной ове — и в этом смысле он является открытой системой, продвигающейся по мере нания революционного опыта и развития естественных наук. С точки зрения же са, он не является открытой системой, поскольку из него исключается все, что несовимо с интересами рабочего класса, приобретающими все более непосредственно универальный человеческий характер.

PROBLEMS OF PHILOSOPHICAL RESEARCH

by J. Szigeti

The programme of the Communist Party of the Soviet Union assigns the development and defence of dialectical and historical materialism to the Marxian philosophy of our age. It follows from the militant spirit of Marxian philosophy that we need more than mere criticism of idealist views; a clear answer must be given to all those questions arising from the scientific and social progress of the age and especially from the quick development of the socialist world system. The nature of these answers may not be given ad hoc. It is necessary to systematize the interrelated questions, for without a comprehensive theory we are unable to grasp the rising practical problems. Marxian theory is anticipatory: if it makes a thorough analysis of the combined facts as a whole, then it is capable of illuminating the dynamics of development. Knowledge of this dynamics is indispensible in judging the various phenomena of the present age and in taking necessary action. This calls for an improvement in the method of philosophical study and planning. The development of dialectical materialism is of primary importance. Lenin's study concerning the unity of dialectics epistemology and logics does not indicate a total blending of these fields, but their dialectical unity in which they retain relative independence. Marxism is not only an endless search for the solution of certain complex problems, but a system. It must be noted that it continues to develop on its own theoretical basis. In this sense it is an open system which utilizes accumulated revolutionary experiences and keeps up with the development of exact sciences. It is not, on the other hand, an open class system because it eliminates everything irreconcilable with the increasingly universal and human interest of the working class

Az SZKP programja és az objektív világban végbemenő fejlődés néhány sajátossága

V. I. SZVIGYERSZKIJ

Az SZKP programja felvázolja szovjet szocialista társadalmunknak azokat a grandiózus átalakulásait, amelyek a kommunizmus hazánkban való felépítését jelentik. Ez a program az egész haladó emberiség figyelmét magára vonta. Valamennyi alapvető tétele mélyen tudományos alapon nyugszik — a marxista—leninista elmélet tételeinek ellenőrzött gyakorlatán. Egyúttal azonban a mai szocialista és kapitalista társadalom fejlődésének a programban általánosított törvényszerű vonásai további elméleti — a többi között filozófiai — következtetések alapját is képezik.

E cikkben a program tételeinek jelentőségét az objektív világban végbemenő fejlődés néhány sajátosságának feltárása szempontjából vizsgáljuk meg.

*

Kutatásaink szerint[1] a jelenségek és a folyamatok totalitásának fejlődésében néhány érdekes és fontos sajátosság figyelhető meg. Bármely jelenség az adott egész, az adott jelenség kereteiben meghatározott szerkezettel, a kapcsolatok és a viszonyok meghatározott módjával egyesített elemek, folyamatok, materiális kapcsolatok bizonyos összességét képezi.

Az egészre a különálló elemeket egyesítő és maguknak az elemeknek a jellegét kialakító általános szerkezet a jellemző. A szerkezet az általa egyesített különálló elemeknek, folyamatoknak bizonyos általános, összegezett folyamat jelleget kölcsönöz, amely egyrészt nem vezethető vissza a különálló elemekre és folyamatokra, illetve mechanikus összegükre; másrészt viszont a különálló elemek és folyamatok a maguk sajátos momentumait viszik bele az általános folyamatba, nem oldódnak fel benne teljesen.

Az anyag valamennyi állapota, a legegyszerűbbtől a legbonyolultabbig azt mutatja, hogy a szerkezet az egész képződésének alapvető feltételét képezi.

Anélkül, hogy részletesen elemeznénk az egész és a részek problémáját az SZKP programja alapvető tételeinek fényében, megvizsgáljuk az egész és a részek dialektikájának bizonyos sajátosságait a jelenségek fejlődésének folyamatában. Elvi síkon már megvizsgáltuk az egész fejlődésének a kérdését az elemek és a szerkezet dialektikájának a tagadás tagadása törvénye által történő kifejeződésével kapcsolatban. E vizsgálat során a következő eredményre jutottunk:[2] A jelenségek fejlődésének folyamatában rendszerint meg-

[1] В. И. Свидепский. Об отражении материалистистической диалектикой соотношения элементов и стиуктуры в явлениях. Журнал „Философские науки", 1960, № 2. стр. 79 и след. — И Закон отрицания в свете с отношения злементов и структуры. „Весник ЛГУ", 1959, № II.

[2] L. a fent említett munkákat.

figyelhető az a törvényszerűség, hogy a fejlődés kezdetben nem frontálisan, az adott egész valamennyi elemének fejlődésén keresztül valósul meg, hanem a meghatározó elemek többé-kevésbé szűken kiválasztott csoportjának fejlődésén keresztül, s a későbbiekben a jelenség összes többi eleme ezen elemek után fejlődik.

Eközben a változások a szerkezetben az elemek fent említett szűk csoportjának fejlődése által meghatározott irányban következnek be. Maga a szerkezet, ennek eredményeképpen specifikusan összeszűkült jelleget nyer. A jelenség fejlődésének befejező szakaszán a fejlődésbe bekapcsolódnak a jelenség összes alapvető elemei is, és létrejön az a szerkezet, amely nemcsak az elemek egy különálló csoportjának, hanem a jelenség valamennyi alapvető elemének megfelel.

Egészen természetesnek tűnik ezen az alapon, hogy a tagadás tagadása törvényének alapvető momentumait összefüggésbe hozzuk az elemek és a struktúra egységét képviselő egész fejlődésének említett sajátosságaival. Mégpedig a „tézis" a jelenség kiinduló állapota, a „tagadás" a jelenség fejlődése az elemek egy részének fejlődésén keresztül és az ennek megfelelő összeszűkült szerkezet kialakulása, és, végül, „a tagadás tagadása" a jelenség valamennyi alapvető elemének fejlődését és az ennek megfelelő általános, kiszélesedett szerkezet képződését jelenti. Eközben a jelenség mint egész létezésének harmadik stádiumára jellemző elemek és szerkezet mintegy magasabb szinten ismétlik meg a jelenség kiinduló állapotának elemeit és szerkezetét.

Egészében véve kitűnik az elemek egyoldalú és sokoldalú fejlődési tendenciáinak ellentmondásos egysége az adott jelenség mint egész kereteiben. Ebben az egységben végső soron az adott egész elemeinek sokoldalú fejlődési tendenciája az alapvető. Csak ilyen feltétel mellett éri el a jelenség a fejlődésének legmagasabb fokát.

Annak konkrét kimutatása, hogy a jelenségek fejlődése éppen az említett törvényszerűségeknek megfelelően játszódik le, óriási jelentőségű és fontosságú a dialektikus materialista fejlődéselmélet szempontjából. Ebből a szempontból alapvető jelentőségűek az SZKP programjának azok a tételei, amelyek feltárják az emberi társadalom fejlődése mai szakaszának sajátosságait, amely szakasznak a legjellemzőbb vonása a kommunista építés fokozatos kibontakozása hazánkban.

Mindenekelőtt nézzük meg, hogyan értékeli az SZKP programja a társadalmi folyamat bizonyos alapvető elemei egyoldalú, egyenlőtlen fejlődésének szerepét, jelentőségét és határait. Mint ismeretes, a marxista fejlődéselmélet elismeri, hogy a jelenség különálló elemeinek egyenlőtlen, kezdetben egyoldalú, kivételezett fejlődési tendenciája törvényszerű és progresszív tendencia. Ez teremti meg a feltételeket az egészében vett jelenség sokoldalú fejlődéséhez. Ennek felismerését tükrözi a marxista elmélet számos tétele, a többi között a fejlődés alapvető, vezető, döntő láncszeméről szóló tanítás; az osztályharc és a háború stratégiájában a főcsapás irányáról szóló tanítás; az a tanítás, hogy az egész népgazdaság fejlődésének alapját a nehézipar fejlődése képezi stb. Az is ismeretes, hogy a társadalmi fejlődés törvényszerűségei marxista—leninista értelmezésének alapja a termelőeszközök mint a társadalmi folyamat alapvető, kiinduló elemei vezetőszerepének elismerése stb.

Az SZKP programja kiemeli a társadalmi folyamat — a többi között a kommunizmus építésének folyamata — alapvető elemei fejlődésének fontosságát, elsődlegességét, kivételezettségét. Ezek az elemek képezik a kommuniz-

mus anyagi-műszaki bázisát. Olyan elemekről van szó, mint az ország teljes villamosítása; az új technika, technológia és a társadalmi termelés új szervezetének alapja; továbbá a komplex gépesítés és az automatizálás; a kémia sokoldalú alkalmazása; a termelés új, nagy hatásfokú ágainak a fejlesztése; az új energia- és anyagfajták alkalmazása; a tudomány és a termelés szerves egyesítése; a dolgozók magas kulturális-műszaki színvonala; a kapitalizmusénál magasabb munkatermelékenység.[3]

A különálló elemek egyoldalú fejlődését azonban az adott egészen belül végső soron alá kell rendelni azoknak a feladatoknak és követelményeknek, amelyek az egész és valamennyi alapvető eleme fejlődéséből, nem pedig csak bizonyos részek fejlődéséből adódnak. Ha ez nem történik meg, akkor az adott egészen belül konfliktus keletkezik. Az emberi társadalom egész története meggyőzően bizonyítja a fejlődés ezen törvényszerűségét. A természetre a mesterségesen létrehozott termelőeszközök segítségével történő aktív ráhatás rendszere az emberi társadalomra kezdettől fogva jellemző volt, de a társadalmi termelési folyamat alapvető elemei kapcsolatának olyan társadalmi struktúrája, amely a termelés eszközeinek, a természeti javaknak és a megszerzett anyagi értékeknek a társadalmi tulajdonán alapult, a termelőeszközök alacsony fejlettségi színvonalán nem biztosíthatták a társadalmi lét valamennyi alapvető elemének egyidejű haladását.

Az emberi társadalom további fejlődése csak úgy vált lehetővé, hogy a társadalmi folyamatnak csak meghatározott elemei fejlődtek, és létrejött az éppen ezen elemek szempontjából kedvező struktúra. Így a rabszolgatartó társadalmi rend a termelőerők időleges fejlődése számára a feltételeket a társadalmi folyamat következő elemeinek növekedésén keresztül hozta létre: a termelőeszközök fejlődése, a munka intenzitásának növekedése, a magántulajdon felhalmozódása, a kizsákmányolás legkegyetlenebb formái, maguk a termelők — a rabszolgák — szükségleteinek maximális korlátozása stb.

Azok a feltételek, amelyek kedveztek a társadalmi folyamat különálló elemei fejlődésének, nyílt ellentmondásba és összeütközésbe kerültek az emberi társadalom többi alapvető létfeltételeivel, s a társadalom a továbbiakban elvetette azokat. Az új társadalmi-gazdasági rend, a feudalizmus jobbágymunkán alapuló rendszere valamivel több lehetőséget teremtett az olyan elemek fejlődéséhez, mint a munkaeszköz, az anyagi javak termelői, a termelőerők fejlődésének általános színvonala, az általános kulturális színvonal stb.

A fejlődés azonban az adott kulturális viszonyok között itt is csak a társadalmi folyamat elemeinek egy szűk köre számára volt lehetséges. Ezért maga a társadalmi szerkezet összeszűkült jellegű volt, és ellentmondásba került a társadalmi folyamat összes többi alapvető elemei fejlődésének a szükségleteivel, mindenekelőtt maguknak a termelőknek a fejlődési szükségleteivel.

A kapitalista társadalom szerkezete, amely a termelőeszközök magántulajdonán és a bérmunka tőke általi kizsákmányolásán alapult, szintén összeszűkült struktúra volt, amely a társadalmi folyamat alapvető elemeinek csak egy részét szolgálta.

Ilyen módon a három antagonisztikus társadalmi-gazdasági alakulat létezésének évszázadai folyamán a gazdasági rendszer a termelőerők fejlődését csak a termelők fejlődésének legkegyetlenebb korlátozása által tette lehetővé.

[3] Az SZKP programja. A kommunizmus építőinek kongresszusa. Kossuth, 1961., 413. o. (Továbbiakban: program.)

Nem állíthatjuk azonban azt, hogy a megelőző alakulatokban, köztük a kapitalizmusban — alárendelt formában — egyáltalában ne lett volna meg az egyenlő fejlődés tendenciája. Marx 1868. július 11-én Kugelmannhoz írott levelében[4] megjegyezte, hogy a társadalmi munka arányos elosztásának törvényét is általános gazdasági törvénynek kell tekintenünk; az árutermelő társadalomban a csereérték is e törvény megjelenésének formája; ennek feltételei között tehát a társadalmi munka elosztásának arányosságát az értéktörvény hatása biztosítja, amely azonban az arányosságot spontán módon, a relatíve spontán kialakuló egyensúlyi helyzet ingadozásának útján szabja meg.

Éppen így maguknak az anyagi javak termelőinek a fejlődésében is bizonyos mértékben megnyilvánult az egyenlő fejlődés tendenciája. Nevezetesen: az osztálytársadalmak történetében a kizsákmányolási formák váltakozásának folyamatában, abban a folyamatban, ahogyan a termelő személyes függőségét fokozatosan a gazdasági függősége váltja fel, növekszik a termelőnek a termelés fejlődésében, s ezáltal a saját személyes fejlődésében való érdekeltsége.

De a termelést, amely fokozatosan társadalmi jellegűvé válik, egyre inkább bilincsbe verte és bilincsbe veri az elsajátítás egyéni jellege.

Éppen ezért, eltekintve a társadalmi munkamegosztás kényszerű kiegyenlítődésétől, ami nélkül maga az árutermelő társadalom nem létezhetnék, a kapitalista társadalomra az alapvető elemei — a munkaeszközök és mindenekelőtt maguk az emberek — fejlődésének éles egyenlőtlensége a jellemző.

Az SZKP programja rendkívüli erővel és világossággal tárja fel a társadalmi folyamatot alkotó elemek egy része egyoldalú fejlődésének hibáit és hiányosságait a mai kapitalista társadalomban. A program a mai imperializmust a kizsákmányolás, a jogfosztottság, az emberi méltóság és a nemzeti becsület sárbatiprásának világaként, a legsötétebb népbutítás és a politikai reakció világaként, a militarizmus tobzódása és a dolgozókkal való véres leszámolás világaként jellemzi.[5]

A társadalmi folyamatot alkotó elemek egy részének egyoldalú fejlődése kárt okoz az emberi társadalomnak mint egésznek. Ezt a tényt a program a kapitalista társadalomban elmélyülő szociális egyenlőtlenség és megerősödő társadalmi elnyomás példáján mutatja be. Ez az egyenlőtlenség és elnyomás a monopolista kapitalisták szűk csoportja uralmának és önkényének a következménye. „A társadalmi termelés túlnyomó részét saját kerükben összpontosító gigászi monopóliumok uralkodnak a nemzet élete fölött — olvashatjuk a programban. A milliárdosok és a milliomosok egy csoportja ellenőrzés nélkül rendelkezik a kapitalista világ egész gazdagságával, és önző haszonlesésből egész nemzetek életével kalmárkodik. A fináncoligarchia mesébe illő módon gazdagodik. Az állam a monopolista burzsoázia ügyeit intéző bizottsággá válik."[6]

Ily módon nemcsak a társadalom elemei egy csoportjának, a termelési eszközök és az egész társadalmi gazdagság birtokosainak egyoldalú fejlődéséről van szó, hanem magának ennek az uralkodó csoportnak a fokozatos szűküléséről is, ami egy még szűkebb csoport, a monopolisták csoportjának megerősödését eredményezi. Az elemek egy csoportjának ilyen szűkülése, ami a kapitalista monopóliumok növekedésével jár együtt — amint erre Lenin rámutatott —,

[4] Marx—Engels Válogatott levelek. Szikra, 1950., 242-243. o.
[5] Program, 399. o.
[6] Uo., 376. o.

az imperializmus törvényszerűsége. N. SZ. Hruscsov az SZKP XXII. kongresszusán az SZKP programjáról szóló beszámolójában megjegyezte, hogy a mai kapitalista társadalomban 200 család ellenőrzi a világ ipari termelésének egyharmadát. Amint N. SZ. Hruscsov rámutatott, a kapitalista országok társadalmi struktúrája a szociális egyenlőtlenség szörnyű piramisa.

Azok az ellentmondások, amelyek a mai kapitalista társadalomban a társadalmi elemek különálló csoportjainak — a termelőeszközöket birtokló kizsákmányolók osztályának és e társadalom valamennyi többi elemének — érdekei, szükségletei és tendenciái között fennálló ellentétekkel kapcsolatosak, minden lépésnél megfigyelhetők.

Mindenekelőtt kifejezésre jut ez abban, hogy az egészében vett mai kapitalista termelési viszonyok akadályozzák maguknak a termelőeszközöknek a fejlődését.

De ha bizonyos esetekben, a termelőerők haladása, fejlődése a kapitalizmus körülményei között is megvalósulhat, ez nem vonja maga után a társadalmi folyamat valamennyi többi elemének, mindenekelőtt pedig a dolgozók széles tömegeinek a fejlődését, hanem éppen ellenük irányul: „A technikai haladás a monopoltőke uralmának viszonyai között a munkásosztály ellen fordul. A monopóliumok új formákban fokozzák a munkásosztály kizsákmányolását. A kapitalista automatizálás a betevő falattól üti el a munkást — növekszik a munkanélküliség és hanyatlik az életszínvonal. A technikai haladás a kistermelők újabb és újabb rétegeit taszítja a mélybe. Az imperializmus a technikai haladást elsősorban katonai célokra használja fel, az emberi elme vívmányait az emberiség ellen fordítja."[7]

Bármely egész elemei egy részének egyoldalú, kivételezett fejlődése tehát csak abban az esetben haladó jellegű, ha maga után vonja az adott egész valamennyi többi elemének a fejlődését, másképpen az elemek egy csoportjának ilyen egyoldalú fejlődése elkerülhetetlenül az egész többi elemi részének szükségleteivel, tendenciáival való összeütközéshez vezet, végső soron pedig magának az egésznek a degradálódásához. Ezért a jelenség mint egész fejlődésének meghatározott szakaszán az elemei egyoldalú fejlődésének a tendenciáját a sokoldalú fejlődés, a jelenség valamennyi alapvető elemének fejlődése kell hogy felváltsa. A jelenség igazi, legmagasabbrendű haladása mindig éppen a fejlődés második fázisával kapcsolatos.

Ebben az értelemben kell számításba venni magának a haladás-fogalomnak a kettős értelmét: az első a jelenség fejlődését elemei egy *részének* fejlődésén keresztül jelenti, a második pedig a jelenség fejlődését mint *valamennyi* alapvető elemének sokoldalú fejlődését és ezáltal az egészében vett jelenség haladását konstatálja.

A társadalom példáján ezt a következőképpen illusztrálhatjuk: az összes antagonisztikus, osztályalapokon nyugvó társadalmi-gazdasági alakulatokat az jellemzi, hogy a társadalom haladása az elemek egyoldalú fejlődésén keresztül valósul meg; a kommunista társadalmi-gazdasági alakulat viszont az egészében vett társadalmi folyamat elemeinek sokoldalú fejlődésével kell hogy kapcsolatos legyen. Éppen ezért a kommunizmus a társadalom legmagasabbfokú haladásának a kifejlődése.

A társadalmi haladással szemben támasztott e követelményt különös világossággal és élességgel fejezte ki N. Sz. Hruscsov az SZKP XXI. kongresszu-

[7] Uo., 377. o.

sán tartott felszólalásaiban: „Ha meg akarjuk ítélni — mondja N. Sz. Hruscsov —, hogy melyik rendszer van fölényben a másikkal szemben, mindenekelőtt azt kell megvizsgálnunk, hogy mit ad a termelés növekedése a társadalomnak, az embernek."[8] Rámutatott továbbá az SZKP XXI. kongresszusa arra, hogy az a társadalmi rend, amely nagyobb mennyiségben nyújt anyagi javakat a népnek, az a társadalmi rend, amely a népnek a szellemi fejlődés korlátlan lehetőségét nyújtja, az a rendszer a haladó, azé a jövő.

Érdemes megjegyeznünk, hogy az emberi társadalom elemei egyoldalú és sokoldalú fejlődésének ellentmondó tendenciái a múltban az osztályharc formájában nyertek kifejezést. Az osztályharc a társadalmi egész elemei többségének (az elnyomottaknak) a reakciója volt az elemek másik részének (az elnyomóknak) a kivételezett fejlődésével szemben.

Ilyen módon a jelenség fejlődésének a legfelsőbb stádiuma általában a jelenség valamennyi többi elemének utánfejlődését jelenti, ami a vezető elemek egy részének már elért haladásán alapszik. A kommunizmust mint a társadalom fejlődésének legfelsőbb stádiumát éppen ezek a sajátosságok kell hogy jellemezzék, nevezetesen az, hogy a társadalmi termelőerők fejlődésében elért hatalmas eredmények alapján sokoldalú fejlődésnek indulhassanak a társadalmi folyamat összes többi elemei is, mindenekelőtt pedig az emberek, ami az eddigi társadalmi-gazdasági alakulatokban nem valósulhatott meg.

Az SZKP programja erről a kérdéséről rendkívül fontos és érdekes anyagot tartalmaz. Mindenekelőtt kiemeli, hogy a társadalom privilegizált és elnyomott része közötti gazdasági és társadalmi jellegű ellentmondások végsőkig való kiéleződése elkerülhetetlenül az imperializmus egész rendszerének összeomlásához vezet.

Ez az összeomlás azonban nem következhet be automatikusan, önmagától, hanem éles osztályharc eredménye kell hogy legyen. A proletariátusnak és szövetségeseinek a monopóliumok mindenhatósága ellen folytatott harcuk programjában éppen azokat a követeléseket kell kiemelniük, amelyek a fejlődés lehetőségét már nemcsak a társadalom privilegizált elemei számára, hanem az elemek többsége számára biztosítják. A kapitalizmus feltételei között az általános demokratikus mozgalom sikereit és vívmányait éppen ennek a feladatnak megoldásán mérhetjük le. A nép számára legelőnyösebb feltételek mellett történő széleskörű államosítások; a parlament, a szakszervezetek és más demokratikus és képviseleti szervek reális, hatásos ellenőrzése az állam egész gazdasági tevékenysége felett; radikális agrárreform véghezvitele; a demokratikus szabadságjogok fejlesztése stb. — a kapitalizmus feltételei között a társadalom valamennyi alapvető eleme fejlődési lehetősége kiszélesítésének útjai.

Az általános demokratikus harc azonban nem az az alapvető eszköz, amely megteremtheti a fejlődési lehetőséget a társadalom valamennyi eleme számára; a demokratikus harc csak a szocialista forradalom prológusa kell hogy legyen; ezt a feladatot egyedül a szocialista forradalom képes megoldani.

A program a következő szavakkal jellemzi a szocializmusnak azt a képességét, hogy mérhetetlenül kiszélesítse a társadalom valamennyi alapvető eleme fejlődési lehetőségeinek körét: „*A szocializmus: a népek útja a szabadság és a boldogság felé*". A szocializmus biztosítja a gazdaság és a kultúra gyors fellendülését. Nem évszázadok múlva, hanem egy emberöltő alatt iparosítja az elmaradott

[8] Az SZKP XXI. kongresszusa. Kossuth, 1959., 76. o.

országot. A szocialista tervgazdaság, természeténél fogva, a fellendülés és a virágzás gazdasága. Az ember ember általi kizsákmányolásának megszüntetése véget vet a társadalmi egyenlőtlenségnek. Teljesen megszűnik a munkanélküliség. A szocializmus földet ad a parasztságnak, segítséget nyújt neki a gazdaság fejlesztésében, az önkéntesség alapján szövetkezetekben egyesíti erőfeszítéseit, rendelkezésére bocsátja a korszerű mezőgazdasági technikát és agronómiai tudományt. A parasztok munkája termelékenyebbé válik, a föld pedig többet terem. A szocializmus biztosítja a munkásosztály és minden dolgozó magas anyagi és kulturális életszínvonalát. A szocializmus kiemeli a sötétségből és a tudatlanságból a néptömegeket, s kitárja előttük a korszerű művelődés kapuit. Az értelmiség előtt megnyílnak a nép javára végzett alkotómunka ragyogó távlatai.[9]

A termelőeszközök és maguk az emberek ezen sokoldalú fejlődésének beláthatatlan új és teljes lehetőségei azonban csak a kommunizmusban valósulnak meg.

Marx az 1844-es Ökonómiai-filozófiai kéziratokban azt mondja, hogy a kommunizmus az emberi emancipációnak és az ember visszahódításának szükségszerű momentuma.

„*A kommunizmus — az emberiség és az emberi egyén legmagasabbfokú virágzása*";[10] „Azt akarjuk, hogy minden ember sokoldalúan fejlett legyen"[11] — mondotta N. Sz. Hruscsov az SZKP XXII. kongresszusán.

Nem véletlen tehát, hogy az SZKP programjának alapvető tartalma — amely feltárja a kommunizmus hazánkban való felépítésének konkrét feladatait és útjait — annak a megmutatása, hogy hogyan biztosítja a kommunizmus a társadalmi folyamat valamennyi lényeges elemének — a termelőeszközöknek és az embereknek, s az emberek anyagi és szellemi szükségleteinek sokoldalú fejlődését.

A program már a kommunista társadalmi rend meghatározásánál is éppen ezt emeli ki: „*A kommunizmus* — hangzik a meghatározás — *osztály nélküli társadalmi rendszer, melyben a termelőeszközök egységes köztulajdonban vannak, ahol megvalósul a társadalom valamennyi tagjának teljes társadalmi egyenlősége, ahol az emberek sokoldalú fejlődésével együtt a z állandóan fejlődő tudomány és technika alapján nőnek a termelőerők, ahol a társadalmi gazdagság minden forrása teljes bőségben buzog és megvalósul a nagyszerű elv: »Mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint.« A kommunizmus a szabad és öntudatos dolgozók magas szervezettségű társadalma, amelyben megvalósul a társadalmi önigazgatás, a társadalom javára végzett munka mindenki számára elsődleges életszükségletté, felismert szükségszerűséggé válik, képességeit mindenki a leghasznosabban fogja gyümölcsöztetni a nép javára.*"[12]

Ahhoz, hogy bármely — természeti vagy társadalmi — jelenség elemeinek egyenlő és sokoldalú fejlődése megvalósulhasson, két fő feltétel szükséges: valamennyi elem egyenlő és gyakorlatilag korlátlan lehetősége erre a fejlődésre, és egy belső alap, amely létrehozza és ösztönzi a jelenség fő elemeit képező csoport fejlődését.

[9] Program, 396. o.

[10] Hruscsov elvtárs előadói beszéde az SZKP programjáról. A kommunizmus építőinek kongresszusa. Id. kiad. (Továbbiakban: Hruscsov a programról.) 238. o.

[11] Uo., 241. o.

[12] Program, 409. o.

A termelőerők fejlődését mint valamennyi többi oldal fejlődésének az alapját a kommunizmusban a társadalom tagjai szüntelenül növekvő anyagi és szellemi szükségletei állandó kielégítésének a feladata biztosítja.

A program részletesen feltárja a kommunizmusnak azt a képességét, hogy biztosítsa az emberi társadalom valamennyi elemének sokoldalú fejlődését.

A kommunista társadalom felépítésének folyamata nálunk olyan feladatoknak a megoldásával jellemezhető, amelyek éppen az egészében vett társadalmi folyamat valamennyi fő eleme sokoldalú fejlődésének a feltételeit teremtik meg. Így alapvető feladat a nemzeti jövedelem magas szintjének és az egész lakosság érdekében való felhasználásának a biztosítása. A lakosság reáljövedelme az elkövetkezendő 20 évben három és félszeresére növekszik. Az egész lakosság jóminőségű és változatos élelmiszerrel, ruházattal, létszükségleti, kulturális cikkekkel és lakással lesz ellátva stb.

Ugyanennek a feladatnak — a társadalmi folyamat elemei sokoldalú fejlődési lehetőségei biztosításának a Szovjetunióban — vannak alárendelve a programnak az államépítésben és a társadalmi tevékenységben való részvételre vonatkozó elvei is.

Ezzel kapcsolatban a program elvi tételt fogalmaz meg arról, hogy a „proletariátus diktatúrája ... biztosította a társadalom átmenetét a kommunizmus általánosan kibontakozó építésében, ezzel teljesítette történelmi küldetését, és a belső fejlődés feladatai szempontjából a Szovjetunióban már nem szükségszerű. Az az állam, amely a proletárdiktatúra államaként jött létre, az új, jelenlegi szakaszban egyetemes népi állammá, az egész nép érdekeit és akaratát kifejező szervvé alakult át".[13]

A szocialista államiságnak a kommunista önigazgatásba való fokozatos átmenete éppen a társadalom valamennyi tagjának a társadalom ügyeiben való egyre nagyobb mértékű és sokoldalúbb részvételét kell hogy kifejezze.

Ez mindenekelőtt a szovjetek munkájának megjavítására és az államigazgatás demokratikus elveinek a fejlődésére vonatkozik.

A kommunista építés során a szovjeteknek mindinkább olyan társadalmi szervezetekké kell alakulniuk, amelyekre a lakosság tömegeinek széleskörű és közvetlen részvétele jellemző, s amelyek az államigazgatás iskolájául szolgálnak számukra.

Különös jelentőségű emellett a társadalmi szervezetek szerepének még nagyobb mértékű megnövekedése. Mindenekelőtt a szakszervezetek, az irányítás és a gazdálkodás iskolái, a tömegek kommunista tudata növelésének eszközei, továbbá a kommunista ifjúsági szövetség s a különböző társadalmi szervezetek játszanak nagy szerepet.

„Feladatunkul tűzzük ki — mondotta N. Sz. Hruscsov az SZKP XXII. kongresszusán —, hogy állampolgárainkat mind egy szálig bevonjuk a közügyek intézésébe.

Hogyan képzeljük el e feladat megoldását?

Először, egyre jobb anyagi és kulturális életfeltételeket teremtünk minden dolgozónak.

Másodszor, tökéletesítjük a népképviselet formáit és a szovjet választási rendszer demokratikus elveit.

[13] Uo., 444. o.

Harmadszor, tovább fejlesztjük azt a gyakorlatot, hogy az egész nép megvitatja a kommunizmus építésének legfontosabb kérdéseit és a szovjet állam törvénytervezeteit

Negyedszer, minden módon kiszélesítjük az államhatalmi és közigazgatási szervek népi ellenőrzésének formáit, és hatékonyabbá tesszük ezt az ellenőrzést.

Ötödször, rendszeresen újjáválasztjuk a vezető szerveket, következetesebben érvényesítjük a vezetők választásának és beszámolási kötelezettségének elvét az államapparátusban és a tömegszervezetekben; és fokozatosan kiterjesztjük ezt az elvet az állami és társadalmi szervezetek, valamint a kulturális intézmények valamennyi vezető funkcionáriusára."[14]

A társadalom tagjai, a társadalmi egész fő elemei egyenlő és sokoldalú fejlődésének biztosításában fontos szerepet játszik a nemzetiségi kérdés, a soknemzetiségű államban élő nemzetek közötti viszonyok helyes megoldása. Az SZKP programja kiemeli annak fontosságát, hogy *valamennyi* szovjet nemzet gazdasága és kultúrája sokoldalúan fejlődjék, hogy szoros baráti együttműködés és kölcsönös segítség valósuljon meg közöttük a szovjet társadalom életének minden területén.

A társadalmi folyamat valamennyi alapvető eleme sokoldalú fejlődéséhez szükséges gazdasági, szociális és társadalmi feltételek megteremtése a kommunizmus kibontakozó építésének feltételei között megköveteli, hogy ennek a feladatnak rendeljük alá az ideológia, a nevelés, az oktatás, a tudomány és a kultúra eszközeit is. A kommunista tudatosság nevelésének területén a program kiemeli a tudományos világnézet kialakításának, a munkában való nevelésnek, a kommunista erkölcs megszilárdításának, a proletárinternacionalizmus és a szocialista hazafiság fejlesztésének, az emberi személyiség sokoldalú és harmonikus fejlesztésének jelentőségét, annak jelentőségét, hogy leküzdjük a kapitalizmus maradványait az emberek tudatában és viselkedésében, leleplezzük a burzsoá ideológiát.

A programban azok a tételek, amelyek nem az egyes egyének, hanem a szovjet társadalom minden tagjának fejlődését célozzák, szerves egységet képeznek azokkal a tételekkel, amelyek a társadalom minden tagjának sokoldalú fejlődésére vonatkoznak. Az egyik legfontosabb feladatként jelöli meg a program a kommunizmusra való átmenet időszakában — az emberi személyiség sokoldalú és harmonikus fejlesztését, amelyet a szellemi gazdagság, az erkölcsi tisztaság és a fizikai tökéletesség jellemez. Ennek legfőbb feltételei már létrejöttek, a többiek pedig sikeresen alakulnak.

Amikor a program rámutat a feladatokra és a társadalom valamennyi tagja már meglevő és még létrehozandó reális fejlődési feltételeire, harcba hív az individualizmus és az egoizmus mindenfajta megnyilvánulása mint a múlt maradványai és a burzsoá nézetek és szokások megnyilvánulásai ellen.

A szovjet társadalom valamennyi tagja sokoldalú fejlődési követelményének van alárendelve a népművelés egész rendszere is, az általánosan kötelező középfokú képzés megvalósítása, az iskoláskort még el nem ért és az iskoláskorú gyermekek társadalmi nevelése, a felső- és a középfokú szakképzés fejlesztése. Hatalmas szerepet játszik az épülő kommunista társadalom valamennyi tagjának sokoldalú fejlesztésében az emberek kulturális fejlődése, az irodalom és a művészet (zene, képzőművészet, film, színház stb.) eredményeinek elsajátítása.

[14] Hruscsov a programról, 232. o.

E hivatásos művészeti formák mellett, amint erre a program rámutat, fontos szerepet kell hogy játsszék a műkedvelő tevékenység is.

Befejezésképpen megjegyezzük, hogy az egész valamennyi eleme sokoldalú fejlődésének a kommunizmus Szovjetunióban való felépítésével azonos törvényszerűségét tükrözi a programnak az a része is, amelyet a szocialista országokkal való együttműködésnek, kapcsolatnak szentel. Nyilvánvaló, hogy a szocialista világrendszer fejlődése is alá kell hogy legyen rendelve az elemei egyenlőtlen és egyenlő fejlődési tendenciái egysége törvényszerűségének, az utóbbi meghatározó szerepe mellett. A program, amikor a szocialista tábor országai fejlődésének kezdeti egyenlőtlen stádiumáról beszél, megvilágítja az egész haladó elemeinek a jelentőségét az egész és valamennyi eleme további fejlődésének szempontjából: „Az az ország, amely elsőként halad a kommunizmus felé, megkönnyíti és meggyorsítja az egész szocialista világrendszer haladását a kommunizmushoz. A Szovjetunió népei, a kommunizmust építve, ismeretlen utakat törnek az egész emberiségnek, saját tapasztalataik alapján ellenőrzik ezeknek az utaknak a helyességét, felderítik a nehézségeket, megkeresik leküzdésük eszközeit, kiválasztják a kommunista építés legjobb formáit és módszereit."[15]

A szocialista országok fejlődésében azonban megjelenik és egyre inkább erősödik egy ezzel ellentétes tendencia is — fejlődésük általános szintjének kiegyenlítődése, a kevésbé fejlett országok felzárkózása a fejlettebbek szintjére, a közöttük meglevő gazdasági és kulturális szakadékok felszámolása —, amely „. . . *megnyitja előttük azt a távlatot, hogy többé-kevésbé egyidejűleg, egyazon történelmi korszakban térjenek át a kommunizmusra*".[16]

A szocialista országok általános gazdasági színvonalának emelkedését és kiegyenlítődését biztosítja mind a szocializmus gazdasági rendszerének magasabbrendűsége, mind pedig ezen országok sokoldalú baráti együttműködése gazdasági, politikai és kulturális téren.

Az SZKP programjának befejező része a párt szerepét vizsgálja a kommunizmus általánosan kibontakozó építésének korszakában. Itt is állandó hangsúlyt kap valamennyi elem sokoldalú fejlődésének meghatározó szerepe az egész fejlődésében. Így például a program rávilágít arra, hogy a nép a kommunizmus építésének döntő ereje, hogy a nép számára épül a kommunizmus és hogy „*a párt a népért van, a nép szolgálatában látja tevékenységének értelmét*".[17]

Magára a pártéletre, a párt szervezeti felépítésére és tevékenységére is olyan feltételek létrehozása a jellemző, amelyek a párt mint egész valamennyi elemének és láncszemének fejlődését biztosítják: „A pártélet törvénye — mondja a program —: a pártélet lenini szabályainak és a kollektív vezetés elvének szigorú, feltétlen megtartása, a pártszervek és funkcionáriusaik felelősségének fokozása a párttagság iránt, minden kommunista aktivitásának és öntevékenységének fokozása, részvételük növelése a párt politikájának kidolgozásában és végrehajtásában, a bírálat és az önbírálat fejlesztése."[18]

A pártéletnek ezek a lenini elvei teljes mértékben tagadják a személyi kultusz bármiféle megnyilvánulását, amely kifejezetten a párt valamennyi elemének és láncszemének sokoldalú fejlődése ellen irányul.

[15] Program, 474. o.
[16] Uo.
[17] Uo., 480. o.
[18] Uo., 478. o.

Abból a célból, hogy következetesen alkalmazzuk az életben a pártélet lenini elveit, az SZKP programja és szervezeti szabályzata speciális intézkedésekről gondoskodik, amelyek szerint bizonyos arányban rendszeresen meg kell újítani a párt valamennyi választott szervének összetételét, csökkenteni kell a fizetett pártapparátust társadalmi aktivisták bevonásával, erőteljesen fejleszteni kell a bírálatot és az önbírálatot stb. Nem nehéz meglátni: mindezek az intézkedések közvetlenül arra irányulnak, hogy az aktív pártmunkában a párttagság legszélesebb köreit bevonják.

Befejezésül a program rámutat arra, hogy a kommunizmus világméretű győzelme nem háború útján biztosítható, hanem azon az úton, hogy újabb milliós tömegeket nyerünk meg a kommunizmus eszméinek, minthogy csak a kommunizmus megvalósulása biztosíthatja számukra a sokoldalú fejlődést és a jólétet.

*

Megvizsgáltuk az objektív világban végbemenő fejlődés néhány sajátosságát, s tükröződését az SZKP programjának alapvető tételeiben. Ezek a tételek, amelyek általánosítják a mai társadalom fejlődésének törvényszerűségeit, kétségtelenül megerősítik azt a sajátosságot, hogy a társadalom a maga egészében úgy fejlődik, hogy ez a fejlődés magában foglalja az alapvető elemei egyenlőtlen, egyoldalú és egyenlő fejlődési tendenciáinak harcát, amely harcban, végső soron, a társadalmi egész valamennyi elemének egyenlő és sokoldalú fejlődési tendenciája arat győzelmet. Ez utóbbi megvalósulása a kommunizmus, amely a társadalom fejlődésének legfelsőbb fokát jelenti.

„A kommunizmus — mutat rá a program — azzal teljesíti történelmi küldetését, hogy minden embert megszabadít a társadalmi egyenlőtlenségtől, az elnyomás és a kizsákmányolás minden formájától, a háború borzalmaitól, és meghozza a földkerekség minden népének a *Békét, a Munkát, a Szabadságot, az Egyenlőséget, a Testvériséget és a Boldogságot.*"[19]

A kommunizmust építve tehát egyszersmind az objektív világban végbemenő fejlődés legfontosabb törvényszerűségét is realizáljuk.

[19] Uo., 357. o.

ПРОГРАММА КПСС И НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ, ПРОИСХОДЯЩЕГО В ОБЪЕКТИВНОМ МИРЕ

В. И. Свидерский

Всякое явление как целое представляет собой определенную совокупность элементов, процессов, материальных связей, объединенных определенной структурой, обусловленной данным явлением, и определенным способом связей и отношений. Обыкновенно наблюдается закономерность, что в начале развитие осуществляется не фронтально во всех своих элементах, а только в одной части элементов, и затем последуют остальные элементы явления. В общем и целом выявляется все данное явление как целое, как противоречивое единство одностороннего и многостороннего развития элементов.

Анализируя программу КПСС автор статьи указывает на то, что в современных империалистических обществах одни элементы развиваются за счет других, прежде всего за счет самого человека, а при коммунизме все элементы общества как целого развиваются более или менее одинаково, при чем и создается возможность, между прочим, для всестороннего развертывания личности человека.

THE PROGRAMME OF THE CPSU AND SOME CHARACTERISTICS OF THE DEVELOPMENT TAKING PLACE IN THE OBJECTIVE WORLD

V. I. Swiderskij

Every phenomenon as a whole, constitutes a certain complex of elements, processes, material relations, united with a structure determined by the given phenomenon: with a definite mode of connections and relations. It may be observed as a law that, at the beginning, development does not take place frontally in all the elements of the given entirety, but in a group of these elements, which is subsequently followed by the other elements of the phenomenon. In its entirety, the given phenomenon as a whole appears as the contradictory unity of the one-sided and many-sided development of the elements.

Analysing the Programme of the CPSU, the article shows that in contemporary imperialist societies, certain elements develop to the detriment of others, — in the first place to that of man, — while in communism all the elements of society as a whole develop more or less uniformly, allowing, among others, the many-sided development of human personality.

Axiómák és modellek szerepe a fizikai megismerésben

GYARMATI ISTVÁN és SÁNDOR JÁNOS

Bevezetés

Az egzakt természettudományok és különösen a fizika újabbkori fejlődésére az alábbiak a legjellemzőbbek:

1. A fejlett technikával dolgozó kísérletezők viszonylag rövid idő alatt az anyagnak és a fizikai jelenségeknek nagyszámú és az eddig ismert sajátságoktól nagymértékben eltérő, ezeknek ellentmondó, sokszor teljes meglepetésként ható tulajdonságait ismerik fel.

2. Az egyes tudományágak fogalmai és tételei egyre elvontabbakká válnak, valamint egyes fogalmak és törvények más tudományágakban is felhasználást nyernek. Így a fogalmak és törvények tartalma, illetve terjedelme rövid idő alatt olyan nagymértékű változást szenved, amelyet némelykor jogosan lehet forradalmi változásnak nevezni.

3. A természet sokrétű, de szervesen összefüggő tulajdonságainak egyre alaposabb feltárása az egyes tudományágak nagyfokú differenciálódásához vezet.

A fenti három pontban felsorolt, a természettudományra jellemző sajátságok az emberi megismerés fejlődésének következményei. Az ember mélyebbre hatol az objektív valóság megismerésében, ami szükségessé teszi a régi elméletek felülvizsgálatát, a hagyományos fogalmak új értelmezését, és a nagy mennyiségű anyag gazdagsága specializálódásra kényszerít.

A felsorolt három, egymással szoros kapcsolatban álló tényező jellemző minden természettudományra, mégis a fizikában mutatkozik a legplasztikusabban. Így az ellentmondások itt a legérettebbek, és minden bizonnyal itt oldhatók meg a leghamarabb. Tanulmányunkban kizárólag a fizikán belül felmerülő kérdésekkel foglalkozunk, bár azok legtöbbje — mutatis mutandis — más természettudományok problémáira is vonatkoztatható.

Azok a nehézségek, amelyek a felsorolt okokból erednek, egyaránt hatnak a tudományos kutatás és az oktatás területén. A fő nehézség abban áll, hogy a kutató fizikusok, de a fizikát magasabb szinten oktatók is, csak a fizika egy-egy vagy kevés számú fejezetének fejlődésével képesek lépést tartani; míg más részeknek az ismeretében elmaradnak — legalábbis a modern eredményeknek megfelelő szinttől. Az elmaradást főleg az okozza, hogy a felsorolt tényezők szerteágazó területeken és igen rövid idő alatt hatnak.

Az elmaradás a részletekben persze természetes és önmagában véve nem is káros. Károssá csak akkor válik, ha az alapvető fogalmak és törvények értelmezésében nyilvánul meg, illetve ha a fogalmak és a törvények régi tartalmához való merev ragaszkodásban jelentkezik. Mindkét tényező fellépése

komoly hibákhoz vezethet a kutatásban, oktatásban; gátat emelhet az egyén helyes világnézetének kialakítása, illetve a már kialakult dialektikus materialista világnézet rugalmassága elé.

Ismeretes, hogy a megismerés folyamatában a megfigyelésről, a kísérletről az elméleti meggondolásra és arról ismét a kísérletre, a gyakorlatra térünk át. Bár ezen hármas tagozódás között fennálló viszonyokat számos kitűnő munkában már a marxizmus klasszikusai kimerítően vizsgálták, és a felmerült kérdések a dialektikus materializmus keretén belül teljes megoldást nyertek, mégis az elmélet és gyakorlat kölcsönhatása annyira sokoldalú, hogy annak diszkussziója egy újabb oldalról mindig aktuális és további kutatásokra ösztönző.

A tudományban, különösen pedig a fizikában, kívánatosnak látszik, hogy minden ágát lehetőleg kevés számú és egyszerű kiindulási feltételből, tömören, belső ellentmondások nélkül és elegánsan fejtsük ki. Kívánatos az is, hogy ismereteink a valóságról áttekinthetők legyenek, és az absztrakció foka lemérhető legyen. Azaz ismernünk kell a használt fogalmak és törvények absztrakciójának mértékét, valamint érvényességi határukat is. A kutatás szempontjából pedig különösen ösztönző megvizsgálni, hogy kimerítettük-e az összes lehetőséget, azaz nem hagytuk-e el az elméletnek valamilyen további elképzelhető változatait.

Nyilvánvaló, hogy a felvetett problémák megoldását a fizika fejezeteinek az eddiginél fokozottabb axiomatizálásában és ugyanakkor az elméletek általános modelljeinek a megismerés és a logika szempontjai szerint céltudatos kidolgozásában kell látni. A modellalkotás fontossága annyira nyilvánvaló és oly sokat hangoztatott, hogy ezt még akkor is felesleges részletezni, ha most általános diszciplína modellek tudatos és rendszeres kiépítésére gondolunk.[1]

Kevésbé elismert — vagy legalábbis ritkán hangoztatott — azonban az axiomatizálás fontossága a fizikában, bár a mechanika és különösen a termodinamika esetében éreztük annak termékenyítő hatását. Figyelembe véve az axiomatikus módszer alkalmazásának a fontosságát, továbbá azt, hogy egyesek az axiomatizálást öncélú eljárásnak tartják, szükséges rámutatni már itt arra a hiányosságra, amely akkor lép fel, ha egy tudományágban az axiomatikus módszert egyáltalán nem alkalmazzák.

Az axiomatikus módszer azt jelenti, hogy felismerve a szóban forgó tudományágban használt minden egyes fogalom meghatározásának és minden egyes tétel bizonyításának lehetetlenségét, a fogalmakat és a tételeket alapfogalmakra és alaptételekre vezetjük vissza, amelyek az objektív realitásnak valamilyen mértékű absztrakciói. Ezért abban a tudományos diszciplínában,

[1] Diszciplína modell alatt egy tudományág olyan általános elméleti modelljét értjük, amelyet a való világ bonyolult strukturális és dinamikai viszonyainak egyszerűsítésére abból a célból dolgozunk ki, hogy egy-egy jelenségcsoport törvényeit egyértelműen, kvantitatíven, érvényességi határaikkal együtt megadjuk. Ilyen diszciplína modell például a klasszikus mechanika elméleti modellje, amely a nagy nyugalmi tömegű és kis sebességű testek puszta helyváltozással kapcsolatos állapotváltozásainak a leírását adja. Hasonlóan, a klasszikus termodinamika diszciplína modellje azon egyszerűsített viszonyok között érvényes törvények és kvantitatív kapcsolatok összességét jelenti, amelyet tömören az „egyensúlyi folyamat" paradox fogalma határoz meg. A diszciplína modellek meghatározásának módjaival és körülményeivel a továbbiakban részletesen foglalkozunk. Ügyeljünk arra, hogy valamely tudományág elméleti modelljeként értelmezett diszciplína modellt ne tévesszük össze a modell konkrét hétköznapi fogalmával, amelyről a későbbiekben ugyancsak lesz szó.

amelyben a származtatott fogalmaknak és tételeknek az alapfogalmakhoz és alaptételekhez való viszonya és érvényességi határuk nincsen (legalábbis implicit formában) tisztázva, ott komoly nehézségek állnak fenn egy tudományos igényű egységes elmélet megalkotásában.[2]

Ebben a tanulmányban — ha vázlatosan is — szeretnénk megmutatni az axiomatikus módszer tudatos alkalmazásának előnyeit és egy explicit próbálkozást arra vonatkozóan, hogy az axiomatikát a modellalkotással ismeretelméleti szinten összekapcsoljuk. Pontosabban, szeretnénk megmutatni, hogy a fizikai elméletek akár tudatosan, akár nem, de mindenképpen axiomatikus modellelméletek. Ez annyit jelent, hogy az absztrakciónak egy megfelelően fejlett fokán, egzakt formában az egyes diszciplína modellek tulajdonságai többé-kevésbé mindig egy axiómarendszerrel jellemezhetők. Végül reméljük, hogy az érzéki és értelmi megismerés közötti kapcsolatra néhány ponton sikerül olyan formában rámutatni, ahogy az a materialista ismeretelméletnek megfelel, de ahogy azt ez ideig kevéssé vizsgálták. Mindenekelőtt az axiómáknak az elméletekben való szükségességét mutatjuk be, majd az axióma fogalmával kapcsolatos filozófiai problémákat vázoljuk.

1. *Az axiómák szerepe az elméletben*[3]

Formális logikai szempontból minden tudomány bizonyos fogalmak, rájuk vonatkozó ítéletek és ezekből meghatározott módszerekkel levonható következtetések rendszere. A fogalom, az ítélet és a következtetés a gondolkodás alapformái. A tudományos módszer pedig olyan általános eljárás, amely a gondolkodás alapformái között kapcsolatokat állapít meg, és a tudomány céljainak megfelelően mozgásba hozza a fogalmakat. A fogalmak mozgása a valóság mozgását tükrözi vissza. Minden tudomány — így minden természettudomány is — módszer és elmélet egysége, de nem azonossága. A módszer a gondolkodás alapformáinak rendezett menete és összefüggése mint mozgás. A valóság egy meghatározott területével foglalkozó tudomány elmélete pedig az illető terület objektív viszonyait tükröző fogalmak, ítéletek és következtetések tartalmi összefüggése.

Minden tudomány alapvető problémája, hogy az elméletét felépítő fogalmai és tételei milyen mértékben, milyen fokon igazak, vagyis mennyire jó közelítései az objektív valóságnak. Egy fejlettebb tudományágban — amely analitikus és talán szintetikus ítéletek levonására is képes — a fogalmakat formálisan definíció útján értelmezzük; a tételek, törvények formális igazolása pedig deduktív úton történik. Egy fogalom formális definíciója egyenértékű a fogalom tartalmának — tehát a fogalom lényeges ismertetőjegyeinek — és terjedelmének, azaz más fogalmakhoz való viszonyának a pontos megadásával. Tehát egy fogalom definiálása más fogalmak, egy tétel igazolása más tételek ismeretét igényli. Így ha minden fogalmat definiálni és minden tételt deduktív úton igazolni akarunk, akkor vagy egy végtelen fogalom- és tételsorozathoz

[2] Mint a későbbiekből nyilvánvalóvá válik, voltaképpen nem létezik egyetlen olyan tudományág sem, amely az axiomatikus módszer elemeinek legalábbis burkolt alkalmazását nélkülözné. Sőt, nem nélkülözhetik e módszert a nem tudományos nézetek olyan tárházai sem, mint a vallások különféle változatai, amelyekben Isten, Buddha stb. létezésének állítása a formális logika szerint alaptétel, „axióma".

[3] Az axiomatikus módszer szerepét a matematikában részletesen elemzi A. N. Kolmogorov, Nagy Szovjet Enciklopédia, 1. köt. 613. o. (oroszul).

jutunk, vagy visszatérünk egy már előzőleg előfordult alapelemhez, és így a circulus vitiosus hibájába esünk.[4] A felmerült nehézség kiküszöbölése céljából minden tudományágban ki kell választani egyes fogalmakat és tételeket, amelyeket helyeseknek fogadunk el minden definíció és dedukció nélkül. Ezek a fogalmak és tételek az illető diszciplína alapfogalmai és alaptételei lesznek. Az alapfogalmakra vonatkozó alaptételek az axiómák, az alaptételek rendszere pedig a szóban forgó diszciplína axiómarendszerét alkotja.

Már Arisztotelész tudta, hogy: „Minden tudománynak bizonyításon kell alapulnia, de a közvetlen alaptételek tudása nem bizonyítható."[5] Azonnal felmerül azonban egy kérdés: ha az alapfogalmak és az axiómák helyessége egy adott tudományág keretén belül nem igazolható, akkor mégis milyen fokon és milyen ismérvek alapján tartjuk azokat igazaknak?

A racionalista ismeretelmélet szerint az alapfogalmak és az axiómák tudatunkban eleve adva vannak, és helyességük ismérve a közvetlen evidencia. A formális logika a matematika segítségével olyan módon igyekszik ezt a kérdést megoldani, hogy minden diszciplína axiómarendszerétől bizonyos követelmények teljesülését kívánja meg. Ezek a követelmények, amelyek a matematikai logikából ismeretesek a legtisztább formában, egy axiómarendszerre a teljesség, az ellentmondásmentesség és a függetlenség egzisztenciáját kívánják meg. Azzal a kérdéssel, hogy ezen követelményeknek egy axiómarendszerre való teljesülését miként lehet, illetve lehetséges-e egyáltalán megállapítani, most nem foglalkozunk. Megemlítjük azonban, hogy egy olyan — látszatra domináns mértékben — deduktív tudományban is, mint a matematika, a teljességre vonatkozóan csak negatív, a másik két követelményre pedig csak néhány egyszerűbb esetben tudunk pozitív választ adni.[6] Ezek után joggal

[4] A formális logika valamely fogalom meghatározásának három főbb módját ismeri: a genetikus, a nominális és a reális vagy tárgyi definíciót. Bár az egzakt természettudományokban mindhárom meghatározási mód elterjedt, az első kettő általában nem kielégítő, és a tárgyi meghatározást is — rendszerint a fogalmakat reprezentáló mennyiségek segítségével — szigorú kvantitatív összefüggések alakjában használják. A kvantitatív definíciók mellett ezekben a tudományokban általában csak az „elsődleges terminusok" — például „mindegyik", „összes", „létezik", „nem", „és", „vagy", „akkor, ha", „csak akkor", „akkor és csak akkor" stb. — játszanak fontosabb szerepet. Ezért az egzakt tudományokban legtöbbször jól követhető az az út, amely egy új fogalom definíciójához vezet, és ennek kapcsán a fent mondottak aránylag gyorsan igazolhatók.

[5] Analytica posteriora 1. könyv. 3. fej.

[6] Egy axiómarendszer teljességére, ellentmondásmentességére és függetlenségére vonatkozó matematikai logikai természetű vizsgálatok ismertetésével nem foglalkozhatunk. Részletes elemzésük már azért sem indokolt, mivel egy axiómarendszer helyességének nem ezek a követelmények az igazi kritériumai. Jelentőségük csak a formális logika keretein belül mozog. Megemlítjük azonban, hogy különösen az axiómarendszerek teljességére vonatkozó vizsgálatok igen bonyolultak, mivel magának a teljesség fogalmának több egymással nem egyenértékű megfogalmazása lehetséges (monomorfizmus, izomorfizmus, kategoricitás). Másrészt a három követelmény nyilvánvalóan nem azonos súllyal jön tekintetbe egy axiómarendszer formállogikai helyességének megítélésénél sem. Ugyanis egy axiómarendszer axiómáinak egymástól függő vagy független volta az axiómarendszer tartalmának értékét nyilvánvalóan nem érinti. Baj ugyanis nem származik abból, ha egy axiómarendszer egyes axiómái feleslegesek, tehát ha az formállogikailag túlhatározott. A függetlenség kérdése így, még a formális logikát tekintve is, inkább „esztétikai" probléma, melynek megoldására bár törekszünk, ámde ha egy axiómarendszer ilyen „kozmetikálása" túl sok fáradsággal jár — legalábbis kezdetben — lemondunk róla. Ez a helyzet a fizika egyes diszciplínáinak (klasszikus mechanika, termodinamika) eddig kidolgozott axiómarendszereiben. Indokolatlan tehát az axiómatikus módszertől való idegenkedés csak azért, mert kezdetben nem sikerül valamely diszciplínában *csak* független axiómákból álló rendszert megalkotni. Például Newton második

merül fel a kérdés, hogy pozitív válaszok általában lehetségesek-e, illetve van-e értelme egyáltalán az axiomatizálásnak?

A matematikai diszciplínák fejlődéstörténete alapján a felvetett problémára a dialektikus materializmus válasza a következő: Az a tény, hogy gondolkodásunk menetében bizonyos tételeket mint kiindulási pontokat axiómáknak tartunk, azoknak a tudományoknak jellemző sajátsága, amelyekben a tételek kifejtésének deduktív módszere komoly szerephez jut. Ez a helyzet a matematikában már hosszabb idő óta, és ez a tendencia megvan a nagymértékben differenciálódott és absztrakttá vált elméleti fizikában is. Az axiomatikus módszer alkalmazására tehát a fizikában is szükség van. De a matematika és még közvetlenebbül a fizika fogalmai és tételei az objektíve létező materiális világra vonatkoznak. Így a fent említett formális logikai követelmények kielégítésére — mint egy lehetséges kontrollra — bár szükség lehet, mégis a tudományok fogalmai és tételei az ismeretelmélet szempontjából csak akkor lehetnek helyesek, ha a valóságos világra vonatkoznak, azaz az objektív valóság részleteit és viszonyait bizonyos közelítésben helyesen tükrözik. Az alapfogalmaknak és az axiómáknak mint az objektív valóság visszatükröződéseinek felfogása azonban azt jelenti, hogy az axiómák a világ vizsgálatának általános eredményei, tehát nem kiindulópontok, hanem lezáró következmények. A dialektikus materializmus szerint az axiómák nem a priori eredetűek, és nem is a természetben eleve elrendelt harmóniát kifejező megállapítások, hanem az objektíve létező valóság vizsgálatának olyan termékei, amelyek logikai indukció során a gyakorlat folytonos ellenőrzése mellett jöttek létre. Az axiómák tehát a tapasztalat eredményeinek történeti és logikai általánosítása útján jöttek létre.[7] Így tehát csak a deduktív módszerekkel dolgozó logikai gondolkodás számára kiindulópontok, és őket bizonyítani annyi, mint eredetüket kimutatni. A dialektikus materializmus módszerének tudatos alkalmazásával az axiómák eredetének gyökerei kimutathatók; azok tartalmában, terjedelmében, valamint érvényességi határaiban az idők folyamán bekövetkező változásból pedig megállapítható, hogy egy tudományág alaptételei az indukció és a dedukció szakadatlan kölcsönhatása során, a gyakorlat állandó ellenőrzése mellett alakulnak és fejlődnek.

Egyetlen tudományos diszciplínának és így a fizika egyetlen ágának az axiómáit sem lehet dogmákként kezelni és megismerésüket intuíció vagy szubjektív felismerés eredményének tekinteni. Így az axiómák érvényességének az alapja sem az egyszerűségükből folyó közvetlen szubjektív evidencia — annál is inkább, mert a segítségükkel bebizonyítható tételek között gyakran előfordulnak olyanok, melyek „nyilvánvalóbbak", mint maguk az axiómák —, hanem az, hogy egyeznek a valóságra vonatkozó egyéb ismereteinkkel, a gyakorlattal.

és harmadik axiómája nyilvánvalóan nem független, ez azonban értéküket nem befolyásolja, viszont lehetővé teszi az elmélet tételeinek gyors és szabatos kifejtését. A legfontosabb *formállogikai* követelmény egy axiómarendszerrel kapcsolatban az ellentmondásmentesség követelménye, amelyet egy modellelméleten belül (lásd később) be kell tartani. A későbbiekben látni fogjuk, hogy az axiómák érvényességének nem a formállogikai ellentmondásmentesség a legfőbb kritériuma, hanem az, hogy egyeznek a valóság meghatározott területére vonatkozó ismeretekkel, a kísérleti tapasztalattal és a gyakorlattal, tehát magával az objektív valósággal.

[7] Lenin az axiómák eredetével kapcsolatban az alábbiakat jegyzi fel: „. . . az ember gyakorlati tevékenységének milliárd és milliárd esetben kellett az emberi tudatot a különböző logikai alakzatok ismétlésére késztetnie, hogy ezeknek axióma jelentőségük lehessen". Lenin: Filozófiai füzetek. 166. o. Szikra, 1954.

2. *Kísérlet és elmélet* [8]

A való világban uralkodó törvényszerűségek egy csoportjának alapelemeihez egy diszciplína axiómarendszerét rendelhetjük hozzá. Ezen törvényszerűségek és az axiómák közti viszony csak tudománytörténeti példák segítségével, a kísérlet és az elmélet kapcsolatán át érthető meg. Megvilágítható továbbá az induktív és a deduktív következtetési módoknak a tapasztalattal — az elmélettel, a gyakorlattal — és a társadalmi szükséglettel való kapcsolatán át is. Feladatunk, hogy megvizsgáljuk a történeti tények és a materialista ismeretelmélet alapján az indukció és a dedukció módszeres eljárásának a fizikai elméletek kialakításában és fejlődésében játszott szerepét, szem előtt tartva a tapasztalat, az absztrakció és a gyakorlat állandó kapcsolatát és kölcsönhatását.

A történelem folyamán többször előfordult, hogy egyes kutatók az induktív, míg mások a deduktív kutatási módszer mindenhatóságát hirdették, és így az empíria, illetve az elmélet primér szerepét hangsúlyozták. Kétségtelen, hogy a fizika történetén végigtekintve, bizonyos időszakokban a kísérletezés van túlsúlyban, míg más korszakokra domináns mértékben az elméleti fejlődés jellemző. Az elméletek fejlődése pedig egyre inkább az elvontabb és általánosabb, a deduktív módszert többet alkalmazó diszciplína-konstrukciók irányába mutat. Ezt a tényt világosan mutatja a geometria, az asztronómia, a fizika, a kémia, sőt a biológia története is. Nem lehet kétséges, hogy az a priori ismeret vagy az eleve elrendelt harmónia lehetőségének a gondolata az euklidészi geometria hosszú időn át tartó változatlanságában és abban a körülményben gyökerezik, hogy az ahhoz vezető induktív út Euklidész előtt nehezen követhető. Másrészt az is jól ismert, hogy a modern természettudomány megalapítói: Bacon, Galilei, Newton és Faraday inkább a rendszeres kísérletezés hívei voltak. Kétségtelen azonban, hogy Euklidész axiómarendszerének felállítása előtt bizonyos megfigyelésekre éppúgy szükség volt, mint ahogy a rendszeres kísérletezés első apostolai és követőik sem mentesültek teljesen az általánosságra való törekvés eszméjétől. Így nyugodtan mondhatjuk, hogy adott korban nőhet vagy csökkenhet a kísérleti, illetve az elméleti vizsgálatok számaránya, és így lényeges mértékben változhat az alkalmazott induktív, illetve deduktív kutatási módszerek relatív mennyiségi viszonya, de lényegében mindkettő minden korban létezik. Történetileg nyilvánvaló, hogy a tapasztalás és az indukció a primer, és csak elegendő empirikus ismeretanyag birtokában jelennek meg a különböző fejlettségi fokú elméletek, amelyeknek elsődleges feladata a felgyülemlett tapasztalati anyag logikus és egységes elvek alapján való rendezése és értelmezése. Ugyancsak nyilvánvaló és szükséges is, hogy az egzaktság megfelelő fokán lehetővé váljék a deduktív, illetve az axiomatikus módszer alkalmazása, amely egzakt, tömör és elegáns formában teszi lehetővé egy tudományág kifejtését, majd a további fejlődés irányába mutató analitikus és, talán, szintetikus ítéletek levonását.

Az elmondottakat a matematika egyes fejezetei (különösen a geometria) axiómarendszereinek a kialakulásával kapcsolatban már sokat vizsgálták, és a részleteket illetően is igazolták. A fizikában az axiomatikus kifejtés klasz-

[8] A kísérlet és az elmélet viszonyának a vizsgálatával a fizikában részletesen foglalkozik Max Born: „Kísérlet és elmélet a fizikában" c. könyvében (Egyetemi Nyomda, Bp., 1947.). Az eredeti mű: Experiment and Theory in Physics (Cambridge, University Press).

szikus és sikerült példája a termodinamika, melynek axiomatikus megalapozása szinte a szemünk előtt játszódott le, és így annak körülményei könnyen követhetők.[9]

A múlt század végén a klasszikus termodinamikát, hasonlóan a klasszikus mechanikához és elektrodinamikához, a fizikusok nagy többsége lényegében befejezettnek hitte. Volt azonban egy lényeges különbség a hőelmélet és, például, az elektromosságtan ilyen befejezettnek vélt tartalmában. Ugyanis a Maxwell-féle elektrodinamika a századfordulóig ismert elektromágneses jelenségeket szinte kivétel nélkül helyesen leírta, ugyanakkor a klasszikus hőelmélet csak egyensúlyi, úgynevezett kvázisztatikus és emiatt reverzibilis folyamatok leírására volt képes, és nem tudott számot adni az időben változó nem-sztatikus és emiatt irreverzibilis folyamatok lefolyásáról. Másrészt ismert tény, hogy a természetben ténylegesen végbemenő makroszkopikus folyamatok mindig irreverzibilisek, és így érthető, hogy az ilyen folyamatok leírását adó elmélet kidolgozása már a múlt században is sürgető volt mind a tudomány, mind pedig az alkalmazások szempontjából.

Bár a múlt század közepe óta számos kísérlet történt egy ténylegesen dinamikus karakterű hőelmélet kidolgozására, amely a termikus folyamatok időbeli lefolyásáról is számot ad és így jogosan nevezhető termodinamikának, mégis egy ilyen elmélet alapjainak a lerakása egészen az 1930-as évekig nem sikerült. (Mivel a klasszikus termodinamikában időbeli változások nem szerepelnek, így ma ezt a diszciplínát termosztatikának nevezzük.) Tekintettel a kérdésnek már a XIX. század végén is időszerű voltára, egyes fizikusok a cél sikeres elérésének a reményében „mindent elkövettek", így nem csodálható, ha a nagy igyekezet következtében számos helytelen fogalom és elmélet született. Csak megemlítjük, hogy egyes kutatók minden alap nélkül éppúgy beszéltek entrópia áramokról, örvényekről és divergenciákról, mintha a termikus jelenségeknél is egy közönséges hidrodinamikai probléma leírásáról lett volna szó. Az ilyen kétségbeesett vizsgálatok a századfordulón az óvatosabb kutatókat fokozott éberségre intették és kényszerítették arra, hogy a klasszikus termodinamika (termosztatika) alapfogalmait és tételeit újra megvizsgálják, és a reverzibilis folyamatok modelljére épülő elmélet érvényességi területét szigorúan körvonalazzák. A hőelmélet alapfogalmainak és tételeinek átvizsgálása és érvényességi határainak megállapítása egy hosszú szűrőfolyamat során valósult meg, és végeredményben az axiomatikus „termosztatika" kiépítéséhez vezetett.[10]

3. *Kísérlet — modell — elmélet*

A fejlettség megfelelő fokán levő és axiomatizálandó diszciplína axiómarendszerének a valóság és az elmélet követelményeit egyidejűen kell kielégítenie, mégpedig úgy, hogy az elméletben csak a valóságtól elvonatkoztatott

[9] Természetesen a fizika valamennyi ágának axiomatikus felépítésére történtek kísérletek, amelyek nem lebecsülendők. De ilyen vizsgálatokat ez ideig legkiterjedtebben a termodinamikában végeztek, ahol az alkalmazott módszer nemcsak az elmélet tiszta és egzakt kifejtéséhez és rendszerezéséhez járult hozzá, hanem jelentős új eredményekhez is vezetett. A. Sommerfeld „Vorlesungen über Thermodynamik und Statistik" (Wiesbaden, 1952) c. könyvének előszavában a termodinamikát az axiomatikusan megszerkesztett tudományok prototípusának nevezi.

[10] Részletesebben lásd: Gyarmati István, A termodinamika „válsága" és egy új elmélet. Fizikai Szemle VI. évf. 6. sz. Budapest, 1956.

fogalmakat használjuk. Előbbi kérdésünk ismételten és konkrétabb formában a következőképpen merül fel: milyen fokú az absztrakció? Az elvonatkoztatott fogalmak milyen általánosságban és milyen mélységben tükrözik a való világ objektumainak tulajdonságait? Az axiómarendszer axiómái és a belőlük folyó tételek a való világ törvényszerűségeinek milyen mértékben hű másolatai? Tehát a megismerés első lépése — a tapasztalattól az elvont gondolkodásig — milyen mértékű absztrakciót kíván meg egy adott elméletben, továbbá az absztrakció foka milyen módon ellenőrizhető az elméletből nyert eredményeknek a konkrét gyakorlatban való alkalmazása során?

Az egyes fogalmaknak és tételeknek a megalkotása tehát azt jelenti, hogy minden tudományágban annak fejlettségi fokától függő mértékű absztrakciót kell végezni. A szóban forgó diszciplína egészére nézve azt is mondhatjuk, hogy a valóságos világ, illetve annak részei, struktúrája és dinamizmusa helyébe többé-kevésbé idealizált képeket, egyszerűbb szerkezeteket kell tenni. Az egyszerűbb struktúrák és mechanizmusok ugyanis a valóságosnál hozzáférhetőbbek a tudományos analízis számára, továbbá adott fejlettségi fokon — amelyet az adott korban a megalkotható fogalmak és tételek egzaktsága szab meg — ezek éppen a megkonstruálhatók.

Az új fogalmak és tételek megalkotásakor, éppúgy mint a már ismerteknek új tartalommal való megtöltésekor, az alapozást mindig a kísérleti oldalról kezdjük el. Ez vonatkozik azokra az esetekre is, amikor ez nem látszik közvetlen módon, mivel a kísérleti oldal elsődlegességét valamely hipotézis eltakarja. A kísérleti fizikus a kutatás gyakorlati tevékenysége során, azaz elsősorban a tudományos kísérletezés alkalmával, egyrészt bizonyítja vagy cáfolja a már korábban megállapított elméleti tételeket, másrészt kísérleti eredményei új fogalmak és tételek, azaz új elméletek forrásává válhatnak. A kísérleti kutató így egy új elmélet megalapozásában műszereivel, érzékszerveivel és értelmével lényegében ugyanazt a folyamatot végzi el, amelyet elméleti kollégája az új fogalmak absztrakciójánál és az új tételek matematikai és logikai eszközökkel való igazolásánál követ. Ha ugyanis a kísérletező az objektív törvényszerűségeket a kísérletekben gyakorlati úton, tárgyi formában, a műszerek és érzékszervei segítségével a lehető legtisztább feltételek mellett és legjellegzetesebb alakjukban igyekszik megállapítani, akkor alapjában ugyanazt a munkát végzi, mint a teoretikus a gondolkodásban. Így már a kísérletező számára is elengedhetetlen, hogy a kísérlet tárgyának egyik vagy másik oldalát minél tisztább formában, zavaró momentumoktól mentesen figyelje meg; továbbá, hogy az egész vizsgált tárgyat és a vele kapcsolatos folyamatokat is valamilyen közelítésben mint egységet tekintse. A kísérlet tehát a kívánt feltételek és körülmények minél egyértelműbb kiválasztásával a vizsgált jelenség egy vagy több lényeges vonásának zavaró hatástól mentes vizsgálatával, így gyakorlati úton készíti elő a talajt a jelenségre vonatkozó fogalmak és ítéletek megalkotása, tehát a logikai absztrakció számára.

A kutatás gyakorlati tevékenysége során felgyülemlett empirikus ismeretanyag, tehát a puszta indukcióval nyert adatok azonban csak igen hiányos és durva jellemzői a valóságos világ bonyolult és sokrétű struktúrájának. Másrészt a puszta adathalmazok, még ha tabellárisan rendezve is vannak, egységesen nem szemlélhetők. Ezért már a kísérletezőnek is szüksége van egy olyan képre, amely összekötő kapocs a reális világ és az általa nyert experimentális adatok, táblázatok, függvénykapcsolatok stb. között. Ez az összekötő kapocs a reális világ és az empirikus ismeretek területei között az absztrak-

cióval nyert és a tudományos elemzés szempontjából csupán a lényeges tulajdonságokat, de azokat egységesen tartalmazó idealizált anyag, test, tér, folyamat; azaz a fizikai modell.

Jól kidolgozott és széles körben felhasználásra kerülő fizikai modellek már a klasszikus fizika diszciplináiból is nagy számban ismeretesek. Nem feladatunk ezek ismertetése, sőt felsorolása sem, mégis emlékeztetnünk kell a klasszikus mechanika anyagi pont, merev test, deformálható test, illetve az utóbbin belül a súrlódásmentes és a súrlódó, az inkompresszibilis és a kompresszibilis folyadékok stb. modelljeire. Hasonló modellszerűségről tanúskodik az elektrodinamika ponttöltése, a töltésrendszer dipólusa és multipólusa, továbbá, más vonatkozásban, a sztatikus, stacionárius, kvázistacionárius stb. terek folyamatmodelljei, és ilyen a hatalmas gyakorlati jelentőségű optikai modell: a geometriai optika speciális modellje. Végül említsük meg a modern területek néhány modelljét, az atom héjmodelljét, az atommag héj- és cseppmodelljét vagy a cseppfolyós hélium Landau- és Gorter-féle kétfolyadékos modelljét, amelyek nélkül az említett területeken semmiféle elméletről nem beszélhetnénk.[11]

A helyes modellválasztás jelentőségét azok a tudománytörténeti adatok igazolják a legmeggyőzőbben, amelyek mutatják, hogy a fizika fejezetei közül azok váltak elsőnek fejletté, és fogalmaikat tekintve egzakttá, amelyek egységes, sokszor szemléletes, de mindenekelőtt egyértelmű feltételekkel meghatározható olyan modellekkel rendelkeztek, amelyek leírása kvantitatíven is véghezvihető volt. A bonyolult és sokrétű világ szukcesszív és approximatív jellegű megismerése az egyszerűbb és idealizáltabb modellek megalkotásában, majd az empíriával kompatibilis, sőt az újabb empirikus tényekre mint alapforrásokra támaszkodó bonyolultabb és a való világ viszonyait pontosabban tükröző modellek felállításában áll.

A felsorolt példákban az absztrakciót és a modellválasztásban nélkülözhetetlen egyszerűsítést (a sztatikus, stacionárius, kvázistacionárius elektromos terek kivételével) főleg a természet strukturális viszonyaival kapcsolatban említettük. A kivételek azonban mutatják, hogy az absztrakció és az egyszerűsítés, a természeti jelenségek bonyolult lefolyási menete miatt, rendkívül fontos az egyes folyamatok szemléleti és leírási módjában is. Az elmondottak alapján, egy teljes diszciplína modellt tekintve, strukturális és dinamikai (vagy folyamat) modelleket kell megkülönböztetnünk. Minthogy a strukturális modellek sajátságai könnyebben szemlélhetők és jól ismertek, itt csak a dinamikai modellek néhány érdekes vonatkozását részletezzük.

A dinamikai modellek közül kétségtelenül az egyensúly rendkívül absztrakt modellje a legegyszerűbb. Ennél valamivel bonyolultabb a kvázisztatikus folyamatok modellje, amely egyensúlyi állapotokban levő rendszerek közötti virtuális vagy reverzibilis folyamatok lehetőségére mint ideális határesetre épít. Még bonyolultabb a stacionárius folyamatok dinamikai modellje. Ez a modell, az egyensúlyi állapothoz hasonlóan, a stacionárius rendszer állapotának időbeli állandóságára épít, bár az időbeli állandóság stacionárius esetben csak a rendszer környezetének segítségével, annak figyelembevételével és megfelelő paramétereinek a kívánalmak szerint előírt

[11] Az itt felsorolt modellek nyilvánvalóan diszciplína modellek, mivel rájuk egy tudományág egésze vagy legalábbis valamely szervesen összefüggő része épül.

értékeken való tartásával érhető el. Még bonyolultabb és emiatt némely esetben egyértelműen nem is definiálható folyamatmodellek a kvázistacionárius folyamatok és a turbulens jelenségek elméleti modelljei.

Ha szemlét tartunk a fizika fejezetei fölött, akkor azt látjuk, hogy a klasszikus mechanika és elektrodinamika elsősorban az anyag strukturális felépítettségére vonatkozó modellek helyes megválasztásának köszönheti gyors fejlődését és széleskörű alkalmazhatóságát. Viszont éppen a modellek sajátságai szabnak határt az elméletnek a modell keretein kívül eső, azaz még szélesebb körben való alkalmazásának. A mechanikával és az elektrodinamikával ellentétben a klasszikus termodinamika elsősorban nem strukturális, hanem dinamikai jellegű modellel rendelkező elméletnek tekinthető. Ez az elmélet a folyamatok dinamizmusának a rendkívül nagyfokú egyszerűsítését használja akkor, amikor a kvázisztatikus (reverzibilis) folyamatok egyensúlyi modelljére épít. Fenomenologikus elméletekről lévén szó, ezek kialakulása világosan mutatja azt is, hogy durva strukturális modelleket nagy számban akkor alkalmazunk, amikor a dinamikai viszonyok relatíve könnyen áttekinthetők, sőt esetleg szemlélhetők is. Ez a helyzet az egyszerűbb mozgásformák esetében is, azaz például a mechanikában. Ez azért van így, mert ilyen esetekben a szigorú belső (molekuláris) struktúra teljesen figyelmen kívül hagyható, és így egy megfelelő közelítésben helyes fenomenologikus leírás csupán a durva makrostrukturális modell kiépítését kívánja meg.

Más a helyzet a bonyolultabb mozgásformával foglalkozó termodinamikában. Ebben az elméletben a belső finom struktúra már nem hagyható teljesen figyelmen kívül. Valóban, azt még a legegyszerűbb jelenségeknél is (például párolgásnál), legalább egzisztenciálisan figyelembe kell venni ahhoz, hogy a jelenségeket fizikailag értelmezhessük. Ilyenkor a mikrostruktúra egy durva struktúrájú makromodellel már nem helyettesíthető. Ennek oka az, hogy a termodinamikai folyamatok makroszkopikus dinamizmusa, ha átlagosan és így „kisimítva" is, de döntő mértékben a belső molekuláris struktúrától és ezen mikrostuktúra időbeli változásától függ. Így megérthető, hogy a fenomenologikus termodinamika elméleteiben miért kellett elsősorban a dinamikai viszonyokat egyszerűsíteni, azaz kezdetben az elmélet kidolgozásakor miért lehetett csak a legegyszerűbb dinamikai modellre, az egyensúly modelljére elméletet építeni. A mondottak alapján az a kérdés is megválaszolható, hogy miért nehéz a termodinamikában a folyamatok tényleges dinamikáját figyelembe venni. Másrészt nyilvánvaló, hogy miért éppen a termodinamika kívánta először meg a belső finom struktúrát figyelembe vevő kinetikus és statisztikus elméletek kiépítését.

A kísérlet, modell és elmélet viszonyával kapcsolatban összefoglalásként az alábbiakat mondhatjuk. Az empirikus anyag elrendezése, kiértékelése és a valósághoz való viszonyítása strukturális és dinamikai szempontból egyaránt olyan modellek kiépítését kívánja meg, amelyekben ezek a viszonyok kvalitatíve és kvantitatíve egyaránt jól kifejezhetők. Az egyes fizikai diszciplínákban ezek sajátos problémáitól függően, strukturális és dinamikai modellek vannak. Ilyen modellekre már a kísérleti kutatónak is feltétlenül szüksége van egzakt, jól definiált, de lehetőleg egyszerű formában. Az experimentátor azonban a legtöbb esetben nem is juthat lényegesen tovább az absztrakcióban az egzakt modellnél és az ezt leíró legalapvetőbb tulajdonságok ismereténél. Az elmélet részletes kiépítése egy meghatározott modell alapján elméleti

kollégájára vár, akinek viszont experimentális ismeretei általában nem haladják meg a szóban forgó modell karakterisztikus tulajdonságaira és ezen tulajdonságok létezésének feltételeire vonatkozó adatok és kapcsolatok ismeretét. Ez a munkamegosztás a kísérleti és az elméleti fizikusok között célszerű, sőt egyre inkább szükséges is, másrészt az elmúlt évtizedek tapasztalatai alapján gyümölcsöző. Ismeretes a fizikai idealisták azon törekvése, hogy ezt a munkamegosztást felhasználva, az elméleti vizsgálatokat szembeállítsák a kísérleti tényekkel. Gondoljunk a Stark és Lénárd vezetése alatt Németországban elburjánzott és a kísérleti kutatás mindenhatóságát hirdető irányzat híveire, akik az elméletet mint „zsidó találmányt" elvetették, a kísérletet pedig a természetkutatás egyetlen igaz és magasrendű „árja" módszereként emlegették. Más oldalról Eddington és Milne hangzatos kijelentéseikben a kísérlet teljesen terméketlen voltát hangsúlyozták, mivel nézetük szerint a matematikában és a filozófiában (értsd idealista filozófia) jártas kutatók előtt a természettörvények minden kísérlet nélkül is nyilvánvalók. Valójában a helyzet az, hogy az elméleti fizikus a kísérleti fizikus megfigyeléseire ugyanúgy támaszkodik, mintha a kísérletet maga végezte volna el. Fordítva, a kísérleti fizikus éppúgy támaszkodik teoretikus kollégája elméleti eredményeire, mintha ezeket maga érte volna el. A támaszpont, amelyen mindkét fél ismeretei nyugszanak, az egzakt fizikai modell.

Az elmondottak a dialektikus materializmus ismeretelmélete számára azzal az eredménnyel járnak, hogy a kísérlet és az elmélet viszonyában, a kettő között lényeges helyet foglal el a fizikai modell, amely a kísérleti eredményeket összesíti, rendezi és egységes, kvantitatíve is leírható képbe foglalja. Ez az egységes kép, a fizikai modell az a váz, amelyet az experimentátor és a teoretikus közösen hoz létre abból a célból, hogy azt az utóbbi fogalmaival és tételeivel az ismeretek megfelelő szintjén felruházva, arra a megfelelő tudományág elméletét felépítse. A megismerési folyamat első szakaszában, amely a tapasztalattól az elvont gondolkodásig, a lényegtől a mélyebben fekvő lényegig vezet, ilyen módon egy „közbülső fokot", a fizikai modellt kell iktatni mint első és egységes lényeget, szem előtt tartva, hogy a modell maga is az absztrakció során jön létre.

4. *Modellelmélet és axiomatika*

Az előzőekben láttuk, hogy egy fizikai modell a való világ strukturális és dinamikai viszonyait — döntő mértékben általában csak az egyiket — tükrözi vissza. Röviden: a komplett fizikai modell a való világ strukturális és dinamikai viszonyainak az eredetinél durvább reprezentánsa. Az 1. és 2. pontokban megbeszéltük, hogy az alapfogalmak és az alaptételek valamely axiómarendszerének megfelelő elmélet összes fogalmai és tételei csak akkor lehetnek valamilyen közelítésben is helyesek, ha a valóságból vonatkoztatjuk el őket, és így azok a valóságot tükrözik. Egy adott fejlettségi fokon álló elmélet modelljének helyes megalkotása így annak a problémának felel meg, hogy az objektív valóságból absztrahált alapfogalmak és alaptételek mikor és hogyan gyúrhatók komplex egységgé egy tudományág elméletének modellje számára. — Más szavakkal: az absztrakciónak és az egzaktságnak egy elért fokán az alapfogalmakra vonatkozó axiómarendszer milyen módon definiál és határol el egy empirikusan ellenőrizhető modellelméletet? Fordítva, egy

fizikai modellelmélet alaptulajdonságai milyen axiómarendszerrel elégíthetők ki?[12]

Valamely fizikai modellnek axiómarendszerrel való reprezentációja, azaz a szemléletességnek az egzaktsággal való szintézise, egy axiomatikus modellelmélet kiépítéséhez vezet. Ebben a szintézisben az objektív valóság egy közelítő másának sajátságait és az ehhez igazodó elmélet alapfogalmainak és alaptételeinek követelményeit kell egyidejűen kielégíteni. Az objektív valóság és egy adott modellre szabott elmélet követelményeit egyidejűen csak úgy elégíthetjük ki helyesen, ha elméletben a valóság empirikus ismeretanyagából absztrahált olyan fogalmakat használunk csak, amelyeknek tartalma és terjedelme a leírás vázául szolgáló diszciplína modelljének pontosan megfelel. Ebben a felfogásban azt is mondhatjuk, hogy egy modellelméletet egzakte éppen a modell lényeges tulajdonságait kifejező, azt megszabó axiómarendszerrel definiálhatunk.[13] Az ilyen definíciót rekurzívnak kell tekintenünk abban az értelemben, hogy a modell alaptulajdonságait kifejező axiómarendszer alapfogalmait és alaptételeit az axiómák segítségével egyidejűen ugyancsak definiáljuk. Természetesen, a kérdéses diszciplínát nem szakíthatjuk ki abból a fejlődési folyamatból, amelynek eredményeként az adott kornak megfelelő formában létrejött. Ha ezt tennénk, akkor tautológiához jutnánk. Tehát egy diszciplína axiomatikus modellelméletéhez hosszú fejlődés vezet, a fejlesztésben alkalmazott módszer pedig a szukcesszív approximáció. Ez a módszer tiszta és kvantitatív formában a matematikából ismert, és egyik tudatos alkalmazása például a magasabbfokú algebrai egyenletek ismeretlenjeinek közelítő, de tetszőleges pontosságú meghatározására szolgál. A megismerés folyamatában való szerepét a következőkben világítjuk meg.

Egy új tudományág születésekor a kísérletező kutató és a gondolkodó emberi elme kezdetben, minden előzmény nélkül, általában csak csekély számú kísérleti adat birtokában képtelen felismerni egy bizonyos problémakör összes lényeges tényeit és összefüggéseit. Így először egy primitív modellből, egy egyszerű elméletből indul ki, amelyben még nagyon sok a szubjektív vonás és a hipotetikus elem. Ha ilyen modellképek alapján értelmezzük a megfigyeléseket, ellentmondások merülnek fel. Az ellentmondások csak úgy oldhatók fel, hogy a kiindulási alapot, az eredeti modellt, valamint az ennek tulajdonságait meghatározó alapfogalmakat és alaptételeket, azaz a diszciplína axiómarendszerét módosítjuk. Így a modell és axiómarendszere a

[12] Az axiómarendszerrel definiált diszciplína modellre épülő elméletét a továbbiakban modellelméletnek nevezzük. Természetesen modellelméletről akkor is beszélhetünk, ha az elmélet alapjait képező tudományág modellje axiomatikusan nincs rögzítve. Ez a helyzet a kevésbé egzakt tudományokban, például a biológiában, bár ez a tudomány is kétségtelenül határozott elméleti modellel — sőt többel is — rendelkezik. A biológia elméleti modelljei azonban manapság inkább csak kvalitatíve definiáltak. Így, bár beszélhetünk biológiai modellelméletekről, ezek nem kvantitatívek; és emiatt sajnos, általában nem is egyértelműek. Ezért lényegesen különböznek a kvantitatív módon axiomatizálható tudományok modellelméleteitől.

[13] Érdemes megemlíteni, hogy egyes matematikai tudományágakban a rendkívül nagyfokú absztrakció miatt a modell szerepe háttérbe szorul, esetleg látszatra el is tűnik. Ez a helyzet például a valós számok elméletében, amelyben az elmélet axiómarendszere úgy tekinthető, mint a valós számok rendszerének közvetlen definíciója. Hasonlóan: a csoportelmélet axiómarendszere nem más, mint a csoport fogalmának közvetlen definíciója, közbülső modell nélkül. Ezen matematikai diszciplínák ilyen kivételes helyzete a matematika sajátos jellegéből és abból a körülményből adódik, hogy a matematika kapcsolata a reális világgal sokkal közvetettebb, mint a fizikáé.

tapasztalattal való sorozatos összevetés által állandóan javul és fejlődik. Tökéletesedik ezzel a modell és az axiómarendszerére épülő elmélet is. Az axiomatikus modellelmélet alapján világosan látható, hogy egy axiomatikus rendszer megalkotása semmi esetre sem jelenti a tudományos kutatás végét. Bármennyire helyes ugyanis egy axiómarendszer, és bármennyire kifogástalan is logikailag, szigorúan sohasem a való világra, hanem annak csak egy többé-kevésbé közelítő tükörképére — a modellre vonatkozik. Egy axiómarendszer tehát ismeretelméletileg nemcsak azért nem lehet kifogástalan, mert pusztán formállogikailag sem lehet az, hanem elsősorban azért nem, mert egy-egy approximációs sor konvergencia-határaként előálló axiómarendszerrel meghatározott modellelmélet törvényei a valóságos világ objektív törvényszerűségeinek csak többé-kevésbé hű tükörképei. Így nyilvánvaló az axiómák relatív jellege is, mivel azok az ismeretek történelmi fejlődésének minden lépcsőfokán kifejezik azt a határt, amelyet az ismereteinket egységesen és általánosan reprezentáló modellelméletek az objektív valóság leírásának közelítése során elértek.

5. *Elmélet — modell — gyakorlat*

A 3. pontban arra az eredményre jutottunk, hogy a megismerésnek a tapasztalattól az elvont gondolkodáshoz vezető folyamatában a tapasztalat és az elmélet közé mintegy „közbülső lépcsőfokként", első és egységesen szemlélhető lényegként a modellt kell helyezni. A modell az absztrakció folyamatában olyan összekötő kapocs, amelyet a tapasztalat segítségével a kísérletező és az elméleti kutató közösen hoz létre, s amely alapra az utóbbi az alaptételek rendszerének megállapítása után a teljes elméletet felépíti. Szemléletesen azt mondhatjuk, hogy az elméleti kutató a modell alapján áll, és onnan felfelé, az egyre elvontabb elméleti konstrukciók részletei felé irányítja a figyelmét, esetleg magának a modellnek a tökéletesítésén fáradozik. A kísérletező számára viszont legtöbbször az elméleti modell jól definiált vázának ismerete már elegendő és kielégítő is ahhoz, hogy a kísérleti adatokat értelmezze és rendszerbe foglalja, másrészt az elmélet fejlődését egzakt módon kövesse, anélkül, hogy annak részleteivel foglalkoznék.[14]

Amikor egy elvont tudományág fogalmai és törvényei alapján valamilyen folyamatot megfelelő berendezésekkel tudatosan akarunk előidézni, akkor az elméletet alkalmazzuk a gyakorlatban. Az elmélet fogalmainak és tételei-

[14] A vázoltak alapján fontos következtetések vonhatók le a fizika oktatásával kapcsolatban is. Az alsóbbfokú oktatásnak ugyanis mindig olyannak kell lennie, hogy induktív úton eljusson a megfelelő diszciplínák egységes elméleti modelljeinek kifejtéséig, azok lényegének és összefüggéseinek lehető legtisztább vázolásáig. Így a felsőbbfokú oktatás szilárd alapokra támaszkodhat, amelyeknek esetleges további bővítésével hozzáláthat, kezdetben persze csak induktív úton, a modellre épülő elmélet teljes kifejtéséhez. Sajnos, a gyakorlatban sokszor előfordul, hogy az egyetemi hallgatók nem jutnak el kísérleti fizikai tanulmányaik során valamely tudományág elméleti modelljének tiszta megértéséhez. Így, például, aki kísérleti fizikai stúdiumok alatt nem tudja élesen megkülönböztetni a geometriai optika és a hullámoptika elméleti modellje közötti különbséget, annak azt elméleti tanulmányai során a hullámegyenlet megoldásaival már legtöbbször hasztalan magyarázzuk. Ilyen és hasonló példákkal sajnos sűrűn találkozunk, azért érdemes az egyes kísérleti tárgyak oktatóinak felülvizsgálniuk előadásuk anyagát és előadói módszerüket abból a célból, hogy sikerült-e a hallgatókba, a megfelelő diszciplínák kísérleti anyagának és alaptörvényeinek oktatása során, a tudományág elméleti modelljének egységes vázát a követelményeknek megfelelő fokon beoltani.

nek gyakorlati alkalmazása nem egyetlen lépésben megy végbe, hanem az absztrakciós folyamathoz hasonlóan több fokozatban. Ezen fokozatok közül az egyik, a leglényegesebb: ismét a modell.

Egy modellelméletnek a gyakorlati kívánalmaknak megfelelő valamely technikai alkalmazását általában ellenőrző kísérletek egész sora előzi meg. Ezeknek a kísérleteknek az a céljuk, hogy lehetőleg minél több ponton igazolják valamely modellelmélet axiómarendszeréből a matematikai dedukció módszereivel leszármaztatott következtetések helyességét. Mivel az elmélet elvont fogalmai az axiómarendszer érvényességét biztosító és egyszerűsítő feltételeket tartalmazó diszciplína-modellre vonatkoznak, a kísérleti ellenőrzés feltételeinek is mindenkor meg kell egyezniük az alkalmazott elmélet diszciplína-modelljének érvényességét biztosító feltételekkel. Más szavakkal: az elmélet általános modellje csak jól meghatározott kísérleti feltételek esetén ad helyesen számot valamely közelítésben az objektív valóságról, az ennek törvényszerűségeit visszatükröző törvények és következtetések alapján. Ezért a kísérleteknek is a diszciplína-modellt kielégítő feltételek között kell megvalósulniuk. Nem lehetséges például, a merev testek általános modellelméletének alkalmazása közben az elméletből még közelítő következtetéseket sem levonni és ezek alapján mesterséges berendezéseket létrehozni akkor, ha az alkalmazott anyagok, legalábbis a kívánt közelítésben nem teljesítik azokat a feltételeket, amelyeket a klasszikus mechanika általános törvényeinek érvényességi tartománya, illetve a merev test modelljének definiált feltételei együttesen megkívánnak. Némileg nehezebben felismerhető viszonyokkal állunk szemben akkor, ha a klasszikus hőelmélet fogalmait és tételeit kívánjuk felhasználni relatíve kicsiny méretű rendszerek termodinamikai sajátosságainak a leírására. Ilyenkor jelentős intenzitású ingadozások lépnek fel a rendszerben. Hasonló a helyzet akkor is, ha ezt az elméletet olyan rendszerek tanulmányozására, illetve konstrukciók kivitelezésére kívánjuk felhasználni, amelyekben irreverzibilis transzport folyamatok mennek végbe. A példák felsorolását — különösen mikrofizikai vonatkozásban — vég nélkül lehetne folytatni. A mi szempontunkból lényeges most csak az, hogy egy modellelmélet törvényeinek és tételeinek alkalmazásakor az ellenőrző kísérletek során éppúgy, mint a megvalósult és működő technikai konstrukciókban, már a tervezés, a szerkesztés és a kivitelezés során a megfelelő tudományág (vagy tudományágak)[15] diszciplína-modelljét meghatározó feltételeket, az azt jellemző törvényeket és a belőlük folyó következtetéseket mintegy „preformálnunk" kell a berendezésbe, még ennek működése előtt. Talán azt is mondhatjuk, hogy a tervezés, a szerkesztés és a kivitelezés folyamata közben „tárgyiasítjuk" azt a diszciplína-modellt, amelynek törvényei, tételei és az érvényességi határukat megadó feltételek keretei között a kísérlet a várt eredményre vezet, illetve a technikai berendezés működik. Amennyiben valamely berendezésben nem öltött testet vagy nem megfelelően

[15] Természetesen egy-egy technikai berendezés rendszerint több tudományág modellelméleteinek törvényei szerint működik. Egy gőzgép tervezésénél és kivitelezésénél például elsősorban a klasszikus mechanika merev testekre vonatkozó modellelméletét, valamint a klasszikus hőelméletnek a reverzibilis folyamatokra érvényes modellelméletét kell figyelembe venni. Egy űrhajó működtetéséhez ugyanakkor a különböző tudományágak egész sorának ismerete szükséges. Tehát egy kozmikus „kísérlet" egyidejűleg több tudományág helyességéről is, sőt azok megfelelő diszciplína modelljeinek egyidejű és mintegy kölcsönhatásban levő érvényességéről is számot ad.

„tárgyiasult" a berendezés működéséhez szükséges elmélet vagy elméletek absztrakt modellje, akkor a berendezés nem működik. Egy tudományág általános elméleti modellje tehát ismét ott van az elmélet és a gyakorlat között, benne van a tervezés, a szerkesztés és a kivitelezés folyamatában, és végül testet ölt a funkcionáló berendezésben a struktúra és működés sajátos szintézisében.

Amikor a gyakorlatról olyan értelemben beszélünk, hogy valamilyen elmélet fogalmait és törvényeit adott körülmények között megvalósítja, akkor olyan konstrukciót hozunk létre, amely az általánost az egyesben valósítja meg. Ez természetesen azzal a következménnyel jár, hogy a berendezés struktúrája és működése az elméleti modellnek (legtöbbször többnek) csak egy specifikus részét (vagy részeit) realizálja, tehát nem magát a teljes diszciplínamodellt (vagy ilyen teljes modellek összességét). Más szavakkal azt mondhatnánk, hogy egy tudományág teljes elméleti vázát képező absztrakt diszciplínamodell a gyakorlatban csak specifikus részmodellekben konkretizálódik.[16]

Ez megfelel a fordított folyamatban — a tapasztalatból az absztrakció során át az elmélet felé vezető úton — annak a szintetikus eljárásnak, amikor az elvonatkoztatás során a valóság különböző — rendszerint szomszédos — területeiről származó kísérleti tényeket logikailag egybefűzzük, általánosítjuk, és több ilyen általánosítás eredményét a tudományágra jellemző sajátos szintézisben összekapcsolva, több lépésben megalkotjuk az elméleti modellt.[17]

Összefoglalva: a megismerés fejlődése, az elméletek tökéletesedése a tapasztalatnak, a kísérletnek és az elvont gondolkodásnak szakadatlan kölcsönhatását tételezi fel. Igyekeztünk megmutatni, hogy a kísérlet és a mindennapi gyakorlat sem más, mint az értelem absztrakciós tevékenységének és az érzéki ténykedésnek egy sajátos egybekapcsolása, amely esetenként az elvont elméleti, illetve a konkrét, már „tárgyiasult", gyakorlati modellen vagy kész berendezésen valósul meg. Az elméleti modell a kísérletezés és alkalmazás során felhasznált minden műszerben és minden berendezésben oly módon „tárgyiasul", hogy közben az elmélet axiómarendszere, törvényeinek és tételeinek ismeretrendszere és így az egész elmélet a gyakorlatban tárgyi alakot ölt.

6. *Konstruktív axiomatika*[18]

Az eddigiekben megbeszéltük, hogy egy kvantitatív modellelmélet bázisaként a modellt definiáló és egyidejűleg az alapfogalmakat és alaptételeket is meghatározó axiómarendszer szolgál. Az nyilvánvaló, hogy sem a modell

[16] Egy elmélet általános modelljének „tárgyiasulása" az alkalmazások során, és felváltódása apróbb részmodellekre különösen nyilvánvaló olyan esetekben, amikor a tervező mérnök egy berendezés végleges kivitelezése előtt konkrét részmodelleket, maketteket stb. készít. Ebben a vonatkozásban például a hidro- és az aerodinamika közismert hasonlósági elméleteinek létezése konkrétan bizonyítja és szemlélteti a modell közbülső szerepét az elmélettől a gyakorlat felé vezető úton. A makett azonban mindig csak részmodell lehet, de sohasem testesítheti meg az egész diszciplína-modellt.

[17] Természetesen különbségek is vannak a modell szerepét illetően a tapasztalattól az elmélet felé, illetve a fordított irányba vezető úton. Ezek azonban nem általánosak és esetenkénti részletes elemzést igényelnek, amivel most nem foglalkozunk.

[18] A közönséges axiomatikus módszert, amely általában hűen követi a kérdéses tudományág fogalmainak és tételeinek történelmi kialakulását, a diszciplína fejlődési fázisait, tehát a megismerés induktív útját, genetikus axiomatikus módszernek szokás nevezni. Eddig ezzel az axiomatikus módszerrel foglalkoztunk.

sajátságai, sem pedig a matematikai logika követelményei még nem határozzák meg egyértelműen az axiómák rendszerének kiválasztását. Így annak a kérdésnek megoldásában, hogy egy axiomatikus modellelmélet kiépítésében mely tételeket tekintsünk axiómáknak, bizonyos szabadsággal rendelkezünk. Ez annál is inkább így van, mivel döntő jelentőségük csak a fizikai igazságok rendszereinek van, függetlenül ezen rendszerek belső hierarchiájától. Tehát annak a kérdésnek csak másodrendű és főleg esztétikai szerepe van, hogy meghatározott igazságok rendszerén belül az igazságok közül melyeket és milyen sorrendben kell mint legalapvetőbbeket egy axiómarendszer alapelemeinek tekinteni azért, hogy belőlük az összes többi igaz tételt dedukáljuk. Tehát egy axiomatikus modellelmélet kiépítésénél valóban némi szabadsággal rendelkezünk az axiómák kiválasztását és csoportosítását illetően. Ez a szabadság módot nyújt arra, hogy valamely diszciplína axiomatikus kifejtésénél a lehető legnagyobb egyszerűségre és tömörségre törekedjünk azon túlmenően, amit a genetikus axiomatikus módszer sajátságai ebben a vonatkozásban már eleve, önmaguktól fogva biztosítanak. Ez a további egyszerűsítés messzemenő logikai és formális vonatkozású (számítástechnikai) kérdésekkel kapcsolatos, és végeredményben egyre nagyobb mértékben segíti a hatalmas matematikai apparátussal dolgozó elméleti kutatót.

A logikai és a számítástechnikai egyszerűségre való törekvés az axiomatikus módszer közönséges alkalmazásán messze túlmenően annak egy speciális válfajához vezet, amelyet konstruktív axiomatikának nevezhetünk. Hogy a konstruktív axiomatizálás eredetét, lényegét és bizonyos körülmények között célravezető voltát megértsük, kísérjük figyelemmel a közönséges axiomatikus módszer (genetikus axiomatika) sajátságaival kapcsolatos alábbi megjegyzéseket.

Mint láttuk, az axiómák egyáltalán nem azért fogadhatók el helyeseknek, mert igaz voltuk az egyszerűségük miatt „evidens", mégis a helyes axiómák egyik jellemző és általános sajátsága a tartalmi és a formai egyszerűség. (Éppen mert alaptételek, és így az alapfogalmak közötti leglényegesebb és legáltalánosabb kapcsolatokat fejezik ki, és sokszor még igen közvetlen kapcsolatban vannak azokkal a kísérleti vizsgálatokkal, amelyekből absztrakció útján általánosítottuk őket.) Ebből következik, hogy egy axiomatikus modellelmélet genetikus axiómái nem lehetnek tartalmilag bonyolult kijelentések és nem fogalmazhatók meg nehézkes matematikai kifejezések, például differenciálegyenletek, variációs elvek stb. formájában. Ugyanakkor a modern fizika elméletei mutatják, hogy a logikai egyszerűsítés lényegesen fokozható az egyre absztraktabb és átfogóbb matematikai apparátus használatával. Ennek igazolására tekintsük az alábbi példát. Az elektromos és a mágneses térerősség három-három komponense, a relativitás elmélete szerint úgy transzformálódik, mint egy antiszimmetrikus tenzor. Ismeretes, hogy a legegyszerűbb ilyen tenzort egy vektornak a rotációja szolgáltatja. A relativitás elméletében kimutatják, hogy az elektromágneses térerősség a négyes potenciálnak a rotációja. Ez a logikailag rendkívül egyszerű kijelentés, amely a felsőbb matematika igen absztrakt fejezetének, a tenzoranalízisnek a segítségével tehető meg, magában foglalja az indukció egész jelenségkörét, összesíti Faraday évtizedes kutatómunkájának eredményeit, sőt kiegészíti azzal, hogy különálló mágneses pólus nincs. Logikailag ennél jobban leegyszerűsíteni és áthatni, tömörebben összefoglalni egy jelenségkört a matematika segítségével szinte nem is lehet.

Az említett példán kívül az elméleti fizika szinte minden fejezete azt mutatja, hogy a logikai egyszerűsítés lényegesen fokozható az absztrakt és összefoglaló sajátságú matematikai apparátusnak, tehát formális és kvantitatív elemeknek a fokozott használatával. A vázolt kérdések tehát sajátságos kvantitatív keretek között a formális vonatkozások fokozott kihasználásának előnyeire utalnak, amely előnyök egy diszciplína tételeinek gyors, konstruktív úton való reprodukálását teszik lehetővé, esetleg új tudományágak kialakításához járulnak hozzá.

Egy harmadik szempont ugyancsak a konstruktív eljárások előnyeire, sőt számos esetben kimondottan szükséges voltára utal. Ugyanis a való világ bonyolultsága következtében csak az egyes fizikai diszciplínák axiómarendszereiről beszélhetünk (pontosabban: beszélhetnénk, ha azok az ismeretek mai szintjén egységesen és részletesen ki lennének dolgozva), nem pedig a teljes fizika axiómarendszeréről. A teljes fizika a mai ismeretek fokán a maga egészében semmi esetre sem axiomatizálható, azaz nem vezethető le valamilyen végleges modellre szabott axiómarendszerből.[19] Ez következik a fizikai világ sokrétű, bonyolult struktúrájából és dinamizmusából, valamint a viszonyokat tükröző modellek differenciáltságából és ma még igen tökéletlen voltából. Nem szabad azonban lemondanunk arról, hogy a különböző modellek sajátságait és egymáshoz való viszonyait a lehető legtisztább és kvantitatív formában tanulmányozzuk. Ez a feladat ugyancsak a logikai és a számítástechnikai viszonyok tudatos egységesítését kívánja meg, és így a konstruktív axiomatikához mint hasznos segédeszközhöz vezet. Az alábbiakban ennek a módszernek a szerepét, előnyeit és hátrányait igen röviden, néhány példán keresztül vázoljuk.

Egy egzakt tudományágban az elméleti kutatók, a fentebb vázolt okoknál fogva, munkájuk megkönnyítésére szívesen fogadnak minden olyan módszert, amely a modern fizika egyre differenciáltabb és számítástechnikailag egyre bonyolultabbá váló kérdéseit egyszerűsíti és egyúttal a logikai egyszerűsítésre való törekvést is nagymértékben szolgálja. Matematikailag két ilyen hasznos kutatási módszert ismerünk, a variációszámítást és a már említett tenzorkalkulust, amelyek mindegyike páratlan összefoglaló sajátságú eljárás. Így például egy tökéletesen számoló elméleti fizikus egy-egy diszciplína minden részletét segédeszközök felhasználása nélkül is könnyen tudja reprodukálni, ha egyetlen kifejezést emlékezetében tartott: a kérdéses diszciplína Lagrange-függvényét. Ekkor ugyanis a szóban forgó diszciplína mozgásegyenletei a Lagrange-függvényre vonatkozó variációs elv Euler-féle differenciálegyenleteiként adódnak. Ezen eljárás segítségével a kérdéses diszciplína részletei tehát teljes finomsággal megkonstruálhatók és az alapegyenletek levezethetők. Így mind logikailag, mind a világról vagy egyes részeiről való egységes kép kialakítása céljából az ilyen konstruktív eljárás nagyon fontos és kívánatos.

[19] Hasonló a helyzet a matematikában is. A. N. Kolmogorov erről, a már idézett helyen a következőket írja: „Csak az egyes matematikai elméletek axiómarendszereiről beszélhetünk, nem pedig az egyetlen egészként vett egész matematika axiómarendszeréről. A matematika a maga egészében nem axiomatizálható, azaz nem vezethető le valamilyen végleges axiómarendszerből. Ennek döntő oka, hogy a reális világ tárgyait és tulajdonságait mind mélyebben tanulmányozzuk." Mivel ez a megállapítás a fizikára is érvényes, sőt, mivel itt a világ végtelen bonyolultsága sokkal közvetlenebbül mutatkozik meg, mint a matematikában, teljességgel elképzelhetetlen, hogy valaha is az egész fizika egységes axiómarendszeréről beszélhessünk. Ilyen feltételezés egyébként ellentmondana a megismerés szukcesszív és approximatív lenini elvének.

Ahhoz azonban, hogy a konstruktív axiomatika módszerét az őt megillető helyre állítsuk, meg kell mutatnunk, hogy a variációszámításnak és a tenzorkalkulusnak mi az igazi helye a megismerés történeti fejlődése, az ismeretek gyarapodása során. Nyugodtan mondhatjuk, hogy mindkét eljárás hosszú következtetési lánc végén áll, és teljes biztonsággal csak olyan diszciplínában alkalmazható, amelynek alapfogalmai és alaptételei már ismertek és kvantitatíve meghatározottak. Ezeknek az eljárásoknak tehát kevés közük van azoknak a fogalmaknak és tételeknek a kialakulásához, amelyekre vonatkoztathatók akkor, ha segítségükkel a szóban forgó diszciplínát deduktív úton rekonstruálni kívánjuk. Ez a megállapítás egyenértékű azzal, hogy bár konstruktív módszerek esetleg új eredmények eléréséhez is hozzájárulhatnak, azok értéke ebben a vonatkozásban meglehetősen csekély, főleg ha figyelembe vesszük azt a kellően fel nem becsülhető veszélyt, amely a formális oldal megengedhetetlen túlhajszolásából ered. Figyelembe véve a materialista ismeretelmélet követelményeit, a vázolt konstruktív módszerek ismeretelméleti vonatkozásban is könnyen félreérthetők, mivel lényegüknél fogva nem utalhatnak történelmi származásuk induktív gyökereire. Más vonatkozásban ezt a nézetet támogatja az a tény, hogy az esetek jelentős részében a kérdéses diszciplína Lagrange-függvényének közvetlenül belátható fizikai jelentése sincs, nem is beszélve annak matematikailag általában igen bonyolult voltáról. Az első esetre példa lehet az elektromágneses tér Lagrange-függvénye, amely az elektromos és a mágneses energia-sűrűségek különbségeként szerkesztendő meg, jóllehet azok összegének lenne kézzelfogható fizikai értelme.[20] A másik esetre példaként a Heisenberg új „világ-formulájának" megfelelő igen bonyolult Lagrange-függvényre hivatkozunk. Egyébként Heisenberg új elmélete a lehető legplasztikusabb formában magán viseli mindazokat az előnyöket és hiányosságokat, amelyek a konstruktív kutatási módszerből erednek. Heisenberg „világ-formulájával" kapcsolatban még további megjegyzéseket kell tennünk, mivel — tapasztalatunk szerint — már maga az elnevezés is félreértésre adott okot. Jól ismert, hogy Heisenberg új elmélete egy nem lineáris kvantum-térelmélet, amelyet szerzője az elemi részecskék sajátságainak, kölcsönhatásainak, keletkezésüknek és eltűnésüknek leírására, valamint értelmezésére dolgozott ki. Tételezzük fel, hogy ez az elmélet vagy valamely későbbi változata az elemi részecskék világának törvényszerűségeit helyesen és kimerítően tükrözi (jelenleg, sajnos, ez a feltételezés még nem jogosult), akkor sem helyes az elmélet alapegyenletét még idézőjelben sem „világ-formulának" nevezni. Ne értsük félre: az elnevezés ellen nem azért tiltakozunk, mintha nem lenne mindegy, hogy milyen elnevezést adunk egy matematikai formulának, ha annak tartalma mindazok számára világos, akik arról valamilyen kijelentést (főleg filozófiait) tesznek. Így például nem kifogásolható az antirészecske elnevezés, mert az elnevezéshez fűződő elemi részek objektivitása még laikusok számára is azonnal megérthető. Heisenberg új formulájával más a helyzet. Képzett elméleti fizikusoktól és filozófusoktól is hallani lehetett már olyan kijelentéseket, hogy az elemi részecskék törvényszerűségeit leíró helyes elmélet megalkotása, tehát egy tökéletes „világ-formula" felírása után a fizika feladata csupán apróbb, az eddig elmaradt részletproblémák megoldása és kidolgozása

[20] Meg kell jegyezni, hogy az elektromágneses jelenségeket egyidejűleg leíró elektromos és mágneses térerősségvektoroknak két olyan kombinációja van, amelyek Lorentz-invariánsak. A Maxwell-egyenletek linearitása miatt azonban csak azok négyzeteinek különbségét tartalmazó kombináció jöhet számításba.

lesz, mivel az elemi részek milliárdjaiból felépülő makroszkopikus anyag törvényeinek egy tökéletes „világ-formulából" következniük kell. Az ilyen felfogás ellen nemcsak a világ sokrétűsége és kimeríthetetlensége alapján kell ellenvetéseket tenni, hanem az ellentmondásosság elvének alapján is, mert lehetetlen egyetlen formulával az objektív valóság összes törvényszerűségeit akárcsak valamilyen helytálló közelítésben is átfogni. Ez következik abból, amit a fizika genetikus axiómarendszerével kapcsolatban már mondottunk, hogy az egész fizika elméleti modellje — nyilvánvaló ellentmondást tartalmazó axiómák nélkül — nem adható meg, azaz a fizika egésze nem axiomatizálható. A konstruktív axiomatikus módszert illetően ez azt jelenti, hogy egyetlen variációs elvből soha nem származtatható olyan „világ-formula", amelyből, bármilyen közelítésben is — a végső tökéletesség esetéről nem is beszélve — a fizikai világ különböző mozgásformáit tanulmányozó diszciplínák összes alapegyenletei következnének.

Az elmondottak megvilágítására a puszta helyváltoztatással kapcsolatos mechanikai mozgásformának a termodinamikai mozgásformához való viszonyára hivatkozunk. Ha a klasszikus mechanika törvényeit és a klasszikus reverzibilis termodinamika főtételeit mint kerettörvényeket tekintjük, az utóbbiak az előbbiekből nem következnek. A klasszikus mechanika és termodinamika egységes és közös axiómarendszere tehát nem adható meg. Ezért ezen két diszciplína esetében már nem teljesíthető az az egyébként kívánatos egyszerűsítés — amelyet a racionalisták és a világ belső harmóniájában hivők mindig a priori adott ténynek vesznek —, hogy az axiómák minimumával az élménytartalmak maximumát fogjuk át. A racionalisták — továbbá a Spinoza által felvetett pszichofizikai paralelizmus hívei éppúgy, mint Leibniz „harmonia praestabilita"-jának hirdetői és tudatos vagy ösztönös követői — nem veszik észre, vagy nem is akarják észrevenni, hogy a különböző diszciplínák szintetizálásának feltételeit, számos esetben, az objektív világ ellentmondásossága és sokoldalúsága miatt nem lehet megadni. Más szavakkal: bár helyes az a törekvés, hogy minél tágabb területre vonatkozó ismereteket minél kevesebb számú axiómával vagy akár egyetlen variációs elvvel foglaljuk össze, az ilyen irányú törekvések nem feltétlenül vezetnek eredményre, és az esetleg bekövetkező kudarcot nem az emberi elme gyengeségének, hanem a természet objektív ellentmondásosságának kell tulajdonítani. Minden korban tehát csak addig lehet két vagy több diszciplína axiomatikus modellelméleteinek egybefoglalásáról beszélni, azaz az axiómák bizonyos optimális minimumával az élménytartalmak minél nagyobb területeit átfogni és leírni, ameddig azt az elméleti modellek feltételei az ismeretek színvonalának megfelelően lehetővé teszik. Természetesen, különböző tudományágak szintézisének az objektív feltételei különböző korokban különbözők. Egyes korokban ilyen szintézis lehetséges, más, rendszerint alacsonyabbrendű elméletek esetében szintézisről szó sem lehet. Sőt az is megtörténhet, és meg is történt például a kémia és a fizika viszonyában, hogy az ősi természettudomány fejlődése során a differenciálódás szakaszában különváló fizika és kémia napjainkban, az atom- és molekulafizikában ismét szintetizálódott, mivel a kémiai struktúrák, kölcsönhatások és folyamatok a kvantumelmélet égisze alá besorolhatók. Az atomburok- és a molekulafizika alapfogalmai, tételei, elvei és axiómái tehát érvényesek a kémia területén is. Ezért e területeken a fejlődés abban az értelemben is eredményre vezetett, hogy sikerült a kvantumelmélet törvényeivel a kémia egész területét leírni és áthatni.

Más a helyzet a már említett klasszikus mechanika és klasszikus termodinamika viszonyában, ahol az alaptörvények és az alapegyenletek annyira eltérő sajátságúak, hogy az elméletek modelljeinek szintézisére gondolni sem lehet. Sőt, ha egy ideig abban a reményben ringathattuk is magunkat, hogy egy ilyen szintézis valaha lehetséges lesz, napjainkban e remények is szertefoszlottak. A modern irreverzibilis termodinamika egészének konstruktív axiomatikája Onsager lineáris törvényein, az e törvényekben szereplő együtthatók mátrixának szimmetriáján, végső fokon pedig a legkisebb energiadisszipáció vagy entrópiaprodukció variációs elvének érvényességén nyugszik. Ebből a variációs elvből az irreverzibilis termodinamika alapegyenletei, és így az egész elmélet is levezethető, reprodukálható. Másrészt tudjuk, hogy a mechanika mozgásegyenletei a Newtontól, a Hamiltontól vagy akár a Lagrangetól származó formában is mindig szigorúan reverzibilis tulajdonságúaknak bizonyultak. Hasonló a helyzet a Schrödinger- és a Dirac-egyenletekkel, amelyek az idő jelváltásával szemben mindenkor invariánsak maradnak, azaz reverzibilis jellegűek. Az újabb és részletesebb mikrofizikai vizsgálatok egyértelműen azt mutatják, hogy a mikrofizika világában a reverzibilitás alapvető sajátság. Az irreverzibilis termodinamika viszont a makrofolyamatok mindenkori irreverzibilitását hirdeti, és azokat a legkisebb entrópiaprodukció variációs elvéből leszármaztatható egyenletekkel írja le. Anélkül, hogy az egyedi mikrofolyamatok reverzibilitását, a makrofolyamatok irreverzibilitását a mikrorészecskék halmazaira vonatkozó statisztikus törvényszerűségekkel és ebben a vonatkozásban a determinizmus és az indeterminizmus kérdésének vizsgálatával elemeznénk, megállapíthatjuk, hogy a mechanikát és a termodinamikát átfogó egységes axiómarendszer létrehozásának lehetősége előtt (az eredetileg is fennálló) szakadék nemhogy csökkent, hanem egyre mélyült. Nyugodtan mondhatjuk, bármilyenek legyenek is a mikrofizika újabb törvényei, az új „világformulák" (amíg reverzibilis jellegűek), belőlük az irreverzibilis makrofolyamatok törvényeit (beleértve az ugyancsak irreverzibilis biológiai alaptörvényeket is) sohasem lehet levezetni. Így nyilvánvaló, hogy egyetlen „világformuláról" nem lehet beszélni, legfeljebb a különböző minőségű mozgásformáknak megfelelő, ezek törvényeit kifejező „világ-formulák" sokaságáról lehet szó, amelyek egyike-másika azonban a valóságos világnak csak igen csekély részéről ad többé-kevésbé helyes leírást. Ezek után nyilvánvaló, különösen ha Bohm és de Broglie után a fizikai jelenségeket az úgynevezett makroszkopikus, kvantummechanikai és szubkvantummechanikai szintek szerint csoportosítjuk, hogy a szubkvantummechanikai szintek világának bármely tökéletes leírását nyújtó elmélet alapegyenlete csak akkor nevezhető „világ-formulának", ha az elemi részecskék egyébként csodálatos világát a magasabb dimenziók nem kevésbé bámulatra méltó és az ember számára legalább annyira fontos világával szemben, szubjektív érzések alapján kitüntetjük. Ilyen kitüntetésre azonban semmi objektív alap nincs.

Amit a fentiekben Heisenberg új formulájának kapcsán, de ettől tulajdonképpen függetlenül és ennek minden fizikai és filozófiai értékelése nélkül mondottunk, az kissé enyhébb és más formában, de ugyancsak elgondolkoztató módon Einstein egységes térelméletével kapcsolatban is felvethető.[21] Kétség-

[21] Ezzel a kérdéssel részletesen, az itt követett módszertől eltérő gondolatmenet alapján foglalkozik Elek Tibor: „Albert Einstein ismeretelméleti koncepciójáról és a relativitáselmélet filozófiai tartalmáról" c. kandidátusi értekezésében. Budapest 1961.

telen, hogy Einstein számára elviselhetetlen volt az a gondolat, hogy a gravitációs és az elektromágneses mezők között, amelyek számos hasonlóságot mutatnak egymással, más vonatkozásban olyan minőségi különbözőségek mutatkoznak, amelyek miatt a fizikában két különálló kontinuummal kell foglalkozni. Ezért Einstein a mindennapos kísérletezésektől távol álló legabsztraktabb régiókban, a konstruktív axiomatika talaján állva és abból a törekvésből kiindulva, hogy az axiómák minimumával az élménytartalmak maximumát fogjuk át, az egységes térelmélet létezését posztulálta és kidolgozását élete végéig sürgette. Mind Einstein, mind pedig mások e téren végzett vizsgálatai kizárólag matematikai természetűek, konstruktív jellegűek, és nélkülözik a genetikus axiomatikus módszerre jellemző sajátságokat. Így, a közel harminc éves sikertelen kísérlet fényében különösen, de egyébként is, nem látjuk semmi biztosítékát annak, hogy az egységes térelmélet egzisztenciáját biztosító feltételek az induktív úton megalkotott gravitációs és elektromágneses mezők genetikus axiomatikus modellelméletéből következzenek. Ezért a gravitációs és elektromágneses tér egységes elméletének kidolgozására irányuló eddigi próbálkozásokat olyan ötletszerű kísérleteknek lehet csak tekinteni, mint például egy differenciálegyenlet valamely hipotetikus formulával való kielégítését anélkül, hogy a megoldások egzisztenciájának feltételeit és teljesülését igazoltuk volna. Természetesen, ha valamely próbafüggvény egy differenciálegyenletet kielégít, és így legalábbis egy partikuláris megoldást megkaptunk, továbbá ha az a kívánalmaknak megfelel, akkor — legalábbis a fizikus számára — szükségtelen a megoldások létezési feltételeinek részletes tanulmányozása. Ebben az analógiában az egységes térelmélettel kapcsolatban azt kell mondanunk, hogy annak intuitív úton konstruált „próbafüggvényei" nem vezettek eredményre, és így az egységes térelmélet egzisztenciájának feltételeit meg kell vizsgálni. Ezeknek a vizsgálatoknak célja csak az lehet, hogy segítségükkel eldöntsük: Einstein koncepciója megfelel-e a való világ egységének ezen a területen, vagy a gravitációs és az elektromágneses jelenségek olyan különböző minőségek, amelyeknek objektív ellentmondásai nem biztosítják egy egységes térelmélet jogosultságát. Ahhoz, hogy ilyen egzisztenciális vizsgálatokat végezhessünk, mindenekelőtt ki kell dolgozni a gravitációs és az elektromágneses mezők elméleteinek önmagukon belül ellentmondásmentes genetikus axiómarendszereit, amelyek ez ideig — legalábbis egységes, áttekinthető és ilyen súlyos probléma vizsgálatára alkalmas formában — nincsenek megadva. Csakis ilyen vizsgálatok után, ezek eredményeinek ismeretében dönthetünk Einstein térelméleti koncepciójának helyes vagy helytelen volta mellett.[22] A pozitív válasz Einstein többször csodált intuícióját dicséri, a negatív eredmény pedig azt jelenti, hogy a gravitációs és az elektromágneses

[22] Az a genetikus axiomatikus módszerrel végzett egzakt vizsgálatok nélkül is megállapítható, hogy a gravitációs mező genetikus axiómarendszere feltétlenül szegényesebb, mint az elektromágneses mezőé. Ezért bár nem lehet feltételként kiróni, hogy a két mezőelmélet genetikus axiómarendszereinek önmagukban azonos számú és szerkezetű axiómákat kell tartalmazniuk ahhoz, hogy egy egységes mezőelmélet axiómarendszerének egzisztenciája biztosítva legyen, mégis a jelenlegi genetikus axiómarendszerek közötti különbségek, melyek az eddig ismert fizikai tényekből erednek, nagyon súlyosak. Kétségtelenül nagy lépést jelentene az egységes mezőelmélet egzisztenciális problémáinak pozitív megoldása felé a gravitációs hullámok kísérleti igazolása. Az egységes mezőelmélettel kapcsolatos fizikai és geometriai kérdések igen eredeti módon összefoglalva megtalálhatók: Horváth János „Fizikai terek klasszikus elmélete és a tér geometriai szerkezete" c. cikkében. Fizikai Szemle, X. 2. 1960.

jelenségek megfellebezhetetlenül különböző minőségek, közöttük az egységet és harmóniát csak Einstein „racionalizmusa észlelte". A mi szempontunkból e problémával is csak azt kívántuk érzékeltetni, hogy az induktív megismerés útját hűen követő genetikus módszer mindenkor megbízhatóbb a kizárólag matematikai módszerekkel operáló konstruktív módszerekkel szemben. Egy axiomatikus modellelmélet finomítása során csak újabb és induktív úton nyert ismeretekkel vihető be az elméletekbe teljes biztonsággal az új objektív ismeret. Ezért bár a konstruktív axiomatika módszereivel, azaz a tiszta matematikai eljárások segítségével való merész szárnyalás az egyre elvontabb területek felé hasznos és ugyanakkor gyönyörködtetőbb, mint az induktív úton haladó genetikus kutatás, az utóbbi biztosabb, a valóság talaján szilárdabban álló módszer. Ezért mindenkor a kettő helyes kombinációja, tehát az induktív és a deduktív kutatási módszer sajátos egysége biztosítja csak ismereteink szakadatlan fejlődése során az egyre jobb és átfogóbb modellelméletek kidolgozását.

Az alábbiakban pontokba foglaljuk azokat a főbb eredményeket, melyek az axiomatikus módszer tudatos alkalmazásával járhatnak.

1. Minden tudományos diszciplína előadását és elsajátítását megkönnyíti az egzakt fizikai modellekre építő tárgyalásmód és az axiomatizálással járó szabatosság.

2. Bármely axiomatikus modellelmélet érvényességi határa sokkal könnyebben áttekinthető az axiomatikus módszer tudatos alkalmazása esetén, mint különben.

3. Az axiomatikus modellelmélet tudatos alkalmazása nyújt egyedül lehetőséget arra, hogy egy diszciplína két különböző fejlettségi fokon levő modelljének tulajdonságait egzakt, kvantitatív eszközökkel és egységes szempontok szerint összehasonlítsuk, és ezáltal az elért fejlődés mértékét pontosan lemérjük.

4. A mindenkori modellnek és az azt meghatározó axiómarendszeren nyugvó elmélet fogyatékosságainak tudatosítása a modell javítására, az axiómarendszer módosítására, esetleg bővítésére, de mindenképpen az elmélet továbbfejlesztésére ösztönöz.

5. Egy axiomatikus modellelmélet alaptulajdonságait megszabó axiómarendszer induktív megismerés eredménye, és így közvetlen kapcsolatban van a valósággal.

6. Egy axiomatikus modellelmélet annyiban helyes, amennyiben a való világ viszonyait tükrözi. Ez a megállapítás első és közvetlen módon az alaprendszerre vonatkozik, viszont amilyen mértékben erre fennáll, automatikusan és ugyanolyan mértékben teljesül az alaprendszerből dedukálható összes további tételre mint következményre is.

7. A megismerés folyamatában a tapasztalattól az elmélet felé vezető úton éppúgy, mint az elmélettől a gyakorlat felé haladva, jelentős közbülső lépcsőfokot képvisel a modell. A modell nyújt lehetőséget egyrészt a kísérleti kutatónak, másrészt a mérnöknek arra, hogy az elméleti kutatóval megértsék egymást. Végül a modell biztosítja azt a szilárd alapot, amelyre a teoretikusnak feltétlenül szüksége van ahhoz, hogy reális tudományos elméleteket állítson fel.

8. Egy fizikai modellelméletnek az axiomatikus pontosságig elmélyített ismerete a helyes dialektikus materialista világnézet kialakításához jelentősen hozzásegít.

Bár az axiomatikus modellelméletek tudatos kiépítése a fizika különböző területein elsősorban *módszertani* probléma, de olyan, amely egyre inkább nélkülözhetetlen a nagymértékben differenciálódott és absztrakttá vált fizikai diszciplínákban.

РОЛЬ АКСИОМ И МОДЕЛЕЙ В ФИЗИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ

Иштван Дьармати и *Янош Шандор*

Главные итоги при намеренном применении аксиоматического метода могут быть сведены к следующим:

1. Метод дискуссии, основанный на точных физических моделях, и четкость при аксиоматизации облегчают изложение и усвоение всех научных дисциплин.

2. Предел действительности какой-то аксиоматической модельной теории рассматривается легче, при намеренном применении аксиоматического метода.

3. Только намеренное применение аксиоматической модельной теории дает возможность сравнивать свойства двух моделей в разных стадиях развития одной дисциплины точными количественными средствами и по эквивалентным точкам зрения и так точно измерять степень достигнутого развития.

4. Осознание недостатков всегдашней модели и теории, основанной на аксиоматической системе, определяющей модель, побуждает к улучшению модели, к изменению аксиомной системы, может быть, к ей расширению, но во всяких случаях к дальнейшему развитию теории.

5. Аксиомная система, определяющая основные свойства аксиоматической модельной теории является результатом индуктивного познания и непосредственно связана с действительностью.

6. Аксиоматическая модельная система настолько правильна, постолько она отражает отношения реального мира. Это установление относится первично и непосредственно к основной системе, но по какой мере оно верно в этом отношении, автоматически и по такой же мере оно правильно и для всех других тезисов, выведенных из основной системы, как ее следствий.

7. В процессе познания по пути от опыта к теории, как от теории к практике модель представляет собой значительную среднюю ступень. Модель дает возможность так ученому исследователю, как инженеру объясняться с теоретиком. Наконец, модель обеспечивает устойчивую основу, необходимую теоретику, чтобы выдвигать научные теории.

8. Знание физической модельной теории, углубленное до аксиоматической точности значительно помогает в выработке правильного диалектического, материалистического мировоззрения.

Хотя намеренная выработка аксиоматических модельных теорий в разных областях физики является прежде всего методической проблемой, она все еще станет необходимой в физических дисциплинах, становящихся в большой мере дифференцированными и абстрактными.

THE ROLE OF AXIOMS AND MODELS IN PHYSICAL COGNITION

I. Gyarmati and J. Sándor

The most important results, brought about by the conscious application of the axiomatical method, are summed up in the following points.

1. The explanation and mastering of any scientific discipline can be made easier by a treatment, built upon the application of exact physical models, and by the accuracy, brought about by axiomatization.

2. The limits of the validity of any axiomatical model theory are much easier to survey in case of a conscious application of the axiomatical method, than otherwise.

3. It is only the conscious application of the axiomatical theory of models that allows to compare the properties of two models of a discipline, which are on different

stages of development, by means of exact, quantitative methods and from uniform points of view, and thus, to measure the standard of development with a great exactness.

4. The realization of the deficiencies of the existing model and of the theory, based upon the system of axioms by which the model is determined, stimulates to improve the model, to modify, or possibly, to amplify the system of axioms, but in any case, to develop the theory.

5. The system of axioms, determining the fundamental properties of an axiomatical model theory, is the result of inductive cognition, and thus, closely connected with reality.

6. An axiomatical model theory is correct so far as it reflects the relations of the real world. This statement bears relation firstly and directly to the fundamental system, but, inasmuch as it is valid for this fundamental system, it is effective automatically, and to the same extent for all the further theses that can be deduced from this system as its consequence.

7. In the process of cognition, the model serves as an important intermediate stage both on the way from experience to theory and from theory to practice. It is the model that allows, on the one hand the experimental research-worker, and on the other, the engineer, to come to an understanding with the theoretical research-worker. Finally, it is the model that provides the firm basis, necessary for the theoretician to set up real scientific theories.

8. The knowledge of a physical model theory, brought to axiomatical exactness, makes a considerable contribution to the formation of the right dialectical ideology.

Though the conscious development of axiomatical model theories in the different fields of physics is in the first place a problem of methodology, it is more and more indispensable in the physical disciplines having been differentiated and become abstract to a great extent,

A szerves molekulák minőségi meghatározottságának kérdéséhez

HOLDERITH JÓZSEF és MAGYARÓDI SÁNDOR

A marxista filozófia és a szaktudományok viszonyára a marxizmus klaszszikusai mindig nagy figyelmet fordítottak. Engels a „Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása" c. munkájában a következőket írja: „A materializmusnak már minden korszakalkotó természettudományos felfedezéssel más formát kell öltenie. . ."[1]

Ez a formai változás, a többi között, az egyes filozófiai kategóriák tartalmának fejlődésében jut kifejezésre. A filozófiai kategóriák fejlődésének fontosságára utal Lenin megjegyzése is: „. . . ha *m i n d e n* 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."[2]

A filozófiai kategóriák az objektív valóság általános tükörképei, tartalmuk fejlődése törvényszerű, mivel az emberi megismerés előrehaladó, elmélyülő folyamat, és a filozófia csak abban az esetben tud helyes módszertani útmutatást adni a konkrét tudományos kutatásoknak, ha kategóriái kidolgozásakor figyelembe veszi a tudományok mindenkori fejlettségi színvonalát, a bennük fellépő általános tendenciákat. A következőkben megkíséreljük megadni a minőség kategóriája fő oldalainak tartalmi jellemzését és alkalmazását a szerves kémia területén.

A mai marxista filozófiai irodalomban a minőséget, rendszerint, a lényeges tulajdonságok összességeként határozzák meg. Ilyen meghatározást találhatunk például „A marxista filozófia alapjai" c. nálunk tankönyvként használt munkában, amelynek szerzői szerint, „. . . a *minőséget* úgy definiálhatjuk, mint a tárggyal elválaszthatatlanul összefüggő meghatározottságot, mint mindazoknak a lényegi vonásoknak összességét, amelyek a tárgyat viszonylag állandóvá teszik és megkülönböztetik más tárgyaktól".[3]

Hasonló meghatározást ad I. D. Andrejev is. Andrejev helyesen állapítja meg, hogy a jelenségek minősége a tulajdonságokon keresztül tárul fel. Ebből azután szerinte következik a minőség és a tulajdonságok egybeesése abban az értelemben, hogy: „A tárgyak lényeges tulajdonságainak összessége alkotja minőségüket."[4]

[1] Marx—Engels VM. II. köt. Szikra, 1949., 368. o.
[2] Lenin: Filozófiai füzetek. Szikra, 1954., 243. o.
[3] A marxista filozófia alapjai. Kossuth, 1959., 270. o.
[4] Andrejev, I. D. A mennyiségi változások átmenete minőségibe — a dialektika fontos eleme. — Вопросы диалектического материализма. Изд. АН СССР. Москва, 1960. 88. стр.

Véleményünk szerint az ilyen meghatározások csak bizonyos mértékig tükrözik a minőség kategóriájának objektív tartalmát, és a konkrét objektumok, jelenségek, folyamatok minőségének csak külső leírását, egyszerű megállapítását teszik lehetővé.

A modern tudományok többségükben ma már nem maradnak meg az általuk vizsgált tárgyak, jelenségek és a köztük levő összefüggések külső, fenomenologikus leírásánál, hanem ezek mélyreható tanulmányozásával, az összefüggések általánosítása során igyekeznek megjelenésük belső alapját feltárni, és egyre nagyobb figyelmet szentelnek a jelenségek belső struktúrájának. A tudományos kutatások egyre inkább azt mutatják, hogy a tárgyakat, jelenségeket, folyamatokat alkotó *elemek és a közöttük levő kölcsönhatások* döntő szerepet játszanak a tárgyak stb. közötti összefüggések kialakításában. A tudományok új és új eredményei a minőség kategóriájának a fentebbiektől különböző, mélyebb, tartalmilag jobban kidolgozott meghatározását követelik a marxista filozófiától. E feladat megoldásában úttörő munkát végzett a negyvenes évek végén V. I. Szvigyerszkij,[5] akinek újabb munkáiban a minőség problémája sokoldalú kidolgozást nyert. Szvigyerszkij a minőség fogalmát a következőképpen határozza meg: „. . . bármely jelenség, lényegét tekintve, mindig a tartalom és a forma, más szóval az elemek és a struktúra egységeként jelenik meg. Nincsenek abszolút egyszerű jelenségek, bármelyikük különféle folyamatok, anyagi kapcsolatok, viszonyok kölcsönhatása eredményeként keletkezik, azaz az elemek meghatározott összességeként lép fel. Ez utóbbi pedig, az általános összefüggés törvénye következtében, mindig meghatározott rendszert, módozatot, struktúrát, az elemek egymás közötti összefüggéseit hozza létre. Bármilyen minőség az elemek és a struktúra fenti egysége. . ."[6] A minőségnek az elemek és a struktúra egységeként való idézett meghatározása figyelembe veszi az összetevő elemek közötti adott kölcsönhatásokat, melyeknek következtében egy-egy adott objektum, jelenség, folyamat egységes egészként, meghatározottként jelenik meg. Ez megfelel a tudományok általunk már említett mai követelményeinek.

A fenti meghatározás segítségével feltárhatjuk az elemek és a struktúra azon konkrét és jellemző összefüggéseit, melyek következtében egy-egy adott objektum, jelenség, folyamat közös a többivel. Különböző dolgok egy osztályba, csoportba való sorolásának az az objektív alapja, hogy az őket alkotó elemek és az ezek közötti kölcsönhatások milyen mértékben közösek. A minőség ilyen értelmű felfogásának módszertani jelentősége mindenekelőtt abban van, hogy nem elégszik meg a minőség külső konstatálásával, hanem ennél tovább megy, s a kutatót a tulajdonságok megjelenése alapjának feltárására, a dolgok belső oldalainak tanulmányozására ösztönzi.

Az általunk bírált meghatározások, ha következetesen végigvisszük őket, a tudomány egy olyan korábbi álláspontjával vannak összefüggésben, amely feltételezte abszolút egyszerű, homogén objektumok létezését. Ilyen objektumok létezéséből kiindulva a minőség meghatározása nem lehet más, mint a tulajdonságok összessége. (Ez utóbbiak felbontása lényegesekre és lényeg-

[5] Szvigyerszkij, V. I.: Új könyvek a marxista módszerről. Voproszi Filoszofii, 1947., 6. sz.; Szvigyerszkij, V. I.: Mennyiségi és minőségi változások a természetben. Vesztnyik LGU, 1947., 6. sz.

[6] Szvigyerszkij, V. I.: A jelenségek sokminőségűségének problémája a materialista dialektikában. Учение записки кафедр одб. наук Вузов г. Ленинграла В III. 1961., терия Фигософия стр. 223—224.

telenekre alapvetően nem változtat a dolgon.) Ilyen objektumok létezésének tagadása vezet el az új meghatározáshoz.

A dolgok bonyolult, összetett voltából következik, hogy azok az összefüggések végtelen sokaságát foglalják magukban, mivel az őket alkotó elemek más vonatkozásban szintén meghatározott minőségű dolgok, belső struktúrájuk van és elemekből épülnek fel. Önként adódik a kérdés: milyen mélységig kell a dolgok belső meghatározottságát tanulmányozni minőségük megállapítása céljából. Helytelen lenne azt gondolni, hogy a fenti értelemben vett végtelen oszthatóság lehetőségéből a belső viszonyok végtelen mélységig való tanulmányozásának feladata következik. Egyáltalán nem, mivel az anyagi világ különböző objektumai egymással szoros genetikai kapcsolatban vannak, de nem folynak össze, hanem adott meghatározottságuk van. A konkrét dolgok meghatározott módon épülnek fel, minőségileg és mennyiségileg meghatározott elemekből. Ezért a dolgokat közvetlenül meghatározó összefüggések mindig meghatározott mélységig terjednek, mivel létezésük meghatározott objektumok mint összetevő elemek kölcsönhatásával kapcsolatos. Mindebből nem következik, hogy a dolgok belső szerkezetének és az ezt meghatározó kölcsönhatásoknak adott mélységig való feltárása a minőség teljes, abszolút megismerését jelentené. Az összetevő elemek kölcsönhatását, a kapcsolatok konkrét típusát, az adott területen ható törvényeket egy aktussal megismerni nem lehet. A megismerés állandóan elmélyülő, adott időpontban a dolgok minőségi meghatározottságának adott fokú feltárását jelenti. Ezzel szorosan összefügg az is, hogy egy-egy objektum minősége feltárásának mélységét alapvetően meghatározza az összetevők természetének ismerete. Az összetevő elemeken keresztül — mivel ezek is belső struktúrával rendelkeznek — a közvetett kapcsolatok olyan végtelen láncolata tárul fel, amelynek ismerete egyre teljesebbé teszi a kérdéses dolog minőségének feltárását.

A minőségnek a lényeges tulajdonságok összességeként történő meghatározása nem mentes a metafizikus egyoldalúságtól. Csak annak felismerését teszi lehetővé, hogy a dolgok — míg e tulajdonságaikat megőrzik — változatlanok maradnak. Mivel csak a külső oldaluk tanulmányozására fordít figyelmet, kénytelen a dolgok meghatározottságát statikusnak, mozdulatlannak tekinteni. Tehát nemcsak az a gyengesége, hogy a változás tényleges mechanizmusát képtelen megragadni, és csak a változás külső tényét konstatálja, hanem ezen túlmenően semmi lehetősége nincs a meghatározottságot a belső mozgás momentumának tekinteni.

Az általunk idézett új állásfoglalás egyik lényeges vonása, hogy a dolgok meghatározott voltát a mozgásban levő összetevők kölcsönhatásában megnyilvánuló ellentétes erők dinamikus egyensúlyi állapotának tekinti. A dolgok csak azért rendelkeznek minőséggel, mert belső meghatározó folyamataik, bizonyos határon belül állandó jellegűek. Az adott meghatározottság felbomlása azt jelenti, hogy a fennálló egyensúlyi állapotot meghatározó belső ellentétek, tendenciák közül valamelyik felülkerekedik, nem fér meg az adott mérték határain belül. Új egyensúlyi állapot csak akkor jöhet létre, ha az összetevő elemek minősége és mennyisége megváltozik, vagy változatlan voltuk esetén, más kölcsönhatás jön létre közöttük; kapcsolatuk módjának, típusának eltérő rendje valósul meg. A dolgok minőségi meghatározottságát tehát két értelemben is viszonylagosnak kell felfogni. A meghatározottság egyrészt viszonylagos — a dolgok általános összefüggését tekintve — a fejlődés szempontjából. Ebben az összefüggésben minden dolog tör-

ténelmi, keletkezik és elmúlik, mássá alakul át. A meghatározottság másrészről viszonylagos azért is, mivel az adott történelmi korlátok között a minőség önálló léte, viszonylagos állandósága éppen a dolgokat alkotó elemek belső kölcsönhatásainak, vagyis a belső mozgás konkrét formájának viszonylagos állandósága.

Csak ezen belső mechanizmus figyelembevételével lehet elvi határvonalat húzni a lényeges és a lényegtelen tulajdonságok közt. Noha „A marxista filozófia alapjai" c. munkában vagy Andrejev idézett tanulmányában a szerzők gyakran hivatkoznak a lényeges és a lényegtelen tulajdonságokra, voltaképpen nem tesznek mást, mint empirikusan leírják azt a tapasztalati tényt, hogy a dolgok adott minőségi meghatározottságán belül megjelenhetnek olyan tulajdonságok is, amelyek nem feltétlenül függnek össze az adott jelenség létezésével. Az arra a kérdésre adandó felelettel, hogy a tulajdonságok meghatározott köre miért jelenik meg feltétlen és elkerülhetetlen módon az adott kölcsönhatásokban, másokra viszont ez nem jellemző, adósok maradnak. Képtelenek az önmaguk által konstruált logikai kör korlátait áttörni: a minőség nem más, mint a lényeges tulajdonságok összessége, a lényeges tulajdonságok viszont azért rendelkeznek lényeges jeggyel, mert összességük alkotja a minőséget. Álláspontunk szerint a tulajdonságok osztályozásánál alapvetően a dolgok belső állapotát kell figyelembe venni. A tulajdonságok adott köre azért rendelkezik feltétlen, szükségszerű jelleggel, mert különböző más objektumokkal való összefüggésben megjeleníti a dolgok azon belső meghatározottságát, mely az összetevők kölcsönhatásában megnyilvánuló ellentétes tendenciák egyensúlyi állapota következtében áll elő. Amíg e meghatározottság megőrződik, addig az adott kölcsönhatásokban megnyilvánuló tulajdonságok mindig meghatározottak, szükségszerűek, azonos külső feltételek esetén azonos módon megismétlődnek. Ezért az adott dolog szempontjából lényegesek.

A dolgokat képező elemek kölcsönhatásában az ellentétes tendenciák, oldalak egyensúlyi állapota nem tetszőleges változás esetén bomlik fel. Egyes tendenciák intenzitása, bizonyos határok közt erősödhet vagy gyengülhet az adott egység felbomlása nélkül. A konkrét kutatások egyik fontos feladata azon csomópontok meghatározása, amelyeken belül bizonyos változások — az adott jelenség szempontjából mennyiségi változások — nem változtatják meg a szóban forgó objektum minőségi meghatározottságát; átlépésük viszont mélyreható változást, új meghatározottságot hoz létre. Azon mennyiségi változások, melyek nem eredményezik a dolgok összetevő elemei és struktúrája adott, meghatározott típusú kölcsönös viszonyának megváltozását, szintén nem maradnak hatástalanok, mivel az adott objektum belsejében játszódnak le, vele szervesen összefüggnek — kifejeződnek, megjelenítődnek bizonyos tulajdonságokban. Ez utóbbi változások azonban az adott jelenség szempontjából nem lényegesek, nem tekinthetők a létezés feltétlen kísérőjelenségének, a körülményektől függően megjelenhetnek, de el is maradhatnak. Ez határozza meg az őket megjelenítő tulajdonságok lényegtelen, esetleges jellegét.

A minőségnek mint az elemek és a struktúra egysége meghatározásának legalapvetőbb jellemzőit a következőkben lehet összefoglalni.

1. A minőséget külsőleg leíró, egyszerűen konstatáló módszerrel szemben a dolgok belső oldalainak feltárását, a tulajdonságok megjelenésének alapját vizsgálja.

2. Mélyrehatóan tanulmányozza az elemek azon konkrét kölcsönhatásait, melyek dinamikus egyensúlyi állapota eredményezi az adott meghatározott-

ságot. Ezen az alapon lehetőség nyílik a meghatározottságot a mozgás momentumának tekinteni, továbbá a dolgok megkülönböztető, egyedi vonásait, valamint a különböző dolgok közötti minőségi azonosságokat feltárni.

3. Mivel a dolgok struktúrájának, a belső kölcsönhatásoknak tanulmányozása a dolgok létrejöttének vizsgálatát is jelenti, lehetőség nyílik a genetikai kapcsolatok megismerésére is. Ugyancsak lehetővé válik a tulajdonságoknak lényegesekre és lényegtelenekre való felbontásához az objektív kritérium megadása.

A minőségnek a lényeges tulajdonságokra való redukálásáról adott bírálatunk, e felfogás hiányosságainak, egyoldalúságainak kimutatása nem jelenti e meghatározás történelmi szükségességének tagadását. Ellenkezőleg, elismerjük, hogy a minőség tartalmi megismerésének folyamatában fontos, szükségszerű állomást jelent a tulajdonságok megismerése, majd felbontásuk lényegesekre és lényegtelenekre (esetlegesekre). A történelmi és a logikai egybeesése mutatkozik meg abban, hogy az eddig nem ismert objektumok minőségének feltárásában a megismerés kezdeti szakasza nem lehet más, mint az egyes tulajdonságaik feltárása, az objektum minőségének konstatálása a tulajdonságok, majd a lényeges tulajdonságok összességén keresztül. A minőség e meghatározásának bírálatával célunk annak kimutatása volt, hogy itt nem szabad megállni, hanem rá kell mutatni a belső meghatározottság jelentőségére, annál is inkább, mivel a konkrét tudományok fejlődése szinte kényszerít e lépés megtételére. Ennek pedig tükröződnie kell a minőség filozófiai kategóriájának meghatározásában.

A molekulák belső oldalainak tanulmányozása szoros összefüggésben áll az őket képező atomokról alkotott ismeretünk fejlődésével. Noha a kémiában már régen felmerült az a probléma, hogy az összetett testek meghatározottsága belső szerkezetükben keresendő,[7] e feladat megoldására csak a tudományos atomisztika — Dalton munkássága — adott reális lehetőséget. Ezzel kapcsolatban írja Engels: „Új korszak kezdődik a vegytanban az atomisztikával (tehát nem Lavoisier, hanem Dalton a modern vegytan atyja) . . ."[8] A múlt század 60-as éveiben létrejött kémiai szerkezetelmélet[9] legfontosabb vonásai, hogy az atomok objektíve léteznek, bonyolult közvetlen és közvetett kölcsönhatásaik határozzák meg a molekula különböző kémiai és fizikai tulajdonságai megjelenésének alapját. A kémiai szerkezetet, ezen elmélet szerint, meg lehet állapítani a tulajdonságok sokoldalú elméleti általánosítása útján.

Az elmélet létrejöttéhez rendelkezésre álló kísérleti adatok elegendő alapot szolgáltattak egy sereg szerves vegyület szerkezetének, helyesebben a molekulát alkotó atomok kapcsolódási sorrendjének megállapítására. Egy egész sereg kérdés azonban tisztázatlan maradt. Ilyenek voltak, hogy csak néhány fontosabbat említsünk, a molekulákat összetartó erők természete, a kémiai reakciók mechanizmusa és meghatározó tényezői, a molekulákon belüli atomok térbeli elrendeződése. Mindezen kérdések megoldására csak a XX. században kerülhetett sor. Ahhoz, hogy az atomok egymás közötti kapcsolatainak mibenlétét megismerhessük, előbb az atomok belső szerkezetét, az atomok belsejében fellépő erők természetét kellett, többé-kevésbé pontosan megismerni. A kémiai szerkezetelmélet egy sor problémája megoldásához nagy-

[7] Boyle, R.: Der sceptische Chemiker. Ostwalds Klassiker, No 229, Leipzig, 1929.
[8] Engels, F.: A természet dialektikája. Szikra, 1952., 302. o.
[9] Бутлеров, А. М.: Сочинения. Изд. АН СССР. Т. I. 1953.

számú fizikai jelenséget kellett beható vizsgálat tárgyává tenni. A molekulát ugyanis olyan fizikai — mechanikai, geometriai, optikai, elektromágneses stb. — tulajdonságok is jellemzik, amelyeket a kémiai szerkezet határoz meg. Ezért ezek tanulmányozása, elméleti általánosítása elősegíti a kémiai szerkezet konkrét megismerését. A modern fizikán belül a kvantummechanikának van különös jelentősége: „A kvantummechanika nélkülözhetetlen a kémiai kötés természetének, a kölcsönhatási folyamatoknak, a molekulák elektronszínképeinek stb., azaz a molekulák azon tulajdonságainak magyarázatához, amelyek közvetlenül kapcsolatban állnak az elektronok mozgásával."[10] Ezen vizsgálatok során kitűnt, hogy a kémiai mozgás alapjában fizikai folyamatok játszódnak le. A kémiai kölcsönhatások és az ezek alapjában fellépő törvényszerűségek elválaszthatatlanul kapcsolatosak az atomok mint egészek önálló létezésével, ezek viszont, minőségüket tekintve, joggal mondhatók fizikaiaknak.

Amikor a fizikai mozgás kémiai folyamatokban betöltött szerepéről beszélünk, akkor nem arról van szó, hogy a kémiai minőséget redukáljuk a fizikai mennyiségekre, hanem a kémiai objektumok, molekulák minőségi meghatározottságának mennyiségi oldalait tanulmányozzuk. Miben áll a molekula minőségi meghatározottságának elismerése ebben az összefüggésben? Mindenekelőtt abban, hogy a fizikai mennyiségi összefüggések csak az atomok kölcsönhatásának megvalósulása során létezhetnek, tehát mindig a molekula összefüggései, nem pedig izolált atomoké. Itt mindenekelőtt a molekula egységes meghatározottságát adó szilárd atomi kapcsolatokat — a kémiai szerkezetet — létrehozó tényezők tanulmányozása szükséges. Végeredményben a kémiai szerkezetnek köszönhető a molekula minőségileg eltérő volta az összetevők egyszerű halmazától. *A kémiai szerkezet az az új, több, ami a molekulát megkülönbözteti az atomok világától.* Ez a több azonban nem misztikus, megfoghatatlan valami, hanem konkrét anyagi folyamatok eredménye.

A szerves molekulákat minőségileg meghatározza az összetétel és a szerkezet egysége;[11] összetételen az őket alkotó atomok milyenségét és mennyiségét értjük, azt, hogy melyik elem hány atomja építi fel a molekulát. Ezt a tapasztalati (összeg-) képletek adják meg (pl. ecetsav $C_2H_4O_2$, etilalkohol C_2H_6O stb.). Egy adott molekula összegképletét az elemek szerinti százalékos összetétel, az atomsúlyok és a vegyület molekulasúlya ismeretéből állapítjuk meg.

Analitikai úton megállapítható, hogy a benzol, közelítően, 92,3% szénből és 7,7% hidrogénből áll. Egyszerűen kiszámítható, hogy 100 gr benzolban 92,3 : 12 = 7,7 atomsúlynyi szén és 7,7 : 1 = 7,7 atomsúlynyi hidrogén van. (A szén atomsúlyát 12-nek, a hidrogénét 1-nek véve.) Ebből az következik, hogy a benzolmolekulában ugyanannyi szénatom van, mint ahány hidrogénatom. Ha figyelembe vesszük azt, hogy a benzol — ugyancsak kísérletileg megállapítható — molekulasúlya hatszor akkora, mint a szén és a hidrogén atomsúlyainak összege, akkor meghatározhatjuk, hogy a benzol molekulájában hat atom szén és hat atom hidrogén van, tehát a képlete: C_6H_6.

[10] Волкенштейн, М. В.: Строение и физические свойства молекул. Изд. АН СССР, 1955., 18. стр.

[11] Meg kívánjuk jegyezni, hogy a továbbiakban érintett kémiai jellegű kérdések, tételek bizonyításával nem foglalkozunk. A szemléltetés és jobb megértés kedvéért, természetesen, bemutatunk néhány példát, ezek azonban, többnyire, nem tekinthetők általános bizonyításoknak. Az általunk ismertetendő elméleti tételek, elképzelések a szakirodalomban, sőt jó néhány tankönyvben is, kísérleti anyaggal alátámasztva, széleskörű bizonyítást nyertek; így a kérdések kémiai, fizikai oldala iránt érdeklődők könnyen tájékozódhatnak. Különösen ajánlhatjuk Bruckner Győző „Szerves kémia" tankönyvének új kiadását (Tankönyvkiadó, Bp., 1961.).

A molekulák minőségét a tapasztalati képletükkel kifejezett összetételük általában nem jellemzi egyértelműen. Több különböző molekula is rendelkezhet azonos tapasztalati képlettel, összetétellel. Ennek oka az általában izoméria néven összefoglalt jelenségek, amelyek kielégítő magyarázatát szintén csak a kémiai szerkezetelmélet tudta megadni.

Jelen közleményünkben nem tűztük ki célul a kémiai szerkezetelmélet fejlődésének nyomon követését, mert ez külön tanulmányt igénylő, óriási és mindeddig sajnos kevéssé vizsgált része a kémiai tudományoknak. Meg kell elégednünk annyival, hogy e fejlődés legutóbbi szakaszának eredményeit tárgyaljuk.

A szerves molekulák szerkezeti felépítése

A szerves kémiában szerkezeten általában a molekulákat felépítő atomok közötti közvetlen és közvetett kölcsönhatásoknak, valamint a molekulák ezek által létrehozott térbeli alakzatának, az atomok kapcsolódási sorrendjének és egymáshoz viszonyított elhelyezkedésének egységét értjük. Ezért tárgyalásunk folyamán előbb a kémiai kötésekkel, kölcsönhatásokkal, majd a térbeli elhelyezkedés problémáival foglalkozunk.

Szerves vegyületekben levő kémiai kötések

A kémiai kötések két alapvető típusa az ionos és a kovalens kötés. Az ionos kötés általában kisebb szerepet játszik a szerves molekulákban, ezért csak röviden térünk ki rá.

Az ionos kötésben részt vevő atomok egyike a külső elektron héjáról átad a másiknak egy vagy több elektront, ezáltal saját maga pozitív, a másik negatív töltésű ionná válik. Ilyen folyamat eredményeképpen a képződött ionok az esetek többségében a stabil nemesgáz konfigurációit veszik fel.

Tiszta ionos kötés általában ritka. Leginkább az alkálihalogenideknél találkozhatunk vele. Mint tendencia azonban kimutatható a kovalens kötéseknél, mivel ezek nagy része többé-kevésbé poláris jelleggel rendelkezik. A tiszta ionos kötés azért is ritka, mivel a két ellentétes töltésű ion elektromosan hat egymásra, kölcsönösen vonzzák, deformálják egymás elektronfelhőit. Itt a rendszerint nagyobb átmérőjű anion elektronburka szokott nagyobb változást szenvedni. A kölcsönhatás következtében létrejövő deformáció olyan mértékű is lehet, hogy a két elektronfelhő „átnyúlik" egymásba, hasonlóvá válva ezáltal egy erősen polarizált kovalens kötéshez. Ezért van létjogosultsága arra, hogy az átmeneti jellegű kötések leírását két oldalról közelítsük meg. Vagy úgy számolunk velük, mint deformált elektronfelhőjü ionkötéssel, vagy úgy, mint polarizált kovalens kötéssel.

Az ionos kötést a fenti módon létrejövő ellentétes töltéssel rendelkező ionok között fellépő elektrosztatikus vonzás adja.

Kovalens kötések

A kovalens kötés elektronpárok által jön létre. Az elektronpárokat alkotó elektronok a korábbi atompályákról molekulapályákra mennek át. A molekulapályák elvileg különböznek az atompályáktól, mivel az előbbiek policentrikusak, az utóbbiak pedig monocentrikusak. A molekulapályák létrejötte döntő tényező a szerves molekulák szerkezetének kialakításában, kémiai sajátságaik megmagyarázásában. Mivel az elektronpár mindkét atomhoz tar-

tozik, ezért a kovalens kötésben szereplő atomok is nemesgáz konfigurációjúaknak tekinthetők. A kovalens kötések jellemzői közül mindenekelőtt meg kell említenünk, hogy a kötésekben szereplő atomok közötti távolság viszonylag állandó. Ezen mindenekelőtt azt kell értenünk, hogy egyforma molekulák esetén a különböző módszerekkel mért távolságok jó közelítéssel azonosak.

Például a C—F kötéstávolság a széntetrafluoridban, neutronografikus úton mérve, 1,33 Å, elektronszórásos módszerrel 1,36 Å. Az N—H kötéstávolságra neutronografikus módszerrel 1,03 Å, elektronografikussal 0,95 Å jön ki az ammóniumkloridban. [12]

Megállapították azt is, hogy az ugyanolyan két atom közötti kovalens kötés hossza különböző vegyületekben nagyjából azonos. Ebből következően: a kovalens kötés hossza a kötést létrehozó atomok sugarainak (kovalens rádiuszok) összegeként állítható elő. Ettől a szabálytól való eltérés a kötések közötti kölcsönhatásokra utal, erre még részletesebben visszatérünk. A kötéstávolságok állandóságának viszonylagossága alatt kell még értenünk azt is, hogy a kötésben levő atomok egymáshoz képest sem mozdulatlanok, hanem különböző módon és mértékben rezgőmozgásokat végeznek. A kísérletileg meghatározott kötéstávolság tehát csak az „egyensúlyi" vagy átlagos magtávolságot jelenti, amely a körülmények — pl. gerjesztett állapot — megváltozására maga is megváltozhat.

A kovalens kötések egy másik igen fontos jellemzője az irányítottságuk. Ha egy atomhoz két vagy több atom kovalens kötéssel kapcsolódik, akkor mindezek az atomok egymáshoz képest térbelileg meghatározott módon helyezkednek el. Ez döntő szerepet játszik a molekula szerkezetének kialakításában. Az atomok egymáshoz viszonyított iránya által bezárt szög a vegyértékszög.[13]

Például a négy más atomhoz kapcsolodó telített szénatomnál a vegyértékszög általában 109° 28'. A kapcsolódó atomoktól függően ez a szög módosulhat, pl.;

$$H_2C\begin{matrix}F\\F\end{matrix} = 108°\,17'; \qquad H_2C\begin{matrix}Cl\\Cl\end{matrix} = 111°\,5'$$ [14]

A kovalens kötésekre jellemző általában a kötési energia, mely a molekulák képződési energiájával áll kapcsolatban. A kísérleti tapasztalatok szerint a képződési energia az esetek többségében jó közelítéssel kiszámítható a kötésenergiák felhasználásával. Ez arra utal, hogy egy adott kötés energiája — a kötéstávolságokhoz hasonlóan — durván független attól, hogy milyen más kötések vannak még a molekulában, más szóval: a kötésenergiákból additíve tevődik össze a képződési energia. Az additivitástól való eltérés itt is a kötések kölcsönhatására utal.

A képződési energia (v. képződési hő) az az energia (hő), amely egy molnyi vegyület képződésekor szabadul fel, ha előzőleg az elemek atomjai standard állapotban voltak. A vegyületek standard állapotú (tökéletes gázállapotában levő) atomokból való létrehozása kísérletileg kivihetetlen. Ezért a képződési energiát kerülő úton kell meghatározni. Mivel ehhez több adat mérése szükséges, a legbizonytalanabb adat szabja

[12] Состояние теории химического строения в органической химии. Изд. АН СССР 1954., 56. стр.

[13] Волкенштейн, М. В.: 9., 10. и 13. главы. Сыркин, Й. К.—Дяткина, М. Е.: Химическая связ и строение молекул. Госхимиздат., 1946., 95. стр.

[14] Lide, D.: J. Am. Chem. Soc. 74, 3548. (1952).

meg a meghatározás pontosságát. Ez esetünkben a gyémánt szublimációs hője, melynek több értéke szerepel az irodalomban. Pontos mérések alapján újra számolt értéke 171,3 Kkal/g-atom. [15]

Mint már említettük, a kovalens kötések nagy része többé vagy kevésbé polarizált. Mondhatjuk, hogy csupán azon kötések nem polarizáltak, amelyek két azonos atomból felépülő molekulákban vannak, vagy két teljesen szimmetrikus molekularészt kapcsolnak össze. Például Cl—Cl, H—H, $H_3C—CH_3$, $Cl_3C—CCl_3$ stb.

Azokat a kovalens kötéseket nevezzük polarizáltaknak, amelyeknél a pozitív töltések súlypontja nem esik egybe a negatívéval. A kötések polaritását dipólmomentum mérés útján határozhatjuk meg. A kötések dipólmomentumának közvetlen megmérése gyakorlatilag csak kétatomos molekulákban lehetséges. Bonyolultabb molekulák esetén a molekula dipólmomentumából csak a szerkezet ismeretében következtethetünk a kötéspolaritásokra. Ez eléggé körülményes feladat, mivel a dipólmomentumok vektormennyiségek, tehát nem elég a kötés-dipólmomentumok nagyságát tekinteni, hanem az irányokat is figyelembe kell venni.

Minden szerves molekula polarizálható. Ez azt jelenti, hogy elektromos erőtér hatására a molekula elektronfelhője változást szenved — deformálódik. A létrejött deformáció mértéke — az elektromos erőtéren kívül — a molekula szerkezetétől, elektronrendszerének stabilitásától függ.

A hidrogénkötés

A szerves molekuláknál sok esetben különleges szerepet játszik a hidrogénhíd vagy hidrogénkötés néven jelzett effektus. Hidroxil- vagy aminocsoport hidrogénje képes valamilyen molekulában levő olyan elektronegatív jellegű atommal (O, N, F, Cl) kötést létrehozni, melynek lekötetlen, szabad elektronpárja van. Ez a kötés létrejöhet egy molekulán belül vagy két molekula között. A hidrogénkötés viszonylag gyengébb a kémiai kötéseknél. A különböző molekulákban, illetve molekulák között létrejövő hidrogénhíd kötésenergiája általában 1 és 3 K-kal/mol között van.

Az eddigieket összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a szerves molekulákat alkotó atomok között közvetlen kölcsönhatásokat a köztük fellépő ionos, kovalens és hidrogénkötések, valamint az átmeneti jellegű kötések adják. Nem említettünk meg néhány egyéb kötésfajtát, mely szintén ide tartozik. Ilyenek pl. a datív kötés, az egy- és a háromelektronos kötés. A szferikus vagy mezőeffektusok, a van der Waals-erők stb. természetesen szintén a közvetlen kölcsönhatások közé sorolandók, de ezekre itt nem térhetünk ki. Szerepük a molekulák minőségi meghatározottságában általában másodlagos.

Az atomok közötti közvetett kölcsönhatások

Ezeket a kölcsönhatáskat a kötések közötti kölcsönhatásoknak is szokták nevezni. Ez azt jelenti, hogy két atom közötti kölcsönhatás függ attól, hogy ezek az atomok más atomokkal közvetlen kölcsönhatásban vannak-e vagy sem. Ezen kölcsönhatások két alapvető típusával fogunk foglalkozni, az indukciós és a konjugációs effektusokkal.

[15] Кондратев, В.: Успехи химии 26, 884 (1957).

Indukciós effektus

A szerves kémiában rendkívül nagyszámú anyag utal a közvetlenül nem kapcsolt atomok molekulán belüli kölcsönhatására. Példaképpen megemlíthetjük a trimetilkarbinolt (I.) és a trifluormetil—dimetilkarbinolt (II.).



Az I. savas tulajdonságai igen gyengén mutatkoznak meg, ugyanakkor a II. erősebb sav a szénsavnál! A legjellegzetesebb a halogén szubsztituensek hatása a szerves savak erősségére.

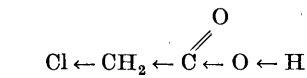
Például a helyettesített ecetsavak disszociációs állandói:

	K. 10^5		K. 10^5
$H—CH_2—COOH$	1,76	$Cl_2CH—COOH$	5 140
$J—CH_2—COOH$	75	$Cl_3C—COOH$	121 000
$Br—CH_2—COOH$	138	$H_3PO_4(K_1)$	752
$Cl—CH_2—COOH$	155	$H_3SO_3(K_1)$	1 540
$F—CH_2—COOH$	217	HJO_3	16 900

Látható, hogy a di- és a triszubsztituált származékok disszociációs állandói már összemérhetők a szervetlen savakéval.[16]

Egy halogén atom hatását a vele közvetlenül nem kapcsolódó karboxilcsoportra a következőképpen magyarázhatjuk. A Cl—C kötés elektromosan aszimmetrikus, ami megnyilvánul, például, a dipólmomentumban. Ez az aszimmetria olyan jellegű, hogy a Cl-lel kapcsolatos szén egy kis pozitív töltést nyer. Ennek következtében megbontja a vele szomszédos szénatom elektronfelhőjének szimmetriáját, aminek eredményeképpen ezen egy még kisebb pozitív töltés jelenik meg stb. Ily módon a Cl—C kötés aszimmetriája nem korlátozódik csupán erre a két atomra, hanem — bár fokozatosan gyengülve — tovább adódik a molekula mentén, aminek következtében a karboxil csoport hidrogénje könnyebben leszakadhat proton alakjában.

Az ilyen jellegű kölcsönhatást hívják indukciós effektusnak, és szokás szerint a következő módon jelölik:



(A nyilak az elektronpárok indukciós eltolódását jelölik.) A fenti példában a helyettesítő atom hatására a molekula elektronfelhője feléje tolódott el. Az ilyen hatást negatív indukciós effektusnak, az ezt létrehozó atomokat és csoportokat elektronszívóknak nevezik. Ellentétes hatásúak az elektrontaszító csoportok.

[16] Реутов, О. А.: Теоретические проблемы органической химии. Изд. МГУ, 1956

Ilyen elektrontaszító jellegük van pl. az alkil gyököknek, ami abból is kitűnik, hogy a hangyasav (HCOOH) disszociációs állandója $17{,}6 \cdot 10^{-5}$, az ecetsavé (CH_3—COOH) $1{,}76 \cdot 10^{-5}$.

A fenti példa elemzésével konkrétan rámutattunk arra, hogy a szerves savak egy olyan, igen lényeges jellemző tulajdonsága, mint a savas jelleg és ennek nagysága hogyan függ az adott molekulákat felépítő összetevő elemektől és a köztük levő (a molekula szempontjából belső) kölcsönhatásoktól, azaz a molekulák minőségének meghatározóitól. Emellett rá kell mutatnunk arra, hogy sohasem szabad a minőségi meghatározók egyikét vagy másikát kiragadnunk a tulajdonságok megmagyarázásánál, hanem mindig az összességüket, egységüket kell figyelembe venni.

Erre mutat például a különböző paraszubsztituált benzoesavak disszociációs állandóinak a különbözősége is, ami látszólag ellentmond fentebbi következtetéseinknek.[17]

	$K \cdot 10^5$
p—F—C_6H_4—COOH	7,22
p—Cl—C_6H_4—COOH	10,50
p—Br—C_6H_4—COOH	10,70

Az ellentmondás azonban csupán látszólagos, mivel itt fellép az eddig leírton kívül egy másik effektus is, a konjugációs effektus.

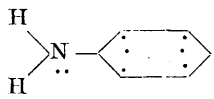
Konjugációs effektus

Konjugált rendszerek kémiai tulajdonságai azt mutatják, hogy a bennük levő kötések különböznek az izolált kettőskötést tartalmazó rendszerekéitől.

Ezt a különbséget a konjugált rendszerek telítetlen atomjainak sajátos jellegű kölcsönhatása idézi elő, amely minőségileg különbözik az indukciós effektustól. A kölcsönhatás különössége a két vagy több konjugált kettőskötéshez tartozó delokalizált π-elektronok kölcsönhatásával magyarázható. Ezért az atomok kölcsönhatásának ezt a típusát a kötések konjugációjának is szokták nevezni.

A konjugált kettőskötést tartalmazó molekulák egy sor fizikai tulajdonsága utal arra, hogy nemcsak a reakcióba lépő molekulánál jelentkezik az effektus, hanem reakciófolyamaton kívül is fellép. Ennek eredményeit a konjugáció statikus effektusának nevezik. Ez megmutatkozik például a két kettőskötés közötti egyeskötés hosszúságának csökkenésében is.

A rendszer egy kettőskötéséhez tartozó π-elektronpár szerepét átveheti az N, O, S stb. atom szabad p-elektron párja. Ilyen eset van például az anilinnél is:

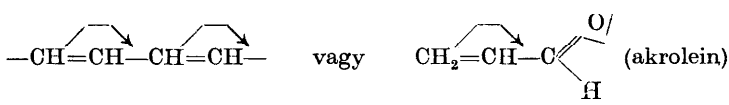


(A pontok a p-elektronokat jelölik.)

[17] Темникова, Т. И.: Курс теоретических основ органической химии. Гостехиздат Хим. Лит., 1959.

Itt a nitrogén szabad p-elektronpárja kölcsönhatásba lép a benzolgyűrű π-elektronjaival. aminek következtében az aminocsoport bazicitása kisebb, mint a megfelelő nem azonos aminé.

Mint már utaltunk rá, az effektus lényege, hogy a π-kötések, az őket létrehozó elektronok nagy mozgékonysága következtében, részlegesen delokalizálódnak. Ezt pl. a következő módon jelölhetjük.



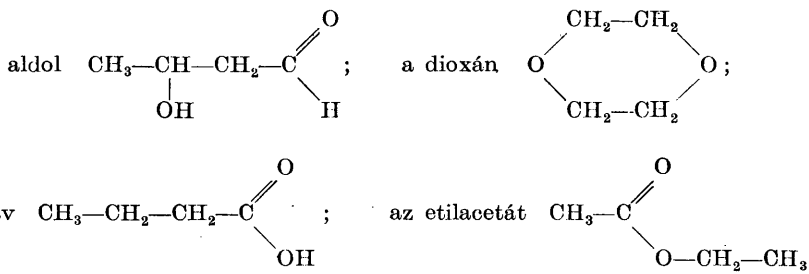
Ezen effektus következtében (aszimmetrikus láncok esetén) a konjugált lánc elején és végén megváltozhat az elektronsűrűség. Így az előbb felírt akrolein esetében is az oxigénen nagyobb negatív töltés van, mint az analóg telített aldehidnél.

A konjugációs effektussal magyarázható a konjugált rendszereknek különleges, a közönséges telítetlen vegyületekétől eltérő kémiai viselkedése. Ez is példa arra, hogy a molekula minőségét meghatározó tényezők szabják meg a molekula külső tulajdonságait.

Konfiguráció és konformáció

A molekulát alkotó atomok és az utóbbiak között levő kötések még nem határozzák meg teljesen a molekula minőségét. Mint már említettük, ugyanazon atomokból olyan különböző szerkezetű molekulák is felépülhetnek, amelyekben a kötések is mások. Ez a legközönségesebb szerkezeti izoméria esete.

Pl. $C_4H_8O_2$ összegképlettel rendelkeznek olyan gyökeresen eltérő vegyületek:



Azonos atomok és kötések esetén is fellép a szerkezeti izoméria. Példa erre az alifás szénhidrogének izomériája vagy a kettőskötéssel rendelkező vegyületek cisz-transz izomériája. Aszimmetriás térbeli alakzattal rendelkező molekuláknál, még adott szerkezeti izomérnél is felléphet a sztereoizoméria. Ez különös jelentőséggel bír a szénhidrátok, valamint az élő szervezetekben lejátszódó vegyi folyamatokban szereplő anyagok (különösen enzimek, fehérjék stb.) területén.

A szerkezeti izomérek egymástól jól elkülöníthető vegyületek, amelyek csak kémiai úton alakíthatók át egymásba. Ebből világosan kitűnik, hogy a szerkezeti izomériát meghatározó tényezők is minőségi meghatározók. A szte-

reoizomérek is csak kémiai behatásra alakíthatók át egymásba. Ezen izomérek között a kémiai különbség már jóval csekélyebb, mégis kémiailag különböznek egymástól. Ez abban is megmutatkozik, hogy pl. az enzimek általában sztereospecifikus működésűek. Ez azt jelenti, hogy egy sztereoizomér pár tagjai közül (melyek egymásnak tükörképei) az enzim csak az egyikkel lép reakcióba (pl. hidrolizálja), a másikkal nem.

Az izomériának különleges esete a konformációs izoméria. Ennél az izomérek kötésfelbomlás nélkül, pusztán a kötések mint tengelyek körüli rotáció útján átalakulhatnak egymásba. Ez az átalakulás azonban energiaváltozással jár, általában 0—2 Kkal/mol nagyságrendben. Ez az érték közeledik például a hidrogénkötés energiaértékéhez, vagyis éppúgy befolyásolhatja a molekula kémiai tulajdonságait, mint az. Néhány esetben sikerült kimutatni, hogy bizonyos reakciókban az izomérek különböző sebességgel reagálnak.

Az eddigieket összefoglalva meg lehet állapítani, hogy az atomok molekulán belüli közvetlen és közvetett kölcsönhatásainak sokoldalú tanulmányozása lehetővé teszi a kémiai szerkezet, egyúttal a molekula minőségi meghatározottságának megállapítását. Ha az összetevők száma és minősége adott, és a külső körülmények megfelelően kedvezők, az atomok közötti kölcsönhatások meghatározott formája valósul meg, melynek eredménye a molekula konkrét szerkezete.

A szerves vegyületek molekulájának minőségi meghatározottsága a következő tényezők meghatározottságát és egységét jelenti: *a)* az összetevő atomok jellege és száma, *b)* az atomok elrendeződésének általános rendje, melyben különböző típusú kölcsönhatásaik megvalósulnak. E tényező magában foglalja a kötések módját, elrendeződését, a köztük fellépő effektusokat és a molekula térbeli formáját.

A szerves molekula minőségi meghatározottsága egyúttal elválaszthatatlan olyan meghatározott mennyiségi jellemzőktől, mint a képződési energia, a kötéstávolságok, a vegyértékösszegek, a dipólmomentum stb. E tényezők alakulása mindig a rendszer egészétől függ. Ennélfogva mennyiségileg jellemzik a szerves molekulát, vagyis adott molekula meghatározott mennyiségi jellemzőinek kell őket tekinteni.

A szerves molekula mint minőségileg meghatározott objektum legfőbb jellemzője a valamennyi összetevő atomot egyesítő közös struktúra jelenléte. Ennek következtében jelenik meg az új tényező, amely a szerves molekulát megkülönbözteti az összetevő atomok egyszerű halmazától, kizárva a minőségnek a mennyiségre való redukálását. Ez egyfelől azt jelenti, hogy az egyes atomok a rendszer viszonylatában alárendelt szerepet töltenek be. Másfelől azonban az atomi rendszerek alárendeltségük ellenére sem oldódnak fel az általuk létrehozott molekulában, hanem megőrzik viszonylagos önállóságukat. Ez annak köszönhető, hogy döntő elvi változást a molekulát létrehozó atomoknak csak legkülső elektronhéja szenved.

A rész és az egész, a struktúra és az elemek dialektikus egysége tehát a szerves molekula esetében azt jelenti, hogy az egész minden változása kémiai vonatkozásban csak az összetevő atomokon keresztül valósulhat meg; ez utóbbiak változása viszont a molekulának, mint bonyolult rendszernek alárendelt, csak viszonylagos értelemben önálló összetevők változását jelenti.

К ВОПРОСУ О КАЧЕСТВЕННОЙ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ ОРГАНИЧЕСКИХ МОЛЕКУЛ

Йожеф Гольдерит и *Шандор Мадяроди*

Содержание категорий марксистской философии развивается закономерно и обогащается в процессе познания. Философия только в том случае может дать методологические указания для конкретных исследований, когда она учитывает данный уровень развития наук.

По мнению авторов, определение понятия качества, как совокупности существенных свойств, отражает лишь в известной степени объективное содержание категории качества и дает возможность только для внешнего констатирования качества объектов, явлений и процессов. Общая тенденция современных наук выражается вместо феноменологического описания исследуемых объектов, и т. п. в изучении их внутренних сторон, в раскрытии основы проявления качеств. Требования этой основной тенденции удовлетворяет определение В. И. Свидерского, по которому качество — это единство элементов и структуры. На этом основании авторы критикуют прежние определения. Они указывают на то, что метод, определяющий качество как единство элементов и структуры, основывается не на внешнем описании и простом констатировании, а на исследовании внутренних сторон вещей и основ появления качеств. Этим методом глубоко изучается состояние динамического равновесия, обусловливающее данную определенность конкретного взаимодействия элементов, раскрывается генетическая связь вещей, явлений и т. п. и дается объективный критерий для классификации качеств на существенные и несущественные. Показ и критика односторонности сведения качества к существенным признакам — это еще не отрицание исторической необходимости данного определния, ведь познание свойств и их разделение на существенные и несущественные служит объективной основой для более глубокого раскрытия понятия качества.

В дальнейшем авторы делают попытку конкретно применить эти требования в области раскрытия качества органических молекул.

Опираясь на достижения современной химии, авторы подробно анализируют роль факторов, качественно определяющих органические молекулы, непосредственные и посредственные взаимодействия атомов, составляющих внутреннюю структуру, и также проблемы, связанные с пространственной формой молекул, созданной ими. На основе сказанного авторы приходят к выводу, что определенность органической молекулы означает определенное единство следующих факторов: а) характера и количества составляющих атомов, б) общего порядка распределения атомов, при котором осуществляется их взаимодействие разного типа. Последний фактор включает способ связей, их распределение, эффекты, выступающие между ними а также пространственную форму молекулы.

Самой главной характеристикой органической молекулы как качественно определенного объекта является общая структура, объединяющая все составляющие атомы. На таком основании можно говорить о едином объекте; вот новый фактор, которым — исключая сведения качества к количеству — различается органическая молекула от простой совокупности составляющих атомов.

THE PROBLEM OF THE QUALITATIVE DEFINITENESS OF ORGANIC MOLECULES

J. Holderith and S. Magyaródi

The contents of the categories of Marxist philosophy shows a regular development growing richer and richer in the course of cognition. Philosophy can provide concrete research with general methodical directions only by taking account of the prevailing standard of the development of sciences.

In the authors' opinion the objective contents of the category of quality is reflected only to a certain extent by the definition of the concept of quality as the complex of essential properties. This definition allows but the external statement of the quality of concrete objects, phenomena and processes. The general tendency of modern sciences is,

instead of the phenomenological description of the objects, to investigate their inner sides, to reveal the reason of the appearance of the properties. This demand is satisfied by the definition proposed by V. I. Swiderskij, claiming that quality is the unity of elements and structure. It is on this basis that the authors criticize former definitions. They show that the method of defining quality as the unity of elements and structure, — instead of describing and simply ascertaining it externally, — is based upon the analysis of the inner sides of things and of the reasons of the appearance of properties. This method allows an intensive examination of the dinamical equilibrium of the concrete interactions of the elements, resulting in the given qualitative definiteness, it reveals the genetical relations of things, phenomena, etc., it gives the objective criterium of classifying properties as essential and unessential ones. To point out and criticize the reduction of quality to the essential properties, does not mean the negation of the historical necessity of this definition, as it is well known that the cognition of the properties, their classification into essential and unessential ones provides an objective basis for a deeper investigation of quality.

Further on, the authors make an attempt at employing the aforesaid postulates in revealing the quality of organic molecules.

On the basis of the results of modern chemistry, the authors make a detailed analysis of the factors determining the quality of organic molecules, of the direct and indirect interactions of the atoms constituting their inner structure, and the problems connected with the stereoscopic formation of the molecules, brought about by these interactions. On the basis of this analysis, the authors state that the qualitative definiteness of the organic molecules means the definite unity of the following factors: a) the character and number of the component atoms, b) the general order of the arrangement of the atoms in which their interactions of different type take place. This latter factor involves the types of bond, their arrangement, the effects between them, and the stereoscopic form of the molecule.

The most important characteristic of the organic molecule as a qualitatively definite object, is the common structure uniting all of its component atoms. This is the basis of the unity of objects; it is this new factor, that, excluding the reduction of quality to quantity, — discriminates the organic molecule from the simple agglomeration of atoms.

Az iskolázottság és a társadalmi-gazdasági viszonyok néhány összefüggésének vizsgálata 16 községben

MÁRTON JÁNOS, H. SAS JUDIT ÉS SIPOS ZSUZSANNA

1960 végén 16 termelőszövetkezeti község adatait gyűjtöttük össze a Népművelési Intézetben. Az adatgyűjtés célja a községek egész lakossága, illetve minden községből 100—100 termelőszövetkezeti tag iskolázottsági, szakmai és ízlésbeli fejlődésének vizsgálata volt. Ennek során nem pusztán a műveltség egyes elemeinek színvonalát akartuk megállapítani, hanem az e színvonalat kialakító néhány gazdasági-társadalmi tényező összefüggését az iskolázottsággal, a szakismerettel és a művészi ízléssel. Figyelembe vettük az általunk vizsgált egyes műveltségi elemek egymásra való hatását is.

Ismeretes, hogy a felmérés időpontjában a falun a szocialista termelési viszonyok még nem váltak meghatározóvá. Így a vizsgálat elsősorban az átmenet időszakáról, ennek bonyolult társadalmi és művelődési viszonyairól igyekszik egyes vonatkozásaiban képet adni. E korszak társadalmi jelenségeinek helyes megítéléséhez nélkülözhetetlen a legfontosabb történeti előzmények számbavétele. A felmerést tehát az elmúlt 25 évre terjesztettük ki.

Mind a községek, mind a 100—100 parasztcsalád adatainak felvételéhez kérdőíveket szerkesztettünk, amelyeket helyi pedagógusok töltöttek ki. A községi kérdőíveket a tanácsi igazgatás nyilvántartásai, az egyéni íveket családlátogatással egybekötött kikérdezés alapján állították össze. Az adatbázist a KSH és a Művelődésügyi Minisztérium különféle statisztikáiból egészítettük ki és ellenőriztük.

A vizsgált községek vagy lakosságuk száma, vagy földrajzi kiterjedésük szerint *nagyközségek*. Ezek: a Tiszántúlról Füzesgyarmat, Nagyrábé, Nádudvar, Szikáncs (Hódmezővásárhely); a Duna-Tisza közéről Bácsbokod, Nagykőrös, Solt; a Dunántúlról Besnyő, Gölle, Iváncsa, Kerékteleki; Mágocs, Ménfőcsanak, Tengelic; Észak-Magyarországról Pély, Verpelét.

A községeket a megyei tanácsok javaslatára választottuk ki. A javaslatnak két feltétele volt: *a*) az országos átlagnál valamivel kedvezőbb gazdasági és művelődési viszonyok, *b*) adatfelvételre alkalmas személyek.

A községek az ország nagyközséges telelpülésű vidékein helyezkednek el. Természetesen nem képviselik az összes ilyen jellegű tájat. A 16 község egyes művelődési és gazdasági tényezőinek kapcsolatára irányuló elemzésünk nem vállalkozhat országos érvényű következtetésekre, de a nagyközségekre, egyes esetekben kis mezővárosokra vonatkozó bizonyos főtendenciákat mutathat.

A viszonylag széles adatbázist a következő fejezetekben dolgozzuk fel: *a*) az iskolázottság, *b*) a szakmai érdeklődés, *c*) a művészi ízlés változásainak összefüggései néhány gazdasági tényezővel, *d*) a vizsgálati módszerek értékelése. Ilyen értelemben szociológiai szemléletű *módszertani kísérletnek* tekinthetjük a munkánkat.

E tanulmány keretei a munka egészéből azonban csak a községek, illetve a megkérdezett tsz-tagok gazdasági és iskolázottsági viszonyainak kapcsolatát foglalják össze.

I. A gazdasági-művelődési összefüggések vizsgált elemei

A községek művelődési jellemzői közül egyik legrangosabbnak az iskolázottságot tartjuk. Úgy véljük, hogy ez a művelődés legalapvetőbb feltétele. Emellett falvainkban — a történelmi fejlődés következtében — nagyon sok az olyan értékes művelődési elem, amely nem iskolai eredetű. Gondolunk itt például a termelési tapasztalatok, a művészeti és az életmódbeli népi hagyományok továbbadására, ami az anyagi termelési kultúrában, a közízlésben, az életmódban jelentkezik. Más oldalról viszont az iskolai alapműveltség nélkülözhetetlen feltétele mind az általános, mind a szakmai kulturális fejlődésnek. Az iskolázottság bizonyos szintje nélkül ma már elképzelhetetlen bármiféle rendszeres, a korral lépést tartó műveltség. A népesség iskolázottsága fényt vet az adott társadalomra. Tehát egy-egy község népességének iskolai végzettsége a társadalmi fejlődési fokot is jelzi.

Az iskolázottságot befolyásoló és meghatározó tényezők közül a következőket vettük figyelembe:

A) *A községek egészére vonatkozóan:*

a múlt és a jelen mezőgazdasági termelési viszonyainak jellemzői közül az alapvető termelőeszközhöz, a földhöz való viszony alakulását;

az egyes községek mezőgazdasági termelési színvonalát (a területegységre jutó termelés bruttó értékét);

a mezőgazdasági termelés összetételét, szerkezetét (vagyis az értékében kifejezett összhozam megoszlását az egyes termelési ágazatok között);

a termelési eszközök és a termelési technológia korszerűségét (vagyis a termelési kultúra fejlettségét a mezőgazdaságban);

a mezőgazdasági lakosság jövedelmének nagyságát;

a települési-közlekedési viszonyok alakulását;

a községek tanerővel való ellátottságát;

valamint az iskolázottsági szintek és az adott korszakok kötelező iskolázottságának kapcsolatát.

Az iskolázottságra vonatkozó adatokat a népszámlálásnál szokásos rendnek megfelelő csoportokban dolgoztuk fel: analfabéták, 4—6—8 osztályt, középiskolát, főiskolát végzettek szerint. (Az 1948 óta létrejött 8 általános iskolai végzettséget azonos csoportokba soroltuk az 1948 előtti 14 éves korig bármely iskolai formában szerzett végzettséggel.) A múltat és a jelent összehasonlító vizsgálat érdekében az össznépesség százalékában fejeztük ki a különböző iskolai végzettségűek arányát. Az analfabéták arányát a 6 évnél idősebb népesség számához viszonyítva vizsgáltuk. A népszámlálások időrendjének megfelelően az 1941—1949—1960-as évek összeírásait vetettük egybe. (A szokásos tízévenkénti népszámlálás adatai vizsgálati céljaink számára nem adtak elegendő támpontot. A fejlődés tendenciáinak pontosabb elemzéséhez, községi adatgyűjtésünk segítségével, az 1945—60 közötti években az adott községekből közép-, illetve főiskolát végzettek számát is megállapítottuk.)

B) *A megkérdezett egyénekre vonatkozóan elemeztük :*

az alapvető termelőeszközhöz, a földhöz való viszony alakulását;
a parasztcsaládok jövedelmét;
az életkort;
az iskolázottsági szinteket, kivéve a főiskolát, mert ez az iskolai szint a tsz-parasztságra ma még nem jellemző;
a temelőszövetkezeti szakmai és politikai vezetők iskolázottságát.

Az adatfelvétel nem adott megbízható képet a *községek egész társadalmának* összetételéről. Így a lakosság iskolázottságának összevetésére sem foglalkozás, sem életkor, sem a különféle társadalmi csoportok, sem a szektorális elhelyzekedés szerint nem kerülhetett sor. Az *egyéni kérdőívek* adatai nem elégségesek a szűkebb családi környezet meghatározó szerepének különböző, ún. szubjektív módszerekkel történő vizsgálatához, ugyanakkor kiterjednek a tsz-ben dolgozó, nem mezőgazdasági munkát végzőkre is.

Tanulmányunkban először áttekintést és elemzést adunk a 16 község iskolázottságának alakulásáról. A második részben az egyénileg megkérdezettek iskolázottsági adatait és az ezekből levonható következtetéseket dolgozzuk fel.

II. A főbb gazdasági jellemzők alakulása a községekben

1. *A földtulajdonviszonyok* alapján a községek lakossága a vizsgált negyedszázados időszakban a következők szerint differenciálódik:

a) Az 1935. évi statisztikai adatok szerint

	a lakosság $^2/_3$-e vagy több volt agrárproletár	a földbirtokkal rendelkező lakosság részesedése az összlakosságból
Besnyő	98%	2%
Kerékteleki	85%	10%
Füzesgyarmat	57%	28%
Nádudvar	55%	30%
Gölle	55%	40%
Bácsbokod	47%	30%
Pély	46%	12%
Nagyrábé	40%	40%
Tengelic	40%	35%
Nagykőrös	40%	40%

Ezekben a helységekben a földterületnek több mint fele a 200 kh-nál nagyobb birtokokra esett. Kivétel Pély, Nagykőrös, Bácsbokod, ahol a cselédek tömegei kulákbirtokokhoz tartoztak. Az 50—200 kh-ig terjedő birtokok az összes területből Pélyen 27,6, Bácsbokodon 37,8, Nagykőrösön 25%-ot képviseltek.

A fenti községekből hat (Kerékteleki, Nagyrábé, Füzesgyarmat, Nádudvar, Pély, Besnyő) a birtokmegoszlás más mutatóit tekintve is egységes arculatúnak volt mondható, amennyiben — a jelentős számú agrárproletariátus mellett — a birtokos parasztság fő tömegeit a szegény parasztok alkották. További két községben (Gölle és Tengelic) a birtokos parasztság legjelentősebb rétege a középparasztság volt, amely a földdel rendelkezők több mint 50%-át tette ki. A nagy agrárproletariátussal rendelkező helységek közül a többitől eltérő osztálytagozódást találtunk Nagykőrösön és Bácsbokodon, valamint

a Hódmezővásárhely egyik tanyai körzetét jelentő Szikáncson. E három területen a parasztságnak nagyobb tömegei egyik birtokcsoportban sem koncentrálódtak, hanem a különböző birtokkategóriákban oszlottak meg. Ennek megfelelően mind a három helyen számottevő az erősebb, 15—25 kh-as középparaszti gazdaságok aránya, és jelentős a nagy gazdaságok száma és területi részesedése. Így pl. Bácsbokodon az összes területből 50,1% volt a 20—100 kh-as birtokosok kezén, Nagykőrösön 42,1, Hódmezővásárhelyen 53,4%.

A birtokmegoszlást elemezve, a parasztság rétegződése nagyjából hasonló képet ad Ménfőcsanak, Mágocs, Solt és Verpelét községekben. Itt nagybirtokok nem voltak és a nagy gazdaságok sem játszottak számba vehető szerepet a községek mezőgazdaságában. Az erősen belterjes középparaszti állattenyésztő (Mágocs, Ménfőcsanak), illetőleg a jelentős szőlőtermeléssel rendelkező gazdaságok (Solt, Verpelét) határozták meg a községek társadalmi arculatát. A lakosság 90%-a ezekben a községekben földdel rendelkezett, és a földjáradékot figyelembe véve, a 90%-nak több mint fele sorolható a középparasztok közé.

Külön problémát jelent Iváncsa egykori tulajdonviszonyainak jellemzése, minthogy ezek lényeges vonatkozásaikban mindegyik említett csoporttól különböztek. E község, jelentéktelen nagybirtokkal és agrárproletariátussal alapjában véve szegényparaszti arculatú volt. Az 5 kh-on aluli birtokosok az összes birtokosnak 71,5%-át adták. Mivel a falu birtokosrétege összetételében, hasonló képet ad Besnyőhöz, Keréktelekihez, ehhez a községtípushoz soroljuk. (Lásd 1., 2. számú táblázat.)

b) Az *1949.* évi adatokban felismerhetők azok a változások, amelyeket az 1945. évi földreform idézett elő a falu társadalmi összetételében. Ismeretes, hogy változások alapvető jellemvonása a falusi társadalom fő tömegeinek kis- és középparaszti sorba kerülése. Az 1945 utáni években, az újjáépítés időszaka alatt, nagymértékű középparasztosodás indult meg, a cselédek és általában az agrárproletárok száma minimálisra zsugorodott. A 16 község átlagában nem érték el a mezőgazdasági lakosság 7%-át, 9—10%-át képviselték Mágócson, Nagykőrösön és Bácsbokodon. (Mágócson a kitelepített németek helyét elfoglaló telepesek egy része, rendezetlen birtokviszonyai miatt, a népszámlálásnál mint földnélküli szerepelt. A tényleges földbirtoklást tekintve azonban 1—2%-nál nem volt nagyobb az agrárproletariátus aránya.) A birtokviszonyok, a rendelkezésre álló felosztható földterület és az igényjogosúltak száma közötti aránynak megfelelően, községenként eltérő módon változtak. A 16 község általában az egy lakosra jutó mezőgazdasági terület megegyezik a mezőgazdasági települések országos átlagában egy főre jutó terület nagyságával (2,6 kh). Az egyes községek között igen nagy eltérések tapasztalhatók. Átlagosan mezőgazdasági népsűrűségű Bácsbokod, Nádudvar, Solt, ahol egy lakosra 2,5—3,5 kh nagyságú mezőgazdasági terület jut. 3,5 kh-nál több jut egy-egy lakosra Pélyen, Göllén, Keréktelekin, Nagyrábén, Tengelicen és Füzesgyarmaton, ahol igen alacsony a mezőgazdasági népsűrűség. Ezzel szemben magas a mezőgazdasági népsűrűség Iváncsán, Ménfőcsanakon, Verpeléten, Mágócson, Nagykőrösön és Szikáncson. E községekben a lakosonként számított földterület nem éri el a 2,5 kh-at. Ha a kioszthatő földterületeket számba vesszük, szembetűnően látszik, hogy a magas mezőgazdasági népsűrűségű területeken a 200 kh-nál nagyobb földbirtok térfoglalása viszonylag jelentéktelen mértékű volt. A középparasztosodás folyamata 1949-ig az egyes községekben más-más szintre jutott el. Néhány községben (Mágocs, Solt, Nagykőrös,

1. A különfele birtokcsoportokba tartozó gazdaságok számának aránya (1935)

Község	Az összes gazdaságok száma	0—1	1—5	5—10	10—20	20—50	50—100	100—200	200—500	500—1000	1000-nél nagyobb
		kh-as gazdaságok száma az összes gazdaságok százalékában									
Iváncsa	574	24,4	47,0	12,0	10,3	5,4	0,3	0,2	0,3	0,1	—
Pély	618	15,2	47,0	13,1	10,8	7,3	3,9	1,6	0,6	0,3	0,2
Gölle	508	22,6	31,9	18,9	19,5	5,7	—	0,2	0,4	—	0,8
Kerékteleki	143	67,9	12,7	1,4	5,7	6,4	0,8	1,4	2,1	0,8	0,8
Bácsbokod	1,344	37,6	29,7	12,4	9,9	7,0	2,8	0,6	—	—	—
Ménfőcsanak	632	47,0	42,1	6,8	2,5	1,4	—	—	—	0,2	—
Nagyrábé	1,356	26,6	54,5	8,7	5,7	3,8	0,2	0,1	0,2	0,1	0,1
Tengelic	739	17,1	44,9	14,9	13,8	7,0	1,2	—	0,3	0,4	0,4
Verpelét	1,070	35,8	36,4	15,2	9,0	2,5	0,3	0,3	0,2	0,2	0,1
Mágocs	784	17,1	39,0	19,7	16,6	7,0	0,3	0,1	0,1	0,1	—
Füzesgyarmat	2,333	31,6	39,2	13,5	8,2	4,7	1,6	0,6	0,3	0,1	0,2
Nádudvar	2,199	37,9	36,7	6,8	7,0	6,7	2,7	0,6	1,0	0,3	0,3
Solt	2,579	24,1	45,0	13,3	10,2	5,4	1,0	0,4	0,3	0,2	0,1
Nagykőrös	5,153	27,5	32,4	12,8	12,1	10,8	3,0	0,9	0,5	—	—
Hódmezővásárhely	5,358	5,1	4,5	24,2	28,7	28,7	6,5	2,0	0,3	—	—
Összesen*	29,776	24,5	30,7	14,7	14,0	11,7	2,9	0,9	0,4	0,1	0,1

* Besnyő 1935-ben Ercsi közigazgatási területéhez tartozott

2. A mezőgazdasági terület megoszlása az egyes birtokkategóriák között (1935)

Község	Összes gazdaság (kh)	0—1	1—5	5—10	10—20	20—50	50—100	100—200	200—500	500—1000	1000-nél nagyobb
		kh-as gazdaságok területe az összes mezőgazdasági terület százalékában									
Iváncsa	4,201	1,6	12,6	11,7	20,3	20,1	3,1	4,4	11,8	14,4	—
Pély	11,492	0,3	6,0	4,9	8,2	14,8	14,0	13,6	11,7	12,0	14,5
Gölle	11,326	0,5	3,5	6,3	12,3	6,7	—	1,4	5,1	—	64,2
Kerékteleki	5,073	0,8	0,7	0,3	2,2	4,7	2,8	6,4	22,1	15,8	44,2
Bácsbokod	10,813	1,8	9,1	10,8	16,4	27,0	23,1	11,7	—	—	—
Ménfőcsanak	2,445	5,5	25,7	11,2	8,8	11,3	—	—	—	37,5	—
Nagyrábé	14,805	1,2	12,5	5,6	7,4	9,8	1,5	1,7	4,3	10,9	45,1
Tengelic	13,522	0,5	6,1	5,9	11,1	11,2	4,4	—	4,7	17,2	38,9
Verpelét	9,172	2,1	12,5	12,8	14,2	9,5	1,8	5,0	6,8	16,4	18,9
Mágocs	7,278	1,0	14,6	19,5	22,8	21,5	3,0	3,0	4,2	10,4	—
Füzesgyarmat	35,951	0,7	7,4	7,0	7,7	9,2	7,7	5,4	5,4	5,7	43,8
Nádudvar	35,350	0,8	5,5	2,8	6,1	12,5	11,5	6,1	17,5	11,7	25,5
Solt	27,078	1,3	10,1	8,8	13,3	15,1	7,1	5,1	8,0	9,0	22,2
Nagykőrös	66,680	0,8	6,3	6,8	13,2	26,2	15,9	9,1	9,3	2,2	10,2
Hódmezővásárhely	131,752	0,6	4,9	7,3	16,7	36,1	17,3	10,4	3,8	0,4	2,5
Összesen*	450,628	0,7	6,4	7,0	13,0	23,8	13,0	8,3	7,7	5,2	14,9

*Besnyő 1935-ben Ercsi közigazgatási területéhez tartozott

Pély, Szikáncs) a parasztság viszonylag egyenletesen tagolódott kisparaszti, középparaszti és módosabb rétegekre.

Más községekben a kisparasztok voltak számbeli többségben a középparasztsággal szemben és csak jelentéktelen számú módos paraszti gazdaságot találhatunk bennük. Ide sorolható Iváncsa, Ménfőcsanak és Nádudvar.

A községek harmadik csoportjában a középparasztság képviselte a döntő súlyt a kisparasztok és a módosabb parasztok előtt. Ilyenek: Füzesgyarmat, Nagyrábé, Besnyő, Bácsbokod, Verpelét.

Három községben viszonylag kisebb számú kisparaszti réteg mellett jelentős középparaszti réteg és nagyobb számú módos paraszti réteg alakult ki (Kerékteleki, Gölle, Tengelic.)

Az 1949-re vonatkozó birtokmegoszlási adatok — még a különbözeti földjáradék figyelembevétele esetén is — csak igen nagy fenntartásokkal fogadhatók el a parasztság tényleges társadalmi képletének bemutatásához. Ezen túlmenően azt is figyelembe kell venni, hogy az 1949-es év a mezőgazdasági termelési viszonyoknak éppen fordulópontját jelenti. A földosztást követően 1949-ig még nem szilárdultak meg és gazdasági tartalommal nem telítődtek meg a tulajdonviszonyok. Tehát pl. a középparaszti szintet jellemző nagyobb földterület — 15—25 kh — sem a régi, de főként az új gazdáknál nem járt együtt ennek megfelelő gazdasági felszereléssel. Nem engedték ezt meg a mezőgazdasági bérpolitika, az ipari és a mezőgazdasági cikkek árarányа, a népi demokratikus kormányzatnak döntően a szegény- és a kisparasztokat támogató intézkedései. Ennek összegezéseként a középparasztok és a módosabb parasztok termelési színvonala területegységre vetítve nem érte el a kisebb földű parasztokét. Végeredményben tehát az 1949-es évet nem foghatjuk fel úgy, mint egy fejlődési szakasz kiteljesedését, hanem sokkal inkább mint egy átmeneti szakaszt a maga összes labilitásával. 1949-et követően azonban, ha nem is egyenletes vonalú, de egyértelműen a szocialista fejlődés irányában tartó változások következtek be a falusi társadalmi viszonyok területén. (Lásd **3.** számú táblázat.)

c) 1960-ig — több töréssel — növekedett a szocialista szektor szerepe, csökkent a paraszti kistulajdonosok köre és gazdasági jelentősége. A tulajdonviszonyok tekintetében ez a jelenség egyrészt a földterület egyre erőteljesebb elaprózódásában, mind több középparaszti gazdaság megszűnésében mutatkozott meg, másrészt pedig növekedett az állami és a szövetkezeti földterület, az állami gazdaságokban és a termelőszövetkezetekben dolgozó parasztság, valamint a mezőgazdaságból az iparba elvándorlók száma. Ez a folyamat a 16 községben nem volt egyenletes ütemű.

Az elvándorlásnak mind méretei, mind üteme községenként változó volt. Az ütem és a méret között azonban meghatározott összhang alakult ki, amennyiben nagyobb méretű elvándorlást azokban a községekben tapasztalhattunk, amelyekben a népesség ilyen mozgásának kezdete korábbi időszakra esik és gyorsabb ütemben folyt le. Ez jellemezte a következő községeket: Ménfőcsanak, Verpelét, Nagykőrös, Pély, Iváncsa.

A szövetkezetek szervezése községenként más-más időpontban és eltérő eredménnyel indult meg. A következő községekben már hosszabb ideje, 6—8 éve társadalomformáló tényezővé vált a termelőszövetkezet, vagyis a parasztságnak legalább 30%-át képviselte Nádudvaron, Füzesgyarmaton és Besnyőn.

A vizsgált községek további csoportjában ugyancsak hosszú évek óta működik termelőszövetkezet, amely azonban vagy sajátos társadalmi rétegek-

*3. A mezőgazdasági keresők megoszlása (1949)**

Község	Mg-i keresők száma (fő; 100%)	Munkás		Alkalmazott		Önálló kereső									
						0—1		1—10		10—25		25		a mg egyéb ágában	
						kh-as birtokos vagy bérlő									
		fő	%	fő	%	fő	%	fő	%	fő	%	fő	%	fő	%
Ménfőcsanak	599	104	17,3	—	—	77	12,9	369	61,6	40	6,7	9	1,5	—	—
Verpelét	975	127	13,0	11	1,1	42	4,3	714	73,3	78	8,0	3	0,3	—	—
Mágocs	779	243	31,2	6	0,8	33	4,2	371	47,6	118	15,1	6	0,8	2	0,3
Nagykőrös	6,670	1,844	27,7	27	0,4	491	7,4	2,735	41,0	1,040	15,6	531	7,9	2	0,0
Solt	2,098	269	12,8	6	0,3	57	2,7	1,360	64,8	342	16,4	59	2,8	5	0,2
Bácsbokod	1,252	312	24,9	5	0,4	62	5,0	673	53,8	165	13,1	34	2,7	1	0,1
Tengelic	848	141	16,6	1	0,1	7	0,8	540	63,7	143	16,9	16	1,9	—	—
Gölle	742	98	13,2	1	0,1	7	0,9	410	55,3	221	29,8	5	0,7	—	—
Iváncsa	579	93	16,1	3	0,5	14	2,4	401	69,3	62	10,7	6	1,0	—	—
Füzesgyarmat	2,413	429	17,8	8	0,3	50	2,1	1,436	59,5	384	15,9	106	4,4	—	—
Nádudvar	2,591	459	17,7	7	0,3	129	5,0	1,544	59,5	302	11,7	141	5,5	9	0,3
Nagyrábé	885	156	17,6	3	0,3	8	0,9	508	57,5	186	21,0	24	2,7	—	—
Pély	774	123	15,9	1	0,1	21	2,7	470	60,7	114	14,8	45	5,8	—	—
Kerékteleki	290	79	27,3	2	0,7	5	1,7	128	44,1	73	25,2	3	1,0	—	—

* Besnyő 1949-ben Ercsi közigazgatási területéhez tartozott

ből alakult (telepesek) vagy, kisebb méreteinél fogva, a község társadalmi képére nem volt meghatározó jellegű. Ezeknek a községeknek a jellegét a kisparaszti gazdálkodás adta meg: Pély, Solt, Bácsbokod, Nagyrábé, Szikáncs, Tengelic, Verpelét. A 16 községből Nagykőrös, Gölle, Iváncsa, Ménfőcsanak, Kerékteleki és Mágocs csak a szocialista átszervezés legutóbbi szakaszában kapcsolódott be a termelőszövetkezeti mozgalomba, ennek megfelelően társadalmi arculatát gyakorlatilag 1960-ig a kisárutermelés szabta meg.

2. A vizsgált községek *mezőgazdasági termelésének színvonala* 1960-ban 2490 és 7810 Ft/kh határértékek között váltakozik. (A múltra vonatkozóan nincsenek a termelési színvonalat megbízhatóan tükröző adataink. Egyes számítások szerint végzett becslések alapján a termelési színvonal — Bácsbokod és Tengelic kivételével — mindenütt megegyezett a tulajdonviszonyok által meghatározott csoportokkal. [Legalacsonyabb Pély (2490 Ft/kh), legmagasabb Ménfőcsanak (7810/Ft/kh).] A 16 község mutatószámainak szóródását figyelembe véve, a termelési színvonalakat a következő határértékek között állapíthatjuk meg:

alacsony	4500 Ft/kh alatt
közepes	4501—5500 Ft/kh
magas	5500 Ft/kh felett.

Ilyen besorolási rendszert alkalmazva, az alacsony termelési színvonalú községek közé, alulról kezdve, a következő községeket sorolhatjuk: Pély, Nagyrábé, Nádudvar, Füzesgyarmat.

Közepes termelési színvonalú községek: Szikáncs, Mágocs, Nagykőrös, Solt, Iváncsa, Besnyő, Kerékteleki, Gölle.

Magas termelési színvonalú községek: Verpelét, Bácsbokod, Tengelic, Ménfőcsanak.

3. *A mezőgazdasági termelés karaktere* a következők szerint szabja meg a községek csoportjait: sertést-kukoricát termelő községek: Szikáncs, Bácsbokod, Füzesgyarmat, Iváncsa, Nagyrábé, Pély, Tengelic. Sertéstenyésztő és kertészeti községek: Nagykőrös, Solt. Sertés- és szarvasmarhatenyésztő községek: Besnyő, Gölle, Kerékteleki, Mágocs, Nádudvar. Ezenkívül egy község (Verpelét) szőlőtermelő és szarvasmarha-tenyésztő, Ménfőcsanak parasztsága pedig sokoldalú városellátó gazdálkodást folytat. Az egyes községek termelési iránya a múltban és a jelenben egyező, csak Göllén vette át a szarvasmarha-tenyésztés régebbi uralkodó szerepét a sertéstenyésztés.

A színvonal, illetve a karakter szerinti csoportosítás egybevetéséből kitűnik, hogy a mezőgazdasági termelés színvonala és szerkezete között a vizsgált községekben nem mutatkozik összefüggés. Alacsony, illetőleg magas termelési színvonal szinte bármilyen termelési jelleg (profil, termelési irány) mellett lehetséges. (Lásd a 4-es számú táblázat.)

4. Helyi ismereteink és az MTA Mezőgazdasági Üzemtani Intézet adatgyűjtő hálózatának megkérdezése alapján a *termelési kultúra*, vagyis a termelés eszközeinek és technológiájának korszerűsége hiányosnak mondható Kerektelekin, Nagyrábén, Pélyen. Közepesnek tekinthető a következő községekben: Gölle, Mágocs, Szikáncs, Nagykőrös, Bácsbokod, Füzesgyarmat, Iváncsa, Nádudvar, Verpelét, Solt. Magas termelési kultúrát találhatunk Besnyőn, Ménfőcsanakon és Tengelicen. (Mindez 1960-ra érvényes; korábbi felmérésünk nincs.)

4. Összefoglaló 16 község és város mezőgazdasági termelésének jellemzéséről (az 1957—1960 évek átlaga)

Község	A mezőgazdasági termelés					
	színvonala	iránya	vezető ágai és %-os részesedésük a bruttó termelési értékből			
	1 kh mg-i területre jutóterm.ért. (Ft)		ágazat	%	ágazat	%
Szikáncs	4620	Sertés—kukorica	sertés	20,2	kukorica	15,8
Nagykőrös	4958	Kertészet—sertés	kertészet	25,6	sertés	17,7
Bácsbokod	5974	Sertés—kukorica	sertés	30,6	kukorica	15,0
Besnyő	5420	Sertés—szarvasmarha	sertés	19,9	szarvasmarha	12,5
Füzesgyarmat	4240	Sertés—szemes-takarmány	sertés	28,8	szemes-takarmány	14,1
Gölle*	5450	Sertés—szarvasmarha	sertés	21,7	szarvasmarha	15,5
Iváncsa	5280	Sertés—kukorica	sertés	20,3	kukorica	16,8
Kerékteleki	5430	Szarvasmarha—sertés	szarvasmarha	14,7	szálastak.	11,7
Mágocs	4630	Szarvasmarha—sertés	szarvasmarha	9,6	szálas-lédús takarmány	10,6
Ménfőcsanak	7810	Városellátó	baromfi	20,2	kertészet	19,6
Nagyrábé	3390	Sertés—szemes-takarmány	sertés	18,8	szemes-takarmány	13,3
Nádudvar	3740	Sertés—szarvas-marha	sertés	20,9	szarvasmarha	15,3
Pély	2490	Kukorica—sertés	kukorica	16,4	sertés	15,9
Solt	5183	Kertészet—sertés	kertészet	17,9	sertés	17,1
Tengelic	7020	Sertés—kukorica	sertés	27,2	kukorica	13,7
Verpelét	5710	Szőlő—szarvas-marha	szőlő	37,4	szarvasmarha	9,0

5. A 16 községben a parasztcsaládok évi átlagos mezőgazdasági *jövedelme* — becsléseken alapuló számítások szerint — a következőképpen alakult az elmult 2—3 év átlagában:

a) 30 000 Ft felett volt Nagykőrös, Ménfőcsanak, Verpelét, Besnyő községekben;

b) 20—30 000 Ft között volt Bácsbokod, Solt, Iváncsa, Tengelic, Szikáncs, Gölle, Füzesgyarmat községekben;

c) 20 000 Ft alatt volt Mágocs, Kerékteleki, Nagyrábé, Nádudvar, Pély községekben.

Régebbi időszakra vonatkozóan meglehetősen bizonytalan jövedelmi adataink vannak. Általában nagymértékben zavarják a történeti összehasonlítást azok a változások, amelyek a községhatárok tekintetében az elmúlt 25 év alatt végbementek.

* 1935-höz képest a termelés profilja egyedül Göllén változott, ahol akkor „szarvasmarha-sertés" volt a termelési irány

6. *Végeredményben* — az említett gazdasági tényezőket összefoglalóan értékelve — megállapíthatjuk, hogy a felszabadulás előtti időkhöz képest a 16 község alapvető társadalmi-gazdasági formációja egymáshoz közelebb került. A végletes ellentétek megszűntek — a községeken belül és a községek között a társadalmi polarizáció lényegesen tompult.

A 16 községben az 1960. évi adatfelvétel idején még nem tükröződik az új termelési viszonyok uralkodó szerepe. Megfelelően a mezőgazdasági fejlődés adott történeti szakaszának, a társadalmi viszonyok szempontjából is vegyes, átmeneti képlettel állunk szemben. A községek zömében az 1945. évi földosztás által megindított paraszti kisárutermelő gazdasági viszonyok a jellemzőek 1960-ig.

III. A községek iskolázottsági viszonyai

A vizsgált községek a gazdasági jellemzők alapján — mint az előzőekben bemutattuk — különböző csoportokba sorolhatók. A továbbiakban arra keresünk feleletet, hogy a községek lakosságának iskolázottsága a csoportoknak megfelelően alakul-e, illetve az eltérések milyen okokra vezethetők vissza.

1. Az iskolázottsági adatok.

A 16 község iskolázottsági adatai (a lakosság százalékában)

Iskolázottság	1941	1949	1960
	é v b e n		
4 elemi	23,6	19,3	22,0
6 elemi	39,6	40,6	39,0
8 osztály	1,6	6,1	12,0
érettségizettek	0,7	1,3	1,5
analfabéták	8,0	7,0	3,4

A vizsgált 16 községben nagyarányú előrehaladás mutatkozik a 8 általánost végzettek arányában, hányaduk 1960-ban az 1941. évinek nyolcszorosa, az 1949. évinek kétszerese. Nincs számottevő változás a 6 elemis iskolázottság tekintetében — amely mindhárom bemutatott időpontban a lakosságnak kereken 40%-ára terjed ki. Hasonló tendenciákat tapasztalunk a 4 elemis szinten — amely lényegében véve elsősorban az idős korosztályokat jelenti. Számottevő elmaradottságot mutat az érettségizettek arányának alakulása, amely nyilvánvalóan messze mögötte van az országos fejlődési ütemnek. Különösen feltűnő az alapjában véve stagnáló irányzat, amely a községekben 1949 óta ezen a fokon jelentkezik.

A 16 község között jelentős eltérések figyelhetők meg. A differenciálódás egyaránt megmutatkozik az egész iskolázottsági szint és az egyes iskolázottsági fokok esetében. A különbségek okainak feltárása céljából mindenekelőtt vizsgáltuk az egyes gazdasági-társadalmi jellemzők szerint kialakított községcsoportokban az iskolázottsági elemek alakulását. Az elemek egyenkénti értékelésével azonban nem fejeztük ki az egyes községek iskolázottságának karakterét és az ebben történt módosulásokat. Ehhez a múltra és a jelenre nézve meg kellett határoznunk, hogy mit tartunk vizsgált községeink vonatkozásában alacsony, közepes vagy magas iskolázottságnak. Több fokozat kialakítása zavarta volna a világos tendenciák feltárását. Természetesen a felszabadulás előtti és utáni iskolázottsági viszonyoknak megfelelően mást kellett a múltban és a jelenben átlagosnak, illetve ettől eltérőnek tekintenünk.

1941-ben *közepesnek minősítjük* azokat a községeket, amelyekben a 6 elemit végzettek aránya a 16 község átlaga körül mozog vagy ennél magasabb, nem magas a 4 elemit végzettek száma, valamint átlagos vagy az átlagnál jobb az analfabéta-százalék. Ezek a sajátosságok, ti. a múltra vonatkozóan, a nagyközségek átlagos iskolázottsági szintjét jelzik. *Az átlagosnál alacsonyabb csoportba* azok kerültek, amelyekben a 4 és a 6 elemit végzettek száma elérte az átlagot, esetleg az átlag alatti, de a 8 elemit és a középiskolát végzettek, valamint az analfabéták száma a vizsgált községek átlagos százalékát nem érte el. *Átlagnál jobbak lettek* azok, ahol nemcsak a falusi szintet jellemző 4, illetve 6 elemi dominál, hanem a 8-ban, a középiskolai végzettségben, és az analfabéták százalékában is községeink átlagát meghaladó szint a jellemző.

Problematikus a besorolás azokon a településeken, ahol az iskolázottság foka nem egyenletes. Gyakran elérik az átlagot a magasabb iskolázottságban, ugyanakkor az átlagnál rosszabb képet mutatnak a 4—6 elemiben, valamint az analfabéták százalékában. Ezekben a községekben — bár a magas típusba tartoznak — a továbbiakban a *polarizáltságot emeljük ki.*

A felszabadulás után 1949 és 1960-ra állapítottuk meg a besorolás ismérveit. **1949-ben** *közepes iskolázottság* jellemzi azokat a községeket, amelyek elérik, esetenként túlszárnyalják a 8 általános átlagos fokát, minden esetben átlag körüli értéket mutatnak a középfokú iskolázottságban, emellett lakosságuk mintegy 40%-a 6 osztályt végzett. Az *alacsony iskolázottsági* csoportban: a 8 általános iskolai végzettség az átlagot éri el vagy annál alacsonyabb, viszont minden esetben kevesebb az érettségizettek száma vizsgált községeink átlagánál. (A 4 és 6 elemis „falusi" iskolázottsági mutató — a községek egyéb sajátosságainak megfelelően — lehet hol magas, hol közepes, hol alacsony.) *A legmagasabb iskolázottsági foknak azt tartjuk,* amelyben a községek lakosságának iskolai részvétele mind a 8 általános, mind a középiskolai végzettségben községeinknél általában fejlettebb szintet mutat.

1960-ban — eltérően az 1941-es, illetve 1949-es meghatározóktól — a községek rangsoránál nem tekintettük döntő ismérvnek az analfabéták, illetve a 6 általános vagy ennél alacsonyabb végzettségűek számát. Az analfabéták százaléka elenyésző lett, a községek főleg idős korosztályára vonatkozik. A 6 osztályos végzettségűek százalékos aránya 1949-hez képest lényegében nem változott. Ezzel az egyes községek közötti fejlődés tendenciáinak különbségét nem mérhetjük. Ilyen megfontolások alapján az 1960. évi magas, alacsony, illetve közepes besorolást elsősorban az előrelépést jelentő 8 általános, közép-, illetve főiskolai végzettség különbségei alapján tettük meg.

Alacsony iskolázottságú községek, ahol a 8 általánost végzettek száma nem éri el az átlagot és az 1945—1960 év között középiskolát, főiskolát végzettek száma alacsony.

Közepeseknek vettük azokat, amelyekben a 8 általános osztályt befejezettek, az érettségivel, főiskolával rendelkezők százalékos aránya a községek átlagával megegyezik.

Magasaknak tekintettük a minden iskolai fokozatban magas, esetleg legfeljebb egy-egy végzettségi fok tekintetében közepes részvételi arányt.

Ilyen rangsorolás alapján megkíséreltük az iskolázottsági mutatók szerint differenciáltan megrajzolni az eltérő községtípusokat.

Az elmondottak alapján számszerű minősítési határértékeket állapítottunk meg. (Lásd 5-ös számú táblázat.)

5. Minősítési határértékek az iskolázottsági szint megállapításához

Minőségi csoportok	Közép (K)	Magas (M)	Kiemelkedően magas	Alacsony (A)
1—4 elemit végzettek:				
1941-ben	20,5—25,7	17,7—19,8	16,8— 9,0	30—31,8
1949-ben	...17—21	11,3—16,4	11,3— 6,4	21—29,2
1960-ban	22—23,5	20—11,9	—	24—27,5
1945—1960 között	—	—	—	—
5—6 elemit végzettek:				
1941-ben	38,5—44,8	53—59	62,5—63,6	19,6—29,5
1949-ben	40,2—44	45,3—52,5	56,1—60,6	22,6—32,4
1960-bam	38—40	40—50	—	28—31
1945—1960 között	—	—	—	—
7—8 elemit végzettek				
1941-ben	1,3—1,6	1,6—1,8	2,5— 4,4	0,7—1
1949-ben	3,9—6,5	9,1—9,8	11,1—14,1	2,1—2,9
1960-ban	11—13	13—19	—	6—11
1945—1960 között	—	—	—	—
középiskolát végzettek				
1941-ben	0,7	0,8	1—1,4	0,5—0,6
1949-ben	1,1—1,6	1,9—2,2	2,2—2,8	0,4—1
1960-ban	1,1—1,9	1,9—3,3	—	0,8—1
1945—1960 között	2—2,5	2,5—5,2	—	0,8—2
főiskolát végzettek				
1941-ben	0,2—0,3	0,3—0,7	—	0,1
1949-ben	—	—	—	—
1960-ban	0,9—1,2	1,3—1,7	—	0,4—0,8
1945—1960 között*	0,2—0,3	0,3—1,2	—	0,03—0,2
analfabéták	7—9	2,3—7	—	9—10,4
1949-ben	—	—	—	—
1960-ban	—	—	—	—
1956—1960 között	—	—	—	—

2. *Az iskolázottság összefoglaló értékelése*

A három időszak népszámlálási adatai, valamint a közép- és a főiskolát a felszabadulás után végzettekről szóló jelentések alapján összefoglaló képet adhatunk arról, mi jellemzi a vizsgált községeink iskolázottságát 1960-ban, milyen fejlődési sajátosságokat mutatnak egymáshoz képest. (Lásd a 6., 7., 8. számú táblázatokat.)

Az adatok összehasonlítása *az abszolút számok nagyarányú növekedését jelzi:*

a) A 14 községből 10 megtartotta — a többihez képest — alacsony, átlagos vagy magas helyét. 1941-hez viszonyítva kettő lépett előre (alacsonyból átlagba Kerekteleki, átlagból magasba Tengelic) és ugyancsak kettő ellentétes irányba (Iváncsa, Solt), tehát

b) a kimozdulás mértéke legfeljebb egy fokozattal való módosítást eredményezett pozitív vagy negatív irányban.

Vizsgálataink arra utalnak, hogy e nagyközségekben a múltban és ma is a falusi népesség legnagyobb számát, a lakosság mintegy 40%-át a *6 elemis*

* Függetlenül attól, hogy jelenleg a községben élnek-e (Községi Tanács adatai alapján)

6. A községek lakosságának iskolázottsága (1941—1949)

1945 előtti társadalmi-gazdasági viszonyok szerinti csoportok	Község	1941. évi iskolázottság						1949. évi iskolázottság				Minősítés iskolázottsági szint alapján	
		1—4 elemit végzettek	5—6 elemit végzettek	7—8 elemit végzettek	középiskolát végzettek	főiskolát végzettek	analfabéták[1]	1—4 elemit végzettek	5—6 elemit végzettek	7—8 elemit végzettek	Középiskolát végzettek	1941	1949
		az összlakosság százalékában											
I. Túlnyomórészt nagybirtokos tulajdonviszonyok	Pély	16,8	59,0	0,7	0,5	0,2	10,4	11,3	52,5	4,5	0,4	A	A
	Kerekteleki	19,6	44,3	1,0	0,6	0,3	8,3	16,4	44,3	9,4	1,6	A	K
	Nagyrábé	23,8	40,6	0,8	0,5	0,4	10,0	20,6	40,2	2,1	0,9	A	A
	Nádudvar	31,8	19,6	1,3	0,6	0,2	9,1	29,2	22,6	3,9	1,1	A	K
	Füzesgyarmat	31,1	28,6	1,5	0,7	0,4	7,1	26,2	32,4	3,9	1,0	A	A
	Iváncsa	20,5	43,1	1,4	0,5	0,2	8,5	17,0	45,3	6,5	1,0	K	A
	Besnyő	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
II. Alapjában véve nagybirtokos tulajdonviszonyok és számottevő kisárutermelés	Gölle	17,7	62,5	0,8	0,7	0,4	5,8	12,8	56,1	2,9	0,9	K	A
	Tengelic	21,1	38,5	1,2	0,5	0,3	8,4	26,8	56,1	12,3	2,8	K	M
III. Alapjában véve kisárutermelő viszonyok és számottevő nagybirtok	Nagykőrös	30,0	25,7	4,4	1,4	0,7	8,9	26,8	26,8	9,4	2,8	M	M
	Bácsbokod	22,7	44,5	2,5	1,0	0,3	9,0	17,0	42,6	11,1	1,9	M	M
	Solt	19,8	44,8	1,8	0,8	0,3	7,8	14,9	46,3	6,3	1,5	M	K
	Szikáncs	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
IV. Túlnyomórészt kisárutermelői viszonyok	Mágocs	18,6	53,0	1,9	0,8	0,3	4,6	13,2	42,3	14,1	2,0	M	M
	Ménfőcsanak	9,0	63,6	3,1	0,8	0,1	2,3	6,4	60,6	9,8	2,2	M	M
	Verpelét	23,2	40,7	1,6	0,7	0,2	5,0	17,2	49,3	4,3	1,2	K	K
	Átlag	23,6	39,6	1,6	0,7	0,3		19,3	40,6	6,1	1,3	—	—

[1] A 6 éven felüli népesség százalékában

7. A községek lakosságának iskolázottsága (1960)

1945 előtti társadalmi gazdasági viszonyok szerinti csoportok	Község	1960. évi iskolázottság					1945—1960 között		Minősítés
		1—4 ált. iskolát végzettek	5—6 ált. iskolát végzettek	7—8 ált. iskolát végzettek	közép- iskolát végzettek	fő- iskolát végzettek	közép- iskolát végzettek	fő- iskolát végzettek	iskolázottsági szint alapján 1960
		az összlakosság százalékában							
I. Túlnyomórészt nagybirtokos tulajdonviszonyok	Pély	24,2	43,9	9,4	0,8	0,8	2,4	0,2	A
	Kerékteleki	22,0	31,0	14,0	1,1	0,6	2,2	0,08	K
	Nagyrábé	—*	—*	3,4	—*	—*	0,8	0,2	A
	Nádudvar	—*	—*	6,0	1,1	—*	1,8	0,3	A
	Füzesgyarmat	—*	—*	6,1	1,0	—*	1,9	0,03	A
	Iváncsa	24,0	42,0	14,0	1,0	0,4	1,7	0,1	A
	Besnyő	30,7	39,0	19,0	0,8	0,5	0,35	0,0	A
II. Alapjában véve nagybirtokos tulajdonviszonyok és számottevő kisárutermelés	Gölle	26,0	45,0	19,0	0,8	1,2	1,9	0,2	K
	Tengelic	25,4	38,0	12,1	2,1	0,9	2,1	0,6	M
III. Alapjában véve kisárutermelő viszonyok és számottevő nagybirtok	Nagykőrös	32,9	28,3	12,5	3,3	1,5	2,6	1,2	M
	Bácsbokod	27,5	39,2	11,8	2,5	0,5	2,9	0,5	M
	Solt	23,0	45,0	12,0	1,5	0,6	2,4	0,2	K
	Szikáncs	—*	—*	—*	—*	—*	—*	—*	—*
IV. Túlnyomórészt kisárutermelő viszonyok	Mágocs	20,3	38,9	16,7	2,3	1,7	2,2	0,3	M
	Ménfőcsanak	11,9	50,0	17,6	3,2	1,4	5,2	0,9	M
	Verpelét	23,5	41,7	10,0	2,0	0,5	3,2	0,5	K
	Átlag	22,0	39,0	12,0	1,5	1,1	2,2	0,2	

* A feldolgozás időpontjára e népszámlálási adatok még nem álltak rendelkezésünkre.

8. A községek lakosságának iskolázottsága (1960)

1960-as társadalmi gazdasági viszonyok szerinti csoportok	Község	1960. évi iskolázottság					1945—1960 között		minősítés
		1—4 ált. iskolát végzettek	5—6 ált. iskolát végzettek	7—8 ált. iskolát végzettek	közép- iskolát végzettek	fő- iskolát végzettek	közép- iskolát végzettek	fő- iskolát végzettek	iskolázottsági szint alapján 1960
		az összlakosság százalékában							
Alapjában véve még kisárutermelő viszonyok a szocialista viszonyok számottevő szerepe nélkül (1960 előtti időszak)	Nagykőrös	32,9	28,3	12,5	3,3	1,5	2,6	1,2	M
	Iváncsa	24,0	42,0	14,0	1,0	0,4	1,7	0,1	A
	Ménfőcsanak	11,9	50,0	17,6	3,2	1,4	5,2	0,9	M
	Kerekteleki	22,0	31,0	14,0	1,1	0,6	2,2	0,08	K
	Gölle	26,0	45,0	19,0	0,8	1,2	1,9	0,2	K
	Mágocs	20,3	38,9	16,7	2,3	1,7	2,2	0,3	M
Kisárutermelő és szocialista viszonyok kettős hatása érvényesül	Nagyrábé	—*	—*	3,4	—*	—*	0,8	0,2	A
	Szikáncs	—*	—*	—*	—*	—*	—*	—*	
	Pély	24,2	43,9	9,4	0,8	0,8	2,4	0,2	A
	Verpelét	23,5	41,7	10,0	2,0	0,5	3,2	0,5	K
	Solt	23,0	45,0	12,0	1,5	0,6	2,6	1,2	K
	Bácsbokod	27,5	39,2	11,8	2,5	0,5	2,9	0,5	M
	Tengelic	25,4	38,0	12,1	2,1	0,9	2,1	0,6	M
Huzamosabb ideje a szocialista termelési viszonyok központi szerepe érvényesül	Besnyő	30,7	39,0	19,0	0,8	0,5	0,35	0,0	A
	Füzesgyarmat	—*	—*	6,1	1,0	—*	1,9	0,03	A
	Nádudvar	—*	—*	6,0	1,1	—*	1,8	0,3	A
	Átlag	22,0	39,0	12,0	1,5	1,1	2,2	0,2	

* A feldolgozás időpontjára a népszámlálási adatok még nem álltak rendelkezésünkre

végzettség jellemzi. A községek ma még alacsony iskolázottságát fokozzák azok az idős emberek, akik már a múltban kötelező 6 elemit sem tudták elvégezni.

Amíg 1945-ig a lakosságnak mindössze 2—3%-a végzett 6 eleminél magasabb iskolát, 1960-ban 14—15%-a. A növekedés elsősorban a 8 általánost végzettek számából adódik. A Horthy-korszakban a lakosságból mindössze 1,6%, 1960-ban 11—12% járt 14 éves koráig iskolába. Elmondhatjuk, hogy *a nyolcosztályos általános iskola a községek lakói számára elérhetővé vált. Ezt az is mutatja, hogy községeink igen nagy része ezt az átlagot el is érte.* Ezzel a falusi iskolázottsági szint meghatározó tényezőjévé vált.

Emellett látnunk kell azt is, hogy e forradalmi jelentőségű iskolázottsági változás a felnőtt lakosságnak ¼-ére sem terjed ki. A ma még fiatalnak tekinthető 30—40 évesek a felszabadulás idejére a kötelező 6 elemit befejezték. Azóta — bár a felnőttek esti iskolái sok helyen módot nyújtottak a VII. és a VIII. általános elvégzésére — csak kevesen éltek ezzel a lehetőséggel.

1941—1949 között a fejlődés ütemének átlaga a 8 osztályban kétháromszoros, majd 1949—60. között ismét ugyanannyi, 1941—1960. átlagban 7—8-szoros. Vannak községek, ahol ez az ütem megsokszorozódott, általában ott, ahol a múltban ez a fok igen alacsony volt (Kerékteleki, Pély, Gölle). Másutt pedig, ahol már 1949-ben elérték az 1960-as 8 osztályos átlagot, a fejlődés üteme lassúbb volt (Nagykőrös, Ménfőcsanak, Bácsbokod).

A falusi műveltség szintjének vizsgálatakor nem jelentéktelen kérdés vajon mennyi a községben élő érettségizettek száma? Az 1960-as népszámlálás adatai — 1949-hez képest — e kérdésben lényeges változást nem mutatnak, és 1941-hez is csak csekély emelkedést jeleznek. *Községeink lakosságából a középiskolát végzettek aránya a 10 év előttihez képest stagnál.* Ebben az iskolatípusban tehát megmaradt az alapvető különbség a város és a falu között.

Az 1945—1960 között községeinkben érettségizettek számának alakulása többoldalú választ ad erre a problémára. *A parasztcsaládok gyermekei közül ugyanis másfélszer annyi végezte el a középsikolát, mint ahány érettségizett jelenleg e községekben lakik.* A vissza nem térő érettségizettek az országos iskolázottsági szintet a városokban növelik, iskolai felkészültségük a faluban nem jelentkezik. Ez arra utal, hogy 1960-ban községeink nem tudták még középiskolát végzett fiataljaik nagyobb számát érdekeltté tenni abban, hogy a falusi életformát válasszák.

Az egyetemet és a főiskolát végzettek közül falura kerülők száma lényegesen nagyobb, mint ahányan e falvakból egyetemre jutnak.

A felszabadulás előtt a községek értelmiségi lakossága 0,3%, napjainkra ez a szám 1—1,2%-ra nőtt. *A községek lakosságának 0,2—0,3%-a került el egyetemekre az elmúlt 15 év alatt — a jelenlegi falusi értelmiségnek mindössze 20%-a.*

3. *A gazdasági és az iskolázottsági viszonyok néhány összefüggése*

A községek a felszabadulás előttről eredő és vizsgálatunk időpontjáig ható tulajdonviszonyai, valamint árutermelési színvonaluk összehasonlítása a lakosság iskolázottsági színvonalával, sajátos törvényszerűséget mutat.

a) Azon községek közül, ahol a földosztásig túlnyomórészt nagybirtokos viszonyok a jellemzők és az árutermelés alacsony szintű (egy kivétellel — Kerékteleki), egyetlenegy sem ér el az alapiskolázottságban magas fokot.

A községek további csoportjában, ahol a túlnyomórészt nagybirtokos tulajdonviszonyok mellett már sok a kisárutermelői-kapitalista vonás, a 8 osztályos végzettségben csak egy (Gölle) haladja meg a 16 község átlagát. Efölé csak az elmaradott — nagybirtokos — tulajdonviszonyok terhétől mentes községek jutottak el.

Ahol a nagybirtoknak már nem volt számottevő szerepe, és túlnyomórészt kisárutermelői, kapitalista viszonyok uralkodtak (Nagykőrös, Bácsbokod, Solt, Szikáncs), ott egyik sem érte el sem 1941-ben, sem 1960-ban a magas szintet az alapiskolázottságban. Ennek egyik visszahúzó oka az a társadalmi polarizáltság, mely ezen településeket jellemzi. Ez a polarizáltság mutatkozik a községek összefoglaló iskolázottsági adataiban is. A közepes vagy alacsony alapiskolázottság mellett a közép- és a felső iskolákban általában magas színvonalat értek el.

Mágocs, Ménfőcsanak, Verpelét községekben a kisárutermelés a hazai viszonyaink között legérettebb formációit mutatta. Itt mind a múltban, mind a jelenben minden iskolázottsági szint magas (Verpelét 1960-as alapfokú iskolázottsági mutatója kivételével.)

b) A közép- és a főiskolát végzettek aránya ugyancsak együtt változik a társadalmi viszonyokkal. Az árutermelő vonások előtérbe nyomulása mellett növekszik a közép- és a fősikolát végzettek száma. A társadalmi polarizációnak megfelelően azokban a községekben, ahol már a kisárutermelői vonások kerültek túlsúlyba, a teljes iskolai végzettség tekintetében szintén a polarizáció jellemző. Az alapiskolázottságban nem érik el a magas fokot az agrárproletariátus jelentős súlya miatt, a középfokú iskolázottság viszont általában magas. A túlnyomórészt nagybirtokos községekben sem az 1945—1960-ig a községből középiskolát végzettek száma, sem a községekben jelenleg lakó érettségizettek aránya nem éri el a magas fokot. A múlt társadalmi-gazdasági viszonyainak visszahúzó erejét mutatja, hogy a kisárutermelői vonásokkal rendelkező, de túlnyomórészt nagybirtokos községekből az 1945 és 1960 között középiskolát végzett fiatalok száma a magas szintet nem éri el.

A főiskolai végzettség a vizsgált helyeken — annak ellenére, hogy ezek az átlagosnál jobbmódú nagyközségek — jelentéktelen, és lazábban kapcsolódik a társadalmi viszonyokhoz, mint az alap- és a középfokú iskolázottság.

c) Az iskolázottság összefoglaló mutatói alapján 16 község 20 éves időszakban történt változásairól elmondhatjuk: a községek több mint $^2/_3$-ában a társadalmi viszonyok meghatározó szerepe az összefoglaló iskolázottsági arányszámokban is érvényesül.

d) A régi termelési viszonyok, az árutermelés színvonala és az iskolázottság összevetése után vizsgáltuk azt is, hogy a kialakulóban levő *új társadalmi formációk és a termelés színvonala* milyen változásokat hoz iskolai vonatkozásokban. A tömeges szocialista átalakulást megelőzően, vagyis az 1945 utáni 15 éves időszakban bekövetkezett társadalmi változás elsősorban Besnyő, Füzesgyarmat és Nádudvar községeket érintette a vizsgáltak közül. Ezekben huzamosabb idő óta a község társadalmi és gazdasági életében központi szerepet játszó termelőszövetkezetek működnek. Itt a változások az iskolázottság képét egészében véve 1960-ig számottevően nem módosították a többi községhez való viszonyításukban sem. A megváltozott társadalmi helyzet látható jelei főként a civilizációban, illetőleg a kultúra civilizációhoz legközelebbi elemeiben lelhetők fel. Így elsősorban a házépítés, a lakáskultúra fejlődésében, a rádió, az újságolvasás iránti érdeklődésben. Az iskolázottság

összképe ezekben a községekben még nem tükrözi az új viszonyokat, hanem szoros kapcsolatra utal a felszabadulás előtti tulajdonviszonyokkal. Természetszerűleg az iskolázottságban az olyan demográfiai adottságok, mint az életkor, hosszabb időszakra elhatároló jellegűek. Másrészt — mint ismert — a legutóbbi időkig a régi szövetkezetekben a tagság továbbtanulásának anyagi-erkölcsi ösztönzői háttérbe szorultak.

Ellentmondásos a községek egymáshoz való viszonyulása, ha figyelembe vesszük, hogy az ugyancsak elmaradott gazdasági-társadalmi viszonyok közül indult Iváncsa és Kerékteleki az iskolázottságban alacsony szintről legalább közepes színvonalra került. Ezekben a községekben a legutóbbi időkig a kisárutermelői viszonyok uralkodtak. Itt az iparba történt elvándorlás és egyéb társadalmi meghatározók is hozzájárultak a gyorsabb ütemű iskoláztatáshoz.

Mindezek után kimondhatjuk e 16 község vizsgálata alapján, hogy ott, ahol bár az első időszakban alakult termelőszövetkezet, de a felszabadulás előtt nagybirtokos tulajdonviszonyok uralkodtak, a társadalmi fordulat ellenére az iskolázottság szintjében fordulat még nem jelentkezett.

Az eddigiekben az iskolázottságot a felszabadulás előtti és a jelenlegi tulajdonviszonyokkal, valamint a termelés színvonalával vetettük össze. A következőkben meg kell néznünk, hogy egyéb gazdasági jellemzők — a községek jövedelmének eltérései, a termelés specializálódása, a település jellege, és ezen kívül a tanerővel való ellátottság — mennyire módosítja az előzőkben feltárt összefüggéseket.

e) A községek parasztságának *jövedelmi* viszonyaiban lényegében véve a termelési szint és a termelési kultúra (egy-egy község termelőeszközökkel való ellátottságának foka) együttes hatását ismerhetjük fel, szemlélhetjük. A jövedelem nagysága Besnyőt, a jelen új szocialista termelési viszonyai között kiugró termelési kultúrája miatt, a minden más vonatkozásban eltérő Nagykőrös, Verpelét, Ménfőcsanak községek közé sorolja. Ezzel szemben a különféle gazdasági jellemzők alapján alacsony besorolást nyert Pély, Nagyrábé, Nádudvar községek közé — jövedelmi viszonyai miatt — az ellenkező póluson elhelyezkedő Mágocs község is bekerült. Besnyő említett sajátos helyzete (a több mint harmincezer forintos családonkénti jövedelem) elsősorban a civilizációs fejlődésnek kedvezett, egyelőre nem vezetett magasabb iskoláztatási igények kialakulásához. Mágocs ennek ellenpéldája: itt a jelenlegi alacsony jövedelmek ellenére magas iskolázottsági szint mutatkozik. A vizsgált községekben törvényszerűnek látszik, hogy a lakosság jövedelmének nagysága és az iskolázottsági színvonala között igen laza, közvetett a kapcsolat.

f) A 16 községből 6 községre tradicionálisan jellemző a *termelés* magas fokú *specializálódása*. Kertészkedő Nagykőrös és Verpelét; erőteljes szarvasmarha-tenyésztéssel rendelkezik Ménfőcsanak, Gölle; sertéstenyésztésre specializálódott Bácsbokod és Tengelic. Ha e községek iskolázottságát elemezzük, úgy látszik, hogy a termelés szerkezetében mutatkozó specializáció legalább közepes, de inkább magas iskolázottsági szinthez kapcsolódik.

g) A települési viszonyok hatása más hatásokkal együtt érvényesülve sem töri meg az alapvető tulajdonviszonyok meghatározó szerepét. Ahol azonban a társadalmi elmaradottsághoz negatív települési adottságok járulnak, az iskolázottsági kép fokozott mértékben romlik. Különös súllyal jelentkezik ez a külterületi lakosság iskolázottsági körülményeiben. A közelebbről megvizsgált Tengelic külterületi lakosságának iskolázottsága azt mutatja,

hogy pl. a község továbbtanuló fiataljai 100 százalékosan a belterületről tevődnek össze. A külterületeken nagyon nehéz a felnőttek továbbtanulása is (a tovább tanuló 100 főből mindössze 5 a külterületi).

Ahol a kisárutermelés a meghatározó, de a települési viszonyok kedvezőtlenek (szétszórt tanyavilág), ott a 8 osztályt végzettek aránya is alacsony, vagy legfeljebb közepes (Nagykőrös, Szikáncs, Solt). Ebből megállapíthatjuk, hogy a jó települési feltételek az iskolázottságban nem feltétlenül meghatározóak, de a kedvezőtlen települési viszonyok negatív irányban hatnak.

h) A községek iskolázottságát befolyásoló fenti tényezőkön kívül a *tanerő ellátottságot vizsgáltuk.*

Az 1941-es és az 1960-as országos iskolai statisztikai adatok szerint az egy tanerőre jutó tanulók száma 1940-ben 48,7, 1960-ban 23,3 fő.

Az egy tanulóra jutó tanerők száma a vizsgált időszakban országosan több mint kétszeresére nőtt. Nagykőrös kivételével a múltban a községek tanerőellátottságának átlaga megegyezett az országossal. 1960-ban — Nagykőrös város kivételével — a községi tanerőellátottság átlaga 27, azaz 3—4-gyel kevesebb, mint az országos színvonal. Feltételezzük, hogy 1960-ban a tanerőellátottságnak az $^1/_8$-os lemaradását — a közismert pedagógushiány mellett — a tanköteles gyerekek abszolút számának az utóbbi években jelentkező növekedése magyarázza. A vizsgált községek alacsonyabb tanerőellátottságának oka ma, hogy míg a múltban az országos átlagot a községek alacsony ellátottsági színvonala határozta meg, addig napjainkban egy tömegesen magasabb községi színvonal és nagymértékben a fejlődő városok korszerű iskolai ellátottsága.

A vizsgált időszakban a 16 községben a tanerők száma az országos átlagnál lassúbb ütemben emelkedett.

Ha a tanerőellátottságot községenként vesszük szemügyre, azt látjuk, hogy néhány sok tanerővel rendelkező község — mint pl. Pély vagy Kerekteleki — nem mutat magas iskolázottságot. A magas iskolázottságú Mágocs tanerőellátottsága viszont alacsony. Átlagos számú pedagógus van Besnyőn és Bácsbokodon, ugyanakkor e két község iskolázottsági szintje egymástól teljesen eltérő. A tanerőellátottság — a birtokunkban levő adatok szerint — nem mutat kapcsolatot az iskolázottsággal. Itt csak akkor tudnánk — esetleg — összefüggést találni, ha adataink kiterjednének az egyes községek szaktanári ellátottságának különbségeire is.

IV. A községi felvétel összefoglaló értékelése

Az iskolázottság adatai és a községeink népességének iskolázottságát kialakító — és általunk vizsgált — gazdasági és társadalmi tényezők összevetése alapján a következőket mondhatjuk:

A) *A községek iskolázottsági színvonala*

A 16 község lakosságának 1960-as iskolázottsági színvonala a felszabadulás előttihez viszonyítva valamennyi iskolatípusban és mindegyik vizsgált községben nagyméretű pozitív változásokat mutat.

1. Ez a fejlődés azonban ugrásszerűnek csak a 8 általános iskolai fokozatban mondható. 1945 előtt a 14 éves korig terjedő iskolázás a lakosság jelen-

téktelen hányadára terjedt ki, 1960-ban már a 14 éven felüliek 22%-a általános iskolai végzettséggel rendelkezik.

2. A középiskolai végzettségű lakosság számának növekedése is meghaladja az elmúlt 25 évben a 100%-ot, de az összlakosságban elfoglalt súlya, szerepe még így sem jelentős (1,5%). Ez az adat azonban nem tükrözi kellően a 15 év alatti fejlődést. Kb. $^2/_3$-dal nagyobb a felszabadulás előttihez képest a változás, ha a népszámlálás adataihoz hozzáadjuk a falvakból indult, de oda vissza nem tért középiskolát végzett fiatalok számát.

3. Az iskolázottsági mutatók közül legkedvezőtlenebb a községek lakosságából az elmúlt 15 évben egyetemre, főiskolára jutó fiatalok aránya.

4. Keveset csökkent a 4 osztályt végzettek százaléka. Még 1960-ban is a 6 osztályos végzettségűek képviselték a legnagyobb tömeget.

B) A megjelölt gazdasági, társadalmi elemek és az iskolázottság összevetéséből, az általános jellemvonásokon kívül, úgy látjuk, hogy:

1. Az egyes nagyközségek lakosságának iskolázottsága minden iskolai fokban jelentős eltéréseket mutat egymástól. Az eltérések még 1960-ban is elsősorban az 1945 előtti tulajdonviszonyokat tükrözik, valamint az akkori termelési színvonalat és a régi iskolázottsági szintkülönbségek negatív hagyományait. A felszabadulást követő társadalmi kiegyenlítődés (földosztás) közvetlen hatása nem mutatható ki az iskolázottság alakulásában. Az egyes községek közötti iskolai szintkülönbségek 1960-ban nem a felszabadulást követő időszak gazdasági, társadalmi viszonyainak vetületei.

A háború előtti tulajdonviszonyok, valamint a termelési színvonal az egyes községekben közel egy évszázad alatt alakultak ki és hozták létre a társadalmi és a termelési színvonalnak megfelelő iskolázottságot (illetve ennek különbségeit). A felszabadulás után földhöz juttatottak számára az egyéni paraszti életmód, a termelés színvonala az átmenet történetileg rövid időszakában nem tette nyilvánvalóvá az iskolázás szükségességét. A mezőgazdaság szocialista átszervezésének térhódítása a parasztság nagy többsége számára évekkel előbb felvetette az egyéni gazdálkodási út perspektívátlanságát. Ezzel az átmeneti helyzettel magyarázható, hogy a felszabadulás utáni tulajdonviszonyok alakulása nem mutat szoros kapcsolatot az iskolázottság fejlődésével.

Ugyancsak nem bizonyítható az elmúlt 10 évre vonatkozóan az iskolázottság növekedésének és a mezőgazdaságban létrejött szocialista termelési viszonyok kialakulásának közvetlen, szoros kapcsolata. A már említett egyéni érdekeltség hiánya mellett, azokban a községekben is, ahol megszilárdult termelőszövetkezetek voltak 1960-ban, rövid volt az idő arra, hogy az új társadalmi viszonyok és az iskolázottsági igények egymás mellett alakuljanak ki.

2. A községek között máig meglevő különbségek okát tehát elsősorban a múlt negatív hatásában kell keresnünk. Ugyanakkor a községek iskolázottsági szintjeinek kiegyenlítődését jelzi, és egyben áttöri a régi viszonyok negatív hatását a *8 osztályos végzettség* minden községre kiterjedő növekedése. Ennek üteme azokban a községekben magasabb, ahol az iskolázottság gazdasági, társadalmi okok következtében alacsony volt. A többszörös fejlődési ütem mellett is megmaradt különbségek azzal magyarázhatók, hogy az iskolázottság szoros kapcsolatban van az életkorral, hiszen az általános iskolát elsősorban

a fiatalok végzik el. Ahol a múltban kevés volt a 14 éves korig iskolába járók száma, ott ezek felnőve az elmaradást nem tudták behozni.

3. A 8 osztályos iskolázottság fejlődését, vizsgálatunk szerint nem az egyes községek jelenlegi termelési-társadalmi viszonyai, hanem a kultúrforradalom vívmányaként létrejött kötelező általános iskolai törvény szabja meg. A kötelező általános iskola, elsősorban a fiatal korosztálynál, kiegyenlítődési tendenciát eredményezett a községek között. Gyorsítja a falu és a város közötti különbség megszüntetését. Jelentős eredménye, hogy a községek lakosságához arányítva nagyjából azonos százalékú falusi pedagógus értelmiséget teremtett. Ez lehetőséget nyújt a községek közötti iskolázottsági különbségek felszámolására.

4. *A középiskolai végzettség* számadatai alapján akár az 1945—1960 között végzettek, akár a népszámláláskor helybenlakó érettségizettek arányát vizsgáljuk, megállapíthatjuk, hogy:

a) A községek közötti különbségeket az egyes települések hosszú idő óta kialakult társadalmi struktúrája, termelési színvonala magyarázza. A termelésben magasabb szintre jutott helyeken több igény mutatkozott a továbbtanulásra, ugyanakkor több lehetőség arra, hogy a középiskola nyújtotta tudást falusi körülmények között hasznosítsák.

b) Emellett a vizsgált községekre általában érvényes, hogy jelenleg még igen kevés az olyan munkakör, amely érettségit igényelne és így érdekeltté tenné a középiskolát végzett fiatalokat abban, hogy visszamenjenek falujukba.

c) Az érettségi nem kötelező iskolai fok, a községekben helybeli elvégzésére nincs mód. A középiskolai továbbtanulás lényegesen nagyobb anyagi és életformabeli áldozatokat követel. Végül a falvak jelenlegi kulturális és civilizációs ellátottsága sem vonzza otthoni letelepedésre az érettségizett fiatalokat.

5. A *főiskolát, egyetemet* végzett falusi lakosság megnövekedett számadatai világosan mutatják, hogy amíg a középiskolai végzettségűeket a legutóbbi időkig nem igényelte a falusi munkamegosztás, addig az általános iskola kötelező bevezetésével, állami gazdaságok, termelőszövetkezetek agrárszakember igényeinek megnövekedésével társadalmi termelési szükségletté vált a viszonylag magas százalékú falusi értelmiség. Ugyanakkor az 1945—1960 között egyetemre, főiskolára jutó falusi fiatalok száma a községek lakosságához mérten szinte jelentéktelennek mondható. Ez ellentmondásban van a faluban máris jelentkező követelményekkel. Alapjában véve az egyetemre jutás problémáit veti fel. Igaz, hogy a falusi fiatalok számára teljesen egyenlő jog nyílik a továbbtanulásra. Mégis, az elmúlt 15 évben minden segítő állami intézkedés mellett a falusi általános iskolák színvonala, a családi környezet segítő szerepének hiánya nehezebbé tette a parasztgyermekek továbbtanulását. Számításaink szerint a munkás-paraszt hallgatóknak körülbelül harmada paraszti származású (a végzettek között kisebb az arány), ez évenként a községek átlagában még egy falusi fiatal egyetemi felvételét sem teszi lehetővé.

*

Az eddigiekben a vizsgált községek egészére vonatkozóan vázoltuk fel a társadalmi-gazdasági és az iskolázottsági viszonyok néhány összefüggését. A következőkben foglalkozunk a bevezetőben említett témakörökkel — nevezetesen az egyes megkérdezett termelőszövetkezeti tagok iskolázottságának és gazdasági helyzetének kapcsolatával. Ennek keretében az adatgyűjtés kor-

látolt lehetőségei alapján a községi vizsgálattól bizonyos mértékig el kellett térnünk. Adathiány miatt az egyénileg megkérdezettek társadalmi-gazdasági adottságai közül csak a tulajdonviszonyoknak és a jövedelem nagyságának az iskolázottságra gyakorolt hatását értékeljük. Ezenkívül a tanulást nem kismértékben meghatározó életkori sajátosságok szerepét tanulmányozzuk. Mindezeket az 1700 termelőszövetkezeti tagról felvett kérdőívek alapján. (A 16 községben készített 100—100 egyéni ív mellett a karcagi Lenin Tsz 100 tagjának adatait is feldolgoztuk, noha a város egészére vonatkozó vizsgálatot az adatok elégtelensége miatt mellőznünk kellett.) Kiemelt fontosságot tulajdonítunk az 1700 adatszolgáltató között szereplő szövetkezeti vezetők iskolázottságának, amelyet minden témakörben részletesen vizsgáltunk.

A megkérdezettek iskolázottságát két fő nézőpontból vesszük szemügyre: egyrészt mint az ország különböző részeiről véletlenül kiválasztott 1700-as falusi paraszti tömeget, másrészt mint meghatározott nagyközségek parasztságát képviselő társadalmi réteget. Az 1700 tsz-tag különböző tulajdon-, jövedelem-, korosztály-, iskolázottsági csoportokban helyezkedik el. Ez önmagában is izgalmas és tanulságos vizsgálat tárgya. Emellett össze kell vetnünk, hogy a 100—100 személy jellemzően reprezentálja-e társadalmilag és iskolázottságában a községekről az előbbiekben elmondottakat.

V. Az 1700 megkérdezett személy tulajdonviszonyainak és jövedelmének alakulása

1. A felszabadulás előtt a megkérdezettek 41%-a, tehát közel fele volt agrárproletár, illetve cseléd. Ha ehhez hozzáadjuk a 20%-os törpebirtokos réteget, akkor a nincstelenekkel együtt a döntő többséget, 61%-ot képviselték. A módos gazdák elenyésző (3)%-kal szerepelnek. A maradék $^1/_3$ részt képezi

9. Az 1700 személy százalékos megoszlása birtokcsoportonként a felszabadulás előtt

Község	cseléd+ agrárprol.	1—5	5—10	10—25	25 <	egyéb
		kh				
Pély	37	30	24	7	2	0
Nagyrábé	32	24	14	24	0	6
Nádudvar	25	19	20	12	3	21
Füzesgyarmat	41	19	11	7	7	15
Kerékteleki	54	25	9	1	2	9
Iváncsa	35	10	20	17	1	17
Besnyő	87	2	1	0	0	10
Karcag	43	14	21	14	1	7
Szikáncs	38	5	6	27	19	5
Gölle	22	22	26	28	0	2
Tengelic	29	19	23	14	3	12
Mágocs	47	17	13	14	7	2
Ménfőcsanak	9	38	41	6	1	5
Solt	35	27	20	8	0	10
Verpelét	46	37	11	5	1	0
Nagykőrös	46	22	12	6	6	8
Bácsbokod	71	6	2	1	0	20
Összesen	41	20	16	11	3	9

10. Az 1700 személy százalékos megoszlása birtokcsoportonként a tsz-be történt belépésig

Község neve	földnélküli	1—5 kh	5—10 kh	10—25 kh	25< kh	egyéb
Pély	20	38	35	7	0	0
Nagyrábé	19	25	35	10	0	11
Nádudvar	13	27	19	19	2	20
Füzesgyarmat	12	16	33	16	3	20
Kerékteleki	8	19	55	17	0	1
Ivánesa	21	24	35	18	1	1
Besnyő	11	5	56	28	0	0
Karcag	27	9	37	22	3	2
Szikáncs	21	17	23	37	2	0
Gölle	3	12	30	41	14	0
Tengelic	14	12	43	19	0	12
Mágocs	17	24	37	22	0	0
Ménfőcsanak	5	40	39	13	2	1
Solt	14	32	37	17	0	0
Verpelét	13	55	22	8	2	0
Nagykőrös	10	30	26	20	5	9
Bácsbokod	33	23	42	2	0	0
Összesen	16	24	35	18	2	5

csupán a középparaszti csoport. A földosztás következtében mutatkozó változás méreteit plasztikusan bizonyítják a felszabadulás utáni tulajdonviszonyok adatai. Föld nélkül mindössze 16% maradt, az 1—5 kh-as törpebirtokosokkal együtt sem érik el a múltbeli nincstelenek hányadát. Túlsúlyba jutott — megkétszereződött — a középparaszti réteg: 53%. A nagygazdák egyébként is csekély száma a demokratikus parasztpolitika eredményeképpen egyharmadával csökkent.

A tulajdonviszonyok fenti változásainak két fő mondanivalója tehát: a földnélküliek számának nagyarányú, 75%-os csökkenése, ezzel párhuzamos az 5—25 kh-as csoportokba való átrétegződés tendenciája.

Ezek a társadalmi változásoknak olyan lényeges vonásai, melyeket az iskolázottság vizsgálatánál mindkét időszakban, s ezek összevetésében állandóan szem előtt kell tartanunk.

2. *Az adatszolgáltató tsz-vezetők társadalmi megoszlása:*

	1941	*1960*
földtelen	51%	20%
1— 5 kh	17%	18%
5—10 kh	14%	34%
10—25 kh	10%	27%
25 kh felett	3%	0%
egyéb	5%	1%

A 136 tsz-vezető a megkérdezettek 8%-a. Természetesen, ez az arány községenként, éppen a véletlen kiválasztás következtében, változó. Besnyőn nincs, ugyanakkor Nagyrábén, Füzesgyarmaton, Verpeléten, Göllén, Pélyen az átlagnál több, 11—14%-a az adatszolgáltatóknak.

Az 1700-nak 41%-a volt földnélküli, de a vezetőkből 51% az egykori nincstelenek aránya. Ez nemcsak a volt cselédek százalékuknak megfelelő részvételét, hanem azt is példázza, hogy az agrárproletárok az új termelési viszonyok kialakításából számarányuknál nagyobb mértékben veszik ki részüket. A középparasztok számaránya a vezetésben megegyezik az adatfelvételben szereplő képviseletükkel.

3. Ha az egyes községekből véletlenül *kiválasztott 100 tsz-paraszt tulajdonviszonyaik szerinti arányát* megvizsgáljuk, a felvétel megbízhatósága szerint azt látjuk, hogy a megkérdezettek megoszlása birtokcsoportok szerint 10 esetben megegyezik községük parasztságának tulajdonviszonyok szerinti rétegződésével (Besnyő, Kerékteleki, Nagykőrös, Ménfőcsanak, Szikáncs, Pély, Nagyrábé, Gölle, Tengelic) (a két utóbbi a belterületek lakosságával a puszták nélkül), Verpelét azzal a megszorítással, hogy az agrárproletariátus számaránya a felvételben jelentősebb, mint a községben. Bácsbokod, Solt mintavétele a község egy kiemelt társadalmi rétegét, főleg az agrárproletariátust képviseli. A nádudvari megkérdezettek elsősorban a tsz-tagság társadalmi megoszlását, nem pedig a községét tükrözik. Így adataikat a bácsbokodi „Szalvai", a solti „Szikra", illetve a nádudvari „Vörös Csillag" termelőszövetkezetek reprezentációiként fogadhatjuk el. A felvétel esetleges, véletlen körülmények folytán 3 községben (Iváncsa, Mágocs, Füzesgyarmat) nem jellemzi egyértelműen a múltbeli tulajdonviszonyokat.

A felszabadulás utáni átrétegeződés 11 helyen megegyezik a község társadalmi változásainak tendenciáival (Mágocs, Füzesgyarmat, Nagykőrös, Besnyő, Solt, Ménfőcsanak, Nádudvar, Bácsbokod, Nagyrábé, Gölle, Tengelic, Kerékteleki).

Miután az 1700-ból 1100 megkérdezett tulajdonviszonyai a községével lényegében megegyeznek (ami 65%-os megegyezést jelent), a felvételt ilyen mértékig reprezentánsnak tekinthetjük. Azokban a községekben, ahol az egyik vagy a másik időszakban a tulajdonviszonyok alakulása nem jellemző, a felvettek adatainak elemzése csak az 1700-al való összehasonlításban fogadható el.

Az új tulajdonviszonyok hazai kialakulásának folyamatát három időszakra bontottuk: Ezek szerint: a megvizsgáltak 24,4%-a az első (1948—1952), 11,7%-a a második (1953—1956), 64,5%-a a harmadik (1957—1960), azaz a fejlesztés időszakában lépett a közös gazdálkodás útjára. Az egyénekre vonatkozó adatok három község kivételével (Mágocs, Solt, Verpelét) reprezentálják a szövetkezeti tulajdonviszonyok kialakulásának ütemét. Tehát mind községeink egész paraszti lakosságát, mind a mintába vetteket a felvétel időpontjában még túlnyomórészt az egyéni paraszti tulajdonviszonyok jellemezték.

4. Az adatszolgáltató tagok *jövedelmét* összegszerűen nem határoztuk meg. Csupán arra szorítkoztunk, hogy a jövedelmi színvonalat — az 1700 fő jövedelmének átlagszínvonalához viszonyítva — megközelítően kifejezzük. Ilyen módon csoportosítottuk az 1700 tsz-tagot alacsony, közepes és magas jövedelműek csoportjába mind a múltra, mind a jelenre vonatkozóan. A besorolást a birtoknagyság, az állatállomány, a gazdálkodás iránya, a gazdaság települése alapján állapítottuk meg.

Mindezeket mérlegelve, a múltbeli jövedelmek kategorizálását, illetve az adatszolgáltatók besorolását a következők szerint lehetett végrehajtani:

Alacsony jövedelműek : a cselédek, agrárproletárok, amennyiben nem kertészek, és állatállományuk a 2 számosállatot nem éri el (tehát ha nincs 2

lovuk vagy 2 tehenük, vagy 1 tehenük és 1 lovuk, vagy 4 sertésük). Ugyancsak az alacsony jövedelműek közé soroltuk azokat az 1—10 kh földterülettel rendelkező adatszolgáltatókat, akik nem kertészek, és az állatállományuk megfelel az előbbi kritériumnak.

Magas jövedelműek : minden olyan kertész, akinek összes földterülete 5 kh-nál több, minden adatszolgáltató, akiknek 10 számosállatnál több az állatállománya, minden 25 kh-nál nagyobb területtel rendelkező gazdálkodó, minden iparos és alkalmazotti foglalkozású.

Közepes jövedelműek : minden olyan adatszolgáltató, aki az előbbi két kategóriába nem sorolható be. A besorolásnál korrekciós tényezőként figyelembe kell venni a bérelt földterületet fele nagyságban, a baromfiállományt — 250 baromfit egy számosállatnak számítva.

A jelenre vonatkozóan, pontosabban az adatfelvétel idejére vonatkozóan, a besorolást kissé megváltozott kritériumok alapján kell elvégezni. Számba kell vennünk, hogy a földterület az adatszolgáltatóknál — kivétel nélkül — a háztáji földre korlátozódik. De nem kétséges, hogy az előző (belépéskori) területbirtoklás a belépés utáni első években még döntően kihat a jövedelem nagyságára. Ilyen formában a jelenre vonatkozólag is egyik ismérvnek kell felfognunk a belépéskori földterület nagyságát.

Minthogy, főként közvetlenül a belépés után, a jövedelem nagyságában a háztáji gazdálkodásnak is igen nagy szerepe van, további kritériumként a háztáji állatállományt vesszük számba. Ezenkívül még két mércét alkalmazunk a jövedelemnagyság meghatározásához, mégpedig az adatszolgáltató által bevallott jövedelmet (nagyon kritikusan értékelve) és az adatszolgáltató szakmai ágát (kertész, állattenyésztő stb.). Végeredményben:

Alacsony jövedelműek : 0—10 kh-dal belépő nem kertész tagok, akiknek a tsz-ben nincs kertész, gépész vagy vezető beosztásuk, legfeljebb egy háztáji számosállatuk van és a közösből származó jövedelmük nem több 10 000 forintnál. Az olyan 10—25 kh-dal belépők, akik a termelőszövetkezetben sem lettek kertészek, gépkezelők vagy vezetők, a közösből származó jövedelmük nem több 6000 forintnál, és háztáji állatállományuk baromfiból s legfeljebb egy sertésből áll. Minden nyugdíjas ugyancsak az alacsony kategóriába tartozik.

Magas jövedelműek : minden 25 kh-nál nagyobb területtel belépő, ezenkívül azok, akik a belépéskor iparos vagy alkalmazotti foglalkozásúak voltak. Ide tartozik minden 20 000 forint közös jövedelemnél többet bevalló adatszolgáltató, minden vezető beosztású brigádvezetőtől felfelé, minden olyan kertész vagy gépkezelő, aki a belépéskor is kertész volt, valamint az összes 20 000 forint közös jövedelmet bevalló adatszolgáltatók, akiknek a háztáji állatállományuk a 3 számosállatot meghaladja.

Az 1700 tsz-tag közül a felszabadulás előtt alacsony jövedelmű volt közel 50, közepes jövedelmű 35, magas jövedelmű 17%. Ez a megoszlás alapjában véve egyezik a tulajdonviszonyok szerinti tagozódással. Három helyen volt a legmagasabb az agrárproletariátus aránya — ugyanitt legtöbb az alacsony jövedelmű (Besnyő, Bácsbokod, Kerékteleki). Legkisebb az agrárproletárok számbeli súlya Ménfőcsanakon és Göllén, ahol az alacsony jövedelműek igen kis százalékban szerepelnek a megkérdezettek között.

A múlthoz képest valamennyi megkérdezett jövedelme emelkedett. Ennél a megállapításnál nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy csak a személyes fogyasztásra szolgáló jövedelemrészt hasonlíthatjuk össze. A felszabadulás előtt ugyanis az egész jövedelemnek jelentős hányadát álló- és

11. Az adatszolgáltatók százalékos megoszlása jövedelmük szerint

Község	Múlt			Jelen		
	alacsony	közepes	magas	alacsony	közepes	magas
	jövedelműek száma					
Hódmezővásárhely	33	25	42	8	64	28
Karcag	40	51	9	14	45	41
Nagykőrös	23	52	25	25	50	25
Bácsbokod	84	13	3	28	27	45
Besnyő	91	4	5	9	21	70
Füzesgyarmat	50	30	20	6	41	53
Gölle	26	57	17	2	32	66
Ivánesa	46	41	13	17	58	25
Keréktelki	76	8	16	36	47	17
Mágocs	56	24	20	40	43	17
Ménfőcsanak	27	53	20	24	66	10
Nagyrábé	62	29	9	53	28	19
Nádudvar	46	30	24	17	55	28
Pély	40	54	6	12	70	18
Solt	56	31	13	29	47	24
Tengelic	28	43	29	27	45	28
Verpelét	47	44	9	31	59	10
Összesen	831	589	280	378	798	524
%-os megoszlás	48,9	34,6	16,5	22,3	46,9	30,8

forgóeszköz vásárlására kellett fordítani, míg a legutóbbi évtizedben állóeszközökre jelentéktelen, forgóeszközökre is csak csökkentett ráfordításokat eszközöltek. A tsz-tagok jövedelmi viszonyaiban a tulajdonviszonyok összességükben felismerhetők. Természetesen a községek között nagy eltéréseket tapasztalhatunk. A 3 jövedelmi szint között ugyanolyan arányban oszlottak meg a tsz-tagok a felszabadulás előtt is, mint az adatgyűjtés időpontjában Nagykőrösön, Ménfőcsanakon, Nagyrábén, Tengelicen, Verpeléten, a többi községben viszont teljességgel más a jövedelmi csoportok közötti megoszlás, mint a felszabadulás előtt volt. Azokban a községekben stabilizálódott a felszabadulás utáni időszakra is a parasztság jövedelme szerinti rétegződés — ha az abszolút jövedelemszint változott is —, amelyekben 1945 előtt is többékevésbé stabilizálódott amerikai utas mezőgazdaság fejlődött ki.

Élénken szemléltetik a huzamosabb ideje szövetkezeti útra lépett bácsbokodi, besnyői, füzesgyarmati parasztság jövedelmi viszonyainak kedvező alakulását az adatszolgáltatók példái. Ezeknél a múltban az alacsony, a jelenben pedig a magas jövedelmek jellemzőek.

VI. Korcsoportok szerinti megoszlás

A szokásos demográfiai osztályozástól eltérő csoportokat képeztünk. Fiatalnak 35 évesig, középkorúnak a 35—50-es, idősnek az 51—70 éves korosztályt tekintettük. (Néhány esetben azonban a két időszakra vonatkozó kérdőívek eltérnek. Ha a megkérdezett a felszabadulás előtt még gyermek volt, a szüleire vonatkozó adatát írták össze. Ez az eltérés 3%-kal növeli a jelenben a fiatalok, a múltban pedig az öregek arányszámát.)

12. A tsz-tagok százalékos megoszlása az egyes korcsoportok között

A község neve	1941			1960		
	fiatal	középkorú	idős	fiatal	középkorú	idős
Mágocs	30	26	44	30	26	44
Nádudvar	27	18	55	30	29	41
Tengelic	25	32	43	25	32	43
Gölle	24	49	27	24	49	27
Bácsbokod	27	44	29	27	44	29
Ivánesa	13	35	52	13	35	52
Besnyő	13	42	45	13	42	45
Nagyrábé	13	28	59	33	24	43
Solt	11	32	57	11	32	57
Verpelét	11	40	49	14	37	49
Szikáncs	9	44	47	9	47	44
Kerékteleki	8	35	57	8	35	57
Nagykőrös	6	33	61	13	27	60
Pély	6	48	46	6	48	46
Füzesgyarmat	7	36	57	27	30	43
Karcag	9	60	31	12	54	34
Ménfőcsanak	3	39	58	3	39	58
	14	38	48	17	37	46

A fenti táblázat elénk tárja azt az ismert jelenséget, hogy termelőszövetkezeteink „elöregedtek". A tagok alig $^1/_6$-a fiatal, és majdnem a fele 50 éven felüli. A fiatalok, akik magasabb iskolákba kerülhetnek, 10 községben még a fenti arányt sem érik el. 7 községben az idősek száma még a magas 45%-ot is meghaladja. Ez a korcsoporti megoszlás tükröződik majd a később elemzett iskolai adatokban. Községeink közül hétben az átlagot jóval meghaladó a fiatalok aránya. E hét község elzárt település, ahol az ipari vonzás hatása kevésbé érvényesül.

A vezetők korosztályi megoszlása az 1700 átlagánál szerencsésebb:

fiatal	21,3%
középkorú	57,2%
idős	21,3%

A tsz-tagság elöregedésével szemben a vezetők a középső és a fiatal korosztályból kerülnek ki, és mintegy $^1/_5$ részük ötven éven felüli.

VII. Az 1700 tsz tag iskolázottságának alakulása

Az 1700 tsz-paraszt iskolázottságának alakulását a felszabadulás előttől (1941) a felvétel időszakáig (1960. dec.) a következő vonások jellemzik:

Iskolai végzettség	*1941*	*1960*
4 elemi	433 fő = 25,5%	408 fő = 24,2%
6 elemi	1122 fő = 66,0%	1015 fő = 59,3%
8 elemi (osztály)	73 fő = 4,4%	178 fő = 10,9%
közép- (fő-) iskola	32 fő = 1,8%	57 fő = 3,3%
analfabéta	40 fő = 2,3%	42 fő = 2,3%

Az egyénekre vonatkozó összefoglaló adatok az iskolázottsági szintekben a múltban kedvezőbb képet mutatnak, mint a vizsgált községek adatai.

A jelent mútató számok tanúsága szerint a tsz-tagság iskolázottsága a községinél elmaradottabb. A megkérdezettek részaránya mind a 4, mind a 8 osztály elvégzésében a községekénél alacsonyabb. Az érettségizett és a főiskolát végzettek nagyobb hányada azt érzékelteti, hogy a községekben az értelmiség — a pedagógusok kivételével — legnagyobb számmal a tsz-ek irányításában foglal helyet.

A tsz-vezetők iskolázottsága

A 136 termelőszövetkezeti vezető, illetve az üzemrészvezetők iskolai végzettsége az elmúlt 25 év alatt nagyarányú változásokat mutat.

13. Az összes vezetők százalékos megoszlása iskolai végzettség szerint

Végzettség	1941-ben		1960-ban	
	vezetők	1700 átlaga	vezetők	1700 átlaga
4 osztály	15,2	25,5	9,9	24,2
6 osztály	63,3	66,0	58,0	59,3
8 osztály	12,2	4,4	19,8	10,9
középiskola	3,0	1,8	8,3	3,3
főiskola	1,4	—	3,8	—

Végzettség	Fentiekből az üzemrészek vezetőinek	Fentiekből a szövetkezeti vezetők
	megoszlása iskolai végzettség szerint 1960-ban	
4 osztály	11,5	5,3
6 osztály	56,9	36,7
8 osztály	21,5	34,2
középiskola	9,2	10,5
főiskola	3,8	13,1

A tsz-vezetők iskolai végzettsége már a felszabadulás előtt is jobb volt az 1700 átlagánál minden iskolatípusban, de különösen a magasabb iskolákban. Érthetően az iskolázottabb parasztságból kerültek ki, korosztályi összetételük is jobb. A tsz-ek szakmai vezetői (főagronómus, főkönyvelő) közül többen múltbeli szakképzettséggel rendelkeznek.

A tsz-vezetők kedvezőbb iskolai indulását a tsz-tagokénál nagyobb arányú tanulás követte a felszabadulás után. Ennek eredményeképpen a 4 elemiben két és félszer alacsonyabb arányban, a 8 osztályban közel kétszeres mennyiségben szerepelnek. A közép- és a főiskolát végzettek aránya — az 1700-hoz képest — közel négyszeres. Ha az összes vezetőből kiemeljük és külön elemezzük a legfontosabb politikai és szakmai vezetők végzettségét (elnök, elnökhelyettes, főagronómus, főkönyvelő), az arány még kedvezőbb. Itt alig számottevő már a négyelemis végzettség, és nagymértékben csökken a hat osztályosok száma. Ebből a csoportból minden harmadik ember elvégezte a 8 osztályt. Minden negyedik-ötödik közép-, illetve főiskolát végzett.

Egyéni kérdőívek alapján megnéztük a szövetkezeti vezetők társadalmi átrétegeződését és ennek vetületében iskolai szintjük mozgását. Az egykori 4—6 elemis cselédek közül egy sem állt meg régi iskolai végzettségénél. Sokan az általános iskola felső tagozatát végzik. Minden negyedik érettségizett vagy egyetemi tanulmányait végzi. Ez a jelenség elsősorban a régi tiszántúli tsz-ek vezetőire jellemző. A továbbtanulás itt már nem a földmennyiség megnövekedésének, hanem elsősorban a vezetéssel szemben támasztott társadalmi követelmény eredménye.

VIII. Kapcsolatok a társadalmi-gazdasági elemek és az iskolázottság között

Miután ismertettük az egyes tsz-tagok múlt- és jelenbeli tulajdonviszonyaira, jövedelmére, életkorára jellemző tényezőket, valamint az iskolai végzettségük alakulását, rátérhetünk az összefüggések feltárására. Először taglaljuk az iskolázottság és a tulajdonviszonyok közötti összefüggéseket, majd a jövedelem és végül az életkor hatását az iskolázottságra.

14. Az egyes birtokcsoportba tartozó adatszolgáltatók megoszlása iskolai végzettség szerint (1941)

Birtokcsoportok	4 elemit	6 elemit	8 elemit	középiskolát	analfabéták
	végzettek				
	a birtokcsoportba tartozók %-ában				
Agrárproletárok	37,6	54,6	2,2	1,0	4,6
1—5 kh	15,9	78,3	3,6	1,0	1,2
5—10 kh	13,5	80,7	3,6	1,5	0,7
10—25 kh	21,8	66,8	10,4	1,0	—
25 kh felett	20,0	60,0	10,0	10,0	—
egyéb	20,1	66,3	6,5	5,8	1,3
Az 1700 átlaga	25,5	66,0	4,4	1,8	2,3

Amint látjuk, az 1941-es adatok egészen szoros kapcsolatot fejeznek ki a birtokviszonyok és az iskolázottság között. A cselédek mind a 6, mind a 8 osztályos végzettségben jóval az 1700 fő átlaga alatt maradnak, és az analfabéták is legnagyobb százalékban e csoportból kerülnek ki. Nem látszik lényeges különbség az iskolázottság szempontjából az 1—5, 5—10 kh-asok között. Tulajdonképpen egységes csoportnak fogadható el mint 1—10 kh-as kategória. Ezek közelítik meg leginkább az 1700 személy átlagát. Szembetűnő a különbség a 10 kh-n felül, itt eltűnnek az analfabéták, és a cselédekhez képest ötszörös a 8 osztályt, illetve tízszeres a középiskolát végzettek aránya.

1960-ban az egyes iskolázottsági szintek és a birtokviszonyok már közelről sem mutatnak ilyen szoros megegyezést. Az elmúlt 20 év iskolázottságának fejlődése csak a 25 kh-on felettiek, illetve a 10—25 kh-asok csoportjaiban egyenletes ütemű. E két birtokcsoportot érintette legkevésbé a földreform.

15. Az egyes birtokcsoportba tartozó adatszolgáltatók megoszlása iskolai végzettség szerint (1960)

Birtokcsoportok	4 elemit	6 elemit	8 elemit	közép- (fő-) iskolát	analfabéták
	végzettek				
	a birtokcsoportba tartozók %-ában				
földnélküliek	23,4	51,0	17,7	4,5	3,4
1—5 kh	24,2	64,7	6,9	2,0	2,2
5—10 kh	29,4	56,4	8,8	2,9	2,5
10—25 kh	15,6	65,7	12,1	3,8	2,8
25 kh felett	20,0	71,4	2,9	5,7	—
egyéb	20,7	61,1	6,5	11,7	—
Az 1700 átlag	24,2	59,3	10,9	3,3	2,3

Az 1945-ös földosztással megkezdődő és a tsz-mozgalom kiteljesedéséig tartó társadalmi átrétegeződés az 1—5, illetve az 5—10 kh-asok csoportjának gyarapodását eredményezte a nincstelenekből. Ennek következtében a felszabadulás előtti 1—10 kh-as egységes iskolázottságú birtokcsoport heterogénné vált.

Az iskolázottság nagymértékű számszerű megnövekedése mellett *az egyes, most már újonnan csoportosult paraszti birtokosok jelenlegi iskolázottságát bizonyos felhígulás jellemzi.* Ez a jelenség arra enged következtetni, hogy a megkérdezettek iskolázottsága nem az újonnan kialakult tulajdonviszonyokkal, hanem a felszabadulás előtti tulajdonviszonyokkal és az azoknak megfelelő iskolázottsággal mutat szoros kapcsolatot ma is. Ezt a vonást úgy kezelhetjük, mint a birtokossá vált volt agrárproletárok negatív hagyatékát, ugyanakkor a módosabb gazdák vagy leszármazottaik kedvezőbb iskolai-társadalmi indulásának körülményeit.

IX. Jövedelem és iskolázottság

Az iskolázottság és a jövedelem kapcsolatát csak a jelenre vonatkozóan mutatjuk be, de megjegyezzük, hogy a felszabadulás előtti adatok elemzése ettől csak lényegtelen eltéréseket tartalmaz.

A jövedelem és az iskolázottság szoros kapcsolata néhány község kivételével egészen világosan felismerhető. Mind az alacsony, mind a magas jövedelműek között — természetszerűleg — a 6 elemit végzettek szerepelnek döntő súllyal. A 4 elemis és a 8 osztályos végzettség viszont — legtöbb esetben — sajátságosan jellemzi az alacsony, illetőleg a magas jövedelmű tsz-tagok csoportját. Községenként vizsgálva a magas és az alacsony jövedelmű tsz-tagok százalékos megoszlását a különféle iskolai szintek között, az alábbi képet kapjuk.

Az írástudatlanok és a 4 elemit végzettek együttesen, két község kivételével (Mágocs, Gölle), mindenütt nagyobb arányban szerepelnek az alacsony jövedelműek között, mint a magas jövedelműeknél. A különbség esetenként kétszeres (Nádudvar, Szikáncs), sőt háromszoros (Karcag). Még élesebben rajzolódik ki a felsőbb iskolázottság és a magas jövedelem összetartozása abban,

16. Jövedelemcsoport és iskolai végzettség (1960.)

Község	Jövedelem-csoport	a 100 adatszolgáltató százalékos megoszlása a				
		4	6	8	közép- (fő-)	Analfabéták
		osztályos iskolai végzettség szerint				
Pély	M	22	50	28	—	—
	A	25	75	—	—	—
Iváncsa	M	20	72	8	—	—
	A	23	77	—	—	—
Nádudvar	M	32	36	17	11	4
	A	53	47	—	—	
Nagyrábé	M	26	58	16	—	—
	A	26	63	11	—	—
Karcag	M	20	60	15	5	—
	A	78	22	—	—	—
Füzesgyarmat	M	18	35	29	18	—
	A	50	50	—	—	—
Kerékteleki	M	—	70	12	18	—
	A	28	72	—	—	—
Besnyő	M	26	67	1	1	5
	A	11	89	—	—	—
Gölle	M	6	84	10	—	—
	A	—	100	—	—	—
Tengelic	M	14	66	12	8	—
	A	15	61	14	3	7
Mágocs	M	11	54	29	6	—
	A	8	32	55	5	—
Szikáncs	M	43	25	29	3	—
	A	88	12	—	—	—
Nagykőrös	M	4	64	8	24	—
	A	56	36	—	8	—
Verpelét	M	10	70	10	10	—
	A	26	70	4	—	—
Ménfőcsanak	M	—	90	10	—	—
	A	8	92	—	—	—
Bácsbokod	M	46	38	9	2	5
	A	43	43	10	—	4
Solt	M	21	63	8	—	8
	A	17	62	6	—	17

hogy az alacsony jövedelmű adatszolgáltatók között 5 községben egyáltalán nem találunk 6 eleminél magasabb végzettségű tsz-tagot.

A jövedelem és az iskolázottság közötti összefüggéseknek előbb ismertetett törvényszerűségeit más oldalról is megvizsgáltuk. Felmértük, hogy a 4— 6— 8 osztályt, közép-vagy főiskolát végzettek összességéből községenként milyen arányban szerepelnek magas, illetőleg alacsony jövedelműek. Ez a vizsgálatunk is igazolta az előzőkben tett megállapításokat, pl. Nagykőrösön a 4 elemit végzetteknek 8%-a tartozik a magas jövedelműek közé. A többi ala-

csony vagy legfeljebb közepes jövedelmű. Ezzel szemben a 8 osztállyal vagy ennél magasabb végzettséggel rendelkezők 70%-a a magas jövedelműek közül kerül ki. Ezt láthatjuk a többi község adataiból is. Kivétel csak ott jelentkezik, ahol a jövedelemszint tekintetében ugrásszerű változás tapasztalható.

Ilyen példával szolgálnak Besnyő adatszolgáltatói, akik közül 91 a felszabadulás előtt az alacsony jövedelmű csoportba tartozott. Most pedig az alacsony jövedelműek között mindössze 9 található, és 70-nek lett magas a jövedelme, 21-nek pedig közepes. Itt az iskolázottság nem követte a jövedelmi változásokat. Túlnyomó többségükben 4—6 elemit végzett egykori cselédek, bár néhány év óta magas jövedelemmel rendelkeznek, a felnőttek iskolai oktatása keretében még nem pótolták elmaradottságukat.

Besnyőn kívül más községben is jelentkezik ütembeli eltolódás a jövedelem növekedése és az iskolázottsági szint emelkedése között. Itt utalnunk kell a 16 község vizsgálatánál tett megállapításokra, amelyek szerint közvetett a jövedelem és az iskolázottság közötti kapcsolat a községek egész lakosságának viszonylatában.

A megkérdezett tsz-tagok és községük iskolázottsági színvonalának összefüggései:

a) 100—100 tsz-paraszt iskolázottsági színvonala mind a múltban, mind a jelenben 8 esetben azonos tendenciát mutat a községével. Ezek: Besnyő, Nagyrábé, Gölle, Mágocs, Solt, Ivánesa, Kerékteleki, illetve Szikáncs.

b) Nagykőrös, Ménfőcsanak, Tengelic, valamint Verpelét megkérdezett tsz-parasztjai társadalmilag községük összetételét tükrözik. Ugyanakkor szembetűnő iskolázottságuknak a lakosság egészénél alacsonyabb színvonala. Ezekben a községekben társadalmilag, gazdaságilag a 16 között a legfejlettebb kisárutermelői kapitalista viszonyok uralkodtak. A vizsgált személyek között kevés a 8 osztályos végzettségű. E községek lakosságának paraszti származású iskolázottabb elemei nem a termelőszövetkezetekben dolgoznak. Ezek a tsz-ek — vezetőiken kívül — a fiatalabb korosztályból is elsősorban az alacsony iskolázottságúakat tömörítették. Így a 4 községben a tsz-ek gazdasági színvonala és tagjaik iskolázottsági színvonala között nagyon nagy az ellentmondás. A felsorolt községek mind településileg, mind ipari-városi vonzás hatására lehetőségeket adtak arra, hogy a fiatalok tovább tanuljanak vagy a tsz-en kívül találjanak munkalkalmat.

Mágocs, amely községileg a fenti csoportba tartozik, feltételezhetően azért nem tér el községe iskolázottsági mutatóitól, mert települési viszonyai kedvezőtlenek a nem mezőgazdasági munkaalkalmak tekintetében.

c) Ha azoknak a községeknek az egyéni adatait elemezzük, ahol az új termelési viszonyok már huzamosabb ideje uralkodnak, a 100-as csoport iskolázottsága megegyezik a községeiknél elmondottakkal. A termelési viszonyok megváltozása önmagában az elmúlt 10 évben — Füzesgyarmat kivételével — ez adatok szerint sem járt együtt a fejlettebb iskolázás igényeinek kialakulásával.

d) Tanulságos eredményekre vezet a megkérdezett azonos társadalmi-gazdasági helyzetűek iskolázottságának összehasonlítása aszerint, hogy — községük egymástól eltérő jellege miatt — milyen iskolázási lehetőségekkel rendelkeztek. Összehasonlítottuk a múltban a legkevesebb tanulási lehetőséggel rendelkező agrárproletárok arányát a 4, illetve a 8 osztályos végzettség tekintetében. Tengelic, Bácsbokod, Mágocs, Verpelét, Solt, Gölle községek a múltban társadalmilag, valamint a termelés színvonalát tekintve a kisárutermelés fejlett fokára jutottak el. Ennek megfelelően e községek lakossága a múltban az

iskolázottság általában magas vagy legalább közepes szintjére ért el. Füzesgyarmat, Nádudvar, Karcag, Szikáncs elmaradottabb társadalmi és termelési viszonyainak megfelelően lakosságának iskolázottsága alacsonyabb színvonalú volt. Ha összehasonlítjuk az adatszolgáltató volt agrárproletárok iskoláit a 4, illetve a 8 osztályos végzettségben, azt látjuk, hogy azonos társadalmi réteg számára a fejlett társadalmú és iskolázottságú első községcsoport sokkal jobb lehetőséget biztosított, mint a második.

17. *Az agrárproletárok közül 4, illetve 8 osztályt végzettek százalékos megoszlása községenként*

Község	4 osztály	8 osztály
I. Községcsoport		
Tengelic	20,7	3,4
Mágocs	25,5	8,5
Verpelét	10,9	8,7
Solt	40,5	5,7
Gölle	18,2	0,0
Bácsbokod	49,0	2,8
II. Községcsoport		
Nagyrábé	48,9	0,0
Nádudvar	22,9	0,0
Karcag	65,1	0,0
Szikács	68,4	0,0
Füzesgyarmat	46,3	0,0
Iváncsa	51,5	0,0
Besnyő	36,8	1,1

Az 1700-ból megkérdezett volt agrárproletárok 37,6%-a végzett 4, 2,2%-a 8 osztályt.

Tehát a felszabadulás előtti adataink szerint még a legelmaradottabb társadalmi viszonyok között élők iskolázottságát is az egész község társadalmi-termelési, életmódbeli, iskolázottsági színvonala pozitív, illetve negatív irányban befolyásolta. A jelenben e kérdés elemzése éppen az átrétegeződés miatt sokkal bonyolultabb. A gazdasági-társadalmi struktúra különböző fejlettsége szerint kiemelt két csoport mind a 4, mind a 8 osztály szintjén a múlthoz hasonló vonásokat mutat. Mégpedig a múltban elmaradottabb községekben a 4 osztályt végzettek száma az 1—10 kh-as átrétegzett kategóriában majdnem kétszeres, mint a fejlettebb kisárutermeléssel rendelkező községekben. A 8 osztályos végzettséggel kapcsolatban ez a tendencia szintén kimutatható.

XI. A korcsoporti jellemzők és az iskolázottság kapcsolata

A felvételben majd minden második 50 éves vagy ennél idősebb ember. A tsz-ek „elöregedése" tükröződik az iskolázottság színvonalában. Az öregek végzettsége tulajdonképpen a 40—50 évvel ezelőtti, azaz a századforduló körüli paraszti iskolázási állapotokat rögzíti. A középkorosztály tömeges 6 osztályos

színvonala e nagyközségekben a Horthy-korszak iskolapolitikáját jelzi. A fiataloknál közvetlenül a felszabadulás előtti években már látszott a hat osztályt meghaladó, igényesebb iskoláztatás tendenciája. Ennek kiteljesedését mutatja a felszabadulás utáni nagyobb méretű 8 osztályos és a középiskolai végzettség.

18. *Korosztály és iskolai végzettség*

		1941-ben	1960-ban
		hány százaléka végzett	
a fiataloknak		22,0	11,0
a középkorúaknak	4 osztályt	22,0	15,0
az időseknek		28,0	30,0
a fiataloknak		60,0	55,0
a középkorúaknak	6 osztályt	69,0	64,0
az időseknek		63,0	64,0
a fiataloknak		14,4	37,0
a középkorúaknak	8 osztályt	5,1	7,0
az időseknek		0,72	1,7
a fiataloknak		2,5	7,4
a középkorúaknak	közép- (fő-)	1,7	4,0
az időseknek	iskolát	1,7	1,6
a fiataloknak	hány %-a	0,4	0,3
a középkorúaknak	írástudatlan	2,0	1,5
az időseknek		4,0	3,8

A korosztály és az iskolázottság szoros kapcsolata, a természetesen, nem azt jelenti, hogy csak a fiatal évjáratoknál mutatkozik előrelépés az elmúlt 15 évben. A dolgozók esti iskolái eredményeképpen a 8 osztályban a középkorú, sőt még az idős korosztályoknál is 1—2%-os növekedés tapasztalható.

Az 1941-es birtok-kor-iskolázottság hármas összefüggés értelmében az iskolázottságot a múltban — elsősorban a tulajdonviszonyok szabták meg. A korosztályi kötöttség csak másodsorban érvényesült. Bár minden birtokkategória korosztályi megoszlásában a legmagasabb iskolai végzettség a fiatalokat jellemzi, mégis pl. a cseléd vagy az 1—5 kh-as fiatalok nem tudták elérni a 10—25 kh-as fiatalok részvételi arányát. Ugyanakkor az öregek egy birtokcsoportban sem érik el a 8 osztályt végzett cselédfiatalok százalékát.

Az iskolai szintek megoszlása tehát a tulajdonviszonyok és az ezen belüli korosztályok között lépcsőzetes. A 8 általános vagy ennek megfelelő végzettség megszerzése minden birtokkategóriában — elsősorban a fiatalokhoz kapcsolódva — megindult már a felszabadulás előtt is, a negyvenes években.

1945 előtt az iskoláztatásnak korosztályi kötöttsége csak a tulajdonviszonyok hierarchiáján belül érvényesült. A társadalmi változás eredményeként felvételünk időszakában a nyolcosztályos általános iskola kötelező elvégzésére a földtulajdon már elvesztette legfontosabb befolyásoló szerepét és — elsősorban a fiataloknál — a korosztály vált alapvető meghatározóvá. A közép- és a főiskolát végzettek arányának növekedése is főleg ebből a korcsoportból adódik.

XIII. Összefoglalás

Tanulmányunkban egyrészt a 16 község, másrészt 1700 tsz-parasztember iskolázottságát vizsgáltuk.

Választ kerestünk arra, hogy a termelőszövetkezeti mozgalom általánossá válása előtt — 1960-ig — milyen gazdasági, társadalmi, kultúrpolitikai, demográfiai tényezők *határozták meg elsősorban iskolázottságuk színvonalát.*

Több lényeges összefüggés feltárásához adataink minden hiányosságuk ellenére elégségesnek bizonyultak. Az 1700 egyéni kérdőív iskolai adatainak elemzése a fő jellemvonások tendenciáiban egybevág a 16 községről elmondottakkal.

a) Az 1700 tsz-tag 41%-a agrárproletár volt, 45%-a ma már idős ember. Ez a két tényező meghatározza, hogy túlnyomó többségüknek, 60%-uknak legmagasabb iskolai végzettsége a 6 osztály. Ez a jelenség nemcsak vizsgált községeinkre, hanem országosan, a jelenleg tsz-ekben dolgozó parasztság nagy részére is jellemző.

b) A felszabadulás előtt a megkérdezettek anyagi körülményei — a tulajdonviszonyok és a jövedelem alakulása — kétségtelenül meghatározó jelleggel bírtak iskolázottságuk tekintetében. Ezt a községek adatainak elemzése is alátámasztja. A jövedelem változásainak a tulajdonviszonyokhoz képest másodlagos szerepe volt az iskolai szint formálásában. Más törvényszerűségeket lehet kimutatni az 1960. évi értékelése során. A tsz-parasztság fiatal korosztályai tömegeikben — az új iskolai törvény értelmében — a 8 általános végzettséget szerezték meg, a tulajdonviszonyoktól és a jövedelemtől függetlenül.

A tsz-parasztság többségét kitevő idősebb nemzedék 1945 után kialakult tulajdonviszonyai nem határozzák meg jelenlegi iskolázottságukat. Ezt a többségében a felszabadulás előtti anyagi helyzetük dönti el. E fő törvényszerűségre szembetűnő módosító erővel hat a jövedelem színvonala.

c) A pozitív irányú változás a fiatalokon kívül a termelőszövetkezetek vezetőire jellemző. Közülük is a tsz-ek szakmai és politikai irányítóinál a legnagyobb és a leggyorsabb az iskolázottság fejlődése. Ettől elmarad a kisebb beosztásban levő vezetők iskolázottsága. Megállapíthatjuk, hogy a növekvő gazdasági és társadalmi felelősséggel együtt jár a magasabb iskolázottság iránti igény.

d) Az iskolai végzettség alakulásában 1960-ig még sem a községekben, sem az 1700 főnél lényegében nem tükröződnek a mezőgazdaságban kialakult új termelési viszonyok. Az adatszolgáltatók 64%-a, azaz nagy többsége kb. a felvétel időpontjában lépett be a termelőszövetkezetbe.

Vizsgálatunk — a benne foglalt adatok és elemzések — akkor lesznek igazán értékesek, ha bizonyos idő múlva ezeken a helyeken új felvételt készítünk. Pár éven belül, 1960-at alaphelyzetnek tekintve, felmérhetjük majd a falusi szocialista tulajdonviszonyoknak a hatását az iskolázottság alakulására.

*

Módszertani tapasztalatok.

A vizsgált községek és ezeken belül a megkérdezettek iskolázottságának alakulására vonatkozó szociológiai kérdéseinket az alábbiakban fogalmaztuk meg:

A községek egészét tekintve miképpen határozzák meg egy-egy község iskolázottságának alakulását

a) a múlt, illetve a jelen társadalmi termelési viszonyai:
b) a termelés szintje, profilja, kultúrája, jövedelmezősége;
c) a települési viszonyok;
d) az iskolák tanerővel való ellátottsága;
e) a vizsgált két korszak iskolakötelezettségei törvényei.

Az 1700 tsz-tagra vonatkozóan miképpen kapcsolódik az iskolázottság szintje a kérdezett egyének múlt- és jelenbeli

a) társadalmi-gazdasági helyzetéhez, jövedelméhez;
b) termelési szerepéhez (beosztás-vezetés);
c) életkorához ;
d) gazdasági-művelődési keretéhez (községéhez) .

A vizsgálat egyik fő tanulsága számunkra a munka közben alkalmazott módszerek értékelése, azaz annak megállapítása, hogy mennyire voltak elégségesek a fenti kérdések hiteles megválaszolásához.

Ezzel kapcsolatban az alábbi kérdések vetődtek fel:

a) Milyen formában és eredménnyel lehet együttesen vizsgálni társadalmi-gazdasági és az iskolázottsági viszonyokat?

b) Milyen fő gazdasági-társadalmi és iskolázottságra vonatkozó mutatók alapján engedhető meg, hogy egymástól fejlődésben, tájilag, a termelés és a művelődés színvonalában távol álló községeket egymással összehasonlítsunk?

c) Milyen módszerrel hasonlíthatók össze történetileg a különböző időszakok szociológiai vonatkozásban?

d) Az adatfelvétel közvetett módszerei — statisztikai adatszolgáltatás, a vizsgálat kétlépcsős rendszere, kikérdezéses módszer, családlátogatással összekötve — elegendőnek bizonyultak-e?

e) Kielégítőek voltak-e a vizsgálatban feltett kérdések mind gazdasági, mind iskolázottsági adatszolgáltatás szempontjából.?

f) Elfogadhatónak bizonyult-e az általunk kidolgozott, összehasonlítást célzó minősítési rendszer?

Mind az iskolai, mind a termelési viszonyokra vonatkozó adatok népszámlálási és egyéb statisztikákon alapulnak. Kérdés, hogy vizsgálatunk nyújtott-e a statisztikai vizsgálatokon túlmutató eredményeket? Azt tapasztaltuk, hogy az egyes községek iskolázottságát nemcsak regisztrálni tudtuk, hanem fő tendenciáiban nyomon is követtük a változásokat előidéző társadalmi termelési okokat. Megállapíthattunk e kapcsolatokból adódó bizonyos törvényszerűségeket is. Ezek a törvényszerűségek, bár legfontosabb vonásaikban hitelesnek tartjuk őket, mégsem bizonyultak eléggé árnyaltnak. Bizonyos sematizmus jellemzi következtetéseinket. Ennek oka, hogy adataink nem eléggé körültekintően ölelnek fel egyéb meghatározó tényezőket; pl. a társadalmi viszonyok fogalmát a községi feldolgozás során a termelési viszonyokra korlátoztuk. Csak a megkérdezettek adatainak elemzésekor használtunk demográfiai mutatókat. Legalább ilyen hibaforrás, hogy nem szerepel a tanerők szakképzettségének különbözősége vagy az egyes iskolatípusok tananyagi konkrét hatásának elemzése. Attól is számot kell adnunk, hogy nem vettük eléggé figyelembe sem a szubjektív meghatározó tényezőket, sem a véletlen nem lebecsülhető szerepét.Ezek figyelmeztető tanulságul szolgálnak mind az anyag további részeinek feldolgozásához, mind a távolabbi vizsgálatok finomításához.

Módszereink legproblematikusabb része a minősítési rendszer felállítása volt a gazdaság szempontjából is, de elsősorban az iskolázottság vonatkozásában. A minősítés értékrend meghatározó szerepet tölt be. Ennek alapján az egyes községekről, illetve személyekről, a termelési és az iskolázottsági színvonaluktól értékítéletet mondunk. Ez adott lehetőséget tájilag, társadalmilag és történetileg egymástól nagy eltérést mutató községek és személyek összehasonlítására. A szociológiai következtetések érdekében e módszer megkonstruálásáról nem mondhattunk le. A társadalomra és a termelésre mutató minősítésekhez kiinduló alap a marxizmus politikai gazdaságtana volt. Az iskolázottsági minőségek megállapítása ennél szubjektívabb módszerrel történt. Itt elsősorban a történeti, másrészt a falusi sajátságokat kellett figyelembe venni.

Vajon jók-e a minőségi csoportok? Pl. 1960-ban a községek átlagos csoportjához tartozás feltételeként azt szabtuk meg, hogy lakosságuk 8 osztályos végzettsége elérje a 16 nagyközség átlagát. Helyes-e azonban, hogy vízválasztónak a 8 osztályos végzettséget tartjuk, amikor a lakosság nagyobb hányada még e szint alatt van, ugyanakkor egy részük továbbtanulására szabad lehetőség nyílott. Ugyanilyen problémák adódnak valamennyi csoport képzése során. Tapasztalataink megerősítették minősítési módszereinket. Elfogadható és indokoltnak látszó különbségeket tudtunk e módszerrel feltárni mind társadalmi, mind művelődési tekintetben.

Az interjús módszer követése — az egyénekre vonatkozó kérdőívek kitöltésénél — a statisztikai adatgyűjtés mellett helyesnek bizonyult. Helyi pedagógusok, művelődési otthon igazgatók családlátogatások során végezték a kérdőívek kitöltését, akik a megkérdezett személyekkel általában közvetlen ismeretségben álltak. Ha a megkérdezettek maguk töltik ki a kérdőíveket, a valóságtól való eltérések lehetősége a kikérdezéses módszer hibalehetőségeinél nagyobb. A statisztikai és interjús kikérdezéses módszer elegendőnek látszik egyes alapvető tendenciák bemutatására, de kevésnek bizonyul sokoldalúbb, mélyebb, differenciáltabb ábrázolásra. Ehhez tovább kell finomítani a vizsgálatok módszerét, az ismert néprajzos megfigyeléses, valamint kísérletező eljárások beiktatásával.

A kérdőívek értékelése A gazdasági adatok felvételének szerkezete alapvetően helyesnek bizonyult. A kérdezett adatok köre azonban nem volt elég széles az egyes gazdasági jelenségek mélyreható feltárásához. Így pl. hiányosságok mutatkoztak a településsel kapcsolatos, az árutermelés és a jövedelem nagyságára vonatkozó adatfelvételben.

A gyűjtőív művelődési fejezetei általában megfeleltek a kitűzött követelményeknek. Az iskolázottsági adatokban azonban nem tüntettük fel elég világosan, hogy az egyes iskolatípusokat végzettek közül hányan élnek jelenleg a faluban, illetve a végzettek hány százaléka hagyta el a községet.

Kérdéseink nem hatottak elég mélyre a régi, illetve az új társadalmi differenciáltság szerint. A művelődés irányítására vonatkozó kérdéseink pedig kevésnek bizonyultak.

ИССЛЕДОВАНИЕ НЕКОТОРЫХ ВОПРОСОВ ВЗАИМОСВЯЗИ ШКОЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ И ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ, ПРОВЕДЕННОЕ В 16 СЕЛАХ

Янош Мартон, Г. Юдит Шаш и Жужанна Шимон

Авторами было проведено социологическое исследование изменения школьного образования крестьянского населения в период от 1941 до1960 гг. Социологическая съемка была проведена в конце 1960 года анкетно-опросным методом при помощи местных педагогов. Анкетными данными были охвачены изменения школьного образования как всего населения в селах так и случайно выбранных — по сто человек — членов сельскохозяйственных кооперативов. Исследованию подверглись отношения собственности, уровень производства, зароботок, условия поселения, возрастные особенности и определяющая их взаимосвязь с школьным образованием.

Известно, что во время данной социологической съемки в наших селах стали господствующими социалистические производственные отношения. Вследствие чего данный анализ относится к следующим периодам развития сельского хозяйства: к периоду до 1945 года, к периоду после раздела земли до начала социалистического преобразования (1949 г) и к последующему периоду.

В результате статья указывает на тесную связь общественно-экономических отношений и школьного образования. В период после 1949 года — прежде всего среди молодежи — отношения собственности уже не играют той исключительно определяющей роли. Пролом в этом отношении обозначает введение общеобязательной восьмиклассной общей школы, обусловливающей коренные изменения. В средних и высших школах прежде всего занимается также молодежь. В статье авторы останавливаются и на оттягивающей силе общественных отношений и школьной системы режима Хорти, проявляющейся прежде всего у старшего поколения. Одним из основных установлений данного анализа является то, что уровень школьного образования руководящих кадров сельскохозяйственных кооперативов повысился в отношении всех типов школ более резко, чем указывают средние показатели.

A STUDY OF THE BEARING OF SOCIO-ECONOMIC RELATIONS ON EDUCATION IN SIXTEEN CITIES

János Márton, Judit H. Sas, Zsuzsanna Sipos

The researchers made a sociological study of the changes which took place in the education of the farming population between 1941 and 1960. They conducted a survey at the end of 1960 and used questionnaires which were completed with the aid of local school teachers. The data concerned the total population of towns and also the changes in the education of 100 persons randomly selected from each cooperative. The decisive relations between property owning, level of production, income, location of residence and the peculiarities of age-groups and education were sought.

When the survey took place, the socialistic relations of production just became predominant in our villages. Because of this the analyses refer to the periods before 1945, following the re-allotment of land in agriculture, continuing to the beginning of the socialistic reorganization (1949) and then to the period after this.

The results of the work prove the close relationship between socio-economic relations and education. In the period after 1949 the property relations do not generally have an exclusive and decisive role among the youth. This factor is made less important by the compulsory 8 year elementary education which brought about complete changes. First of all the youth continued studying in high schools and colleges. The survey treats the bearings of the social conditions of the Horthy era on present-day schooling, especially in the case of the members of older age-groups. One of the basic discoveries was that the level of the education of the operators of cooperative farms was well-above the average for every type of school.

Egy dolgozók általános iskolája tanulmányi körülményeinek vizsgálata

JAKAB MIKLÓS

A dolgozók általános iskolái egyre több felnőtt számára teszik lehetővé az általános iskola 8 osztályának elvégzését. A pedagógiai munka *hatékonyabbá* tétele megköveteli, hogy a *nevelők* és *állami oktatási szerveink* is ismerjék azokat a tényezőket, amelyek *elősegítik vagy gátolják* az oktatást, nevelést. A pedagógiai munka eredményességére nagy hatásuk van a tanulók társadalmi környezetének szociális és kulturális viszonyainak. Minél alaposabban ismeri a nevelő ezeket, annál tudatosabban, tervszerűbben dolgozhat. E körülmények *vázlatos feltárását* kíséreltük meg a Budapest VII. kerületi Dolgozók Önálló Általános Iskolájában. A felmérést mint az iskola igazgatója végeztem a tanári kar segítségével.

Iskolánk *21* osztályából *13* a Kertész u. 30. sz. alatti általános iskolában működik: *Üzemekben*, a dolgozók műszakjához igazodva, 8 osztály működik: a Budapesti Bútorgyárban, a Fővárosi Villamosvasút Akácfa utcai központjában, a Damjanich utcai trolibuszgarázsban és a MÁV Keleti Műszakon.

Az 1961—62-es tanév folyamán beiratkozott az iskolába 764 tanuló. Közülük vidékre költözött vagy más iskolába iratkozott át 41 tanuló. A tanév feléig — amikor a vizsgálat lezajlott — kimaradt 201 tanuló, hallgatóink 27,8 %-a. Félévkor a létszám 522 volt.

I. A vizsgálat módszere

A vizsgálat módszereként a következőket használtuk: 1. írásos kérdőíves felmérést végeztünk, 2. ankétokat és egyéni beszélgetéseket folytattunk, 3. a hallgatókkal azonos témájú dolgozatokat írattunk, 4. iskolai dokumentumokat — osztálynaplók, tananyagok — tanulmányoztuk.

A legtöbb anyagot az írásos *kérdőíves* felmérés alapján kaptuk meg. A kérdőíveket az osztályfőnökök adták ki a hallgatóknak. Megmagyarázták a kitöltés módját, és felhívták tanulóink figyelmét az őszinte válaszok fontosságára. Megmondtuk, hogy a kérdőívekre ne írják rá a nevüket, mert célunk társadalmi, pedagógiai és kulturális körülmények vizsgálata, általánosítható következtetések levonása, nem pedig az egyes egyének megismerése.

1961. december 10—15 között 415 kérdőívet adtunk ki a hallgatóknak. Ebből 360-at kaptunk vissza. A 360 kérdőív feldolgozásával a hallgatók 68,9%-ának véleményét, problémáit ismertük meg.

A feldolgozás során az *eltérő problémák* miatt *külön* is értékeljük az üzemi osztályok anyagát, külön a Kertész utcai iskoláét. Ahol az adatok megegyeznek, ott a külön értékelést *elhagyjuk*.

Mivel a kérdőívből néhány lényeges kérdés kimaradt — elsősorban a családi adatokra vonatkozók —, ezért 1962. május elején néhány kérdésből álló *kiegészítő kérdőívet* készítettünk. Ezeket 345 hallgató töltötte ki. A két kérdőív szövegét alább közöljük.

Kérdőív

NE ÍRJA RÁ A NEVÉT!

I. Általános adatok

1. Kora ..... év.
2. Lakhelye:* *a VII. kerületben — Budapest belterületén — Budapest külterületén — más városban — falun.*
3. Tanult mestersége: .....
4. Jelenlegi foglalkozása: .....
5. Házastársának tanult mestersége: .....
6. ,, jelenlegi foglalkozása: .....
7. ,, munkahelye: .....
8. Lakása:* *főbérlet — társbérlet — albérlet — munkásszállás.*
9. Szobák száma: ..... Hányan laknak a lakásban: .....
10. Ki végzi a házimunkát: .....
11. Mennyit kell utazni a munkahelyére és vissza (naponta):*: *1 óránál kevesebbet — 1—3 órát — 3 óránál többet.*
12. Átlagos havi jövedelme: .....
13. Mellékkeresete: .....
14. Házastársának átlagos havi jövedelme: .....
15. Szereti-e jelenlegi beosztását: .....
16. Kíván-e más munkaterületre átmenni: .....
17. Milyen társadalmi szervezetnek a tagja: .....
18. Milyen társadalmi funkciója van: .....
19. Ez a tevékenység hány órát vesz igénybe (hetenként): .....

II. Tanulmányi és kulturális adatok

1. A dolgozók iskolájának hányadik osztályát végzi: .....
2. Mely osztályban, mikor és hol járt régebben nappali iskolában utoljára:* *elemi iskola III., IV., V., VI., VII. osztály,*
polgári iskola I., II., III. osztály,
gimnázium I., II., III. osztály.
1945 előtt — 1945—1949 között — 1949—1956 között — 1956 után.
Budapesten — más városban— vidéken.
3. Hetenként hány órát fordít tanulásra, a házifeladat elkészítésére: .....
4. Melyik tantárgyat tartja a legnehezebbnek: .....
5. Mely tantárgyakat tartja a legkönnyebbeknek: .....
6. Mely tantárgyak érdeklik a legjobban: .....
7. A tanuláshoz kap-e otthon vagy a munkahelyén segítséget valakitől:* *igen — nem — családtagtól — baráttól — munkatárstól.*
8. Házastársának (ha nem házas, akkor szüleinek) állásfoglalása a tanulásával kapcsolatban:* *szívesen veszi — közömbös — ellenzi.*
9. Munkahelyén a vezetőség állásfoglalása a tanulásával kapcsolatban:* *szívesen veszi — közömbös — ellenzi.*
Munkatársainak állásfoglalása : *szívesen veszik — közömbösek — ellenzik.*
10. Tovább szeretne-e tanulni a VIII. osztály elvégzése után:* *igen — nem — gimnáziumban — technikumban.*
11. Különös érdeklődési köre: .....
12. Milyen idegen nyelvet beszél: .....
13. Milyen idegen nyelvet tanul: .....
14. Milyen időközönként jár színházba: ....., moziba: ..... hangversenyre: ....., múzeumba: ..... kiállításra: ....., táncolni: ....., meccsre: .....

15. A három legutóbb látott film címe: .....
16. A három legutóbb látott színdarab címe: .....
17. Mit olvas rendszeresen:* regényt — útleírást — verset — napilapot — folyóiratot (melyiket) .....
18. Ha munkaideje csökkenne, mire fordítaná a felszabadított időt:* általános műveltség emelésére — szakmai továbbképzésre — szórakozásra — sportra — gyermekei nevelésére — utazásra — egyébre: .....
19. Javaslata arra vonatkozóan, hogyan tudná a tanári kar jobban segíteni a dolgozók iskolájának munkáját: .....
20. Miért akarja elvégezni a dolgozók iskoláját? .....

* *A válasz aláhúzandó!*

*

Kiegészítő kérdőív

Neme:* nő — férfi.
Kora: ... év.
Családi állapota:* házas — egyedül álló.
Gyermekeinek száma: ...
Lakáskörülményei a tanulást* *elősegítik-e — akadályozzák-e nem játszanak szerepet benne.*
Hány kereső van a családjában: .....
Hány eltartott van a családjában: .....
A keresők havi összjövedelme: .....Ft.
Egy családtagra jutó összeg: .....Ft.
A tanuláshoz kap-e otthon segítséget valakitől:* *igen — nem — családtagtól — baráttól — munkatárstól.*
Ha nem kap segítséget, szükségét érzi-e a segítségnyújtásnak?* *igen — nem.*

* *A válasz aláhúzandó!*

2. A kérdőívek jelentős részének feldolgozása után a vizsgálat eddigi *tapasztalatait* a tavaszi szünetben, 1962. április 5-én és 6-án, két csoportban, 17, illetve 26 hallgató részvételével *ankéton* beszéltük meg. Az ankéton az egyes osztályokból 2—3 fő vett részt, önkéntes jelentkezés, illetve osztályfőnöki javaslat alapján. Az ankéttal az volt a célunk, hogy a hallgatók legaktívabb, értékelni, bírálni tudó rétegével a felmérés *legproblematikusabb* részeit tisztázzuk.

A két ankéton 24 hallgatónk szólt hozzá a felvetett kérdésekhez. Hozzászólásaik értékes segítséget nyujtottak a felvetett problémák megoldásához.[1]

A munkahellyel kapcsolatos problémák tisztázására megbeszéléseket folytattunk *12 üzemnek és vállalatnak*[2] *tanulókkal foglalkozó képviselőivel* (szakszervezeti bizottsági tagokkal, személyzeti és munkaügyi vezetőkkel, és oktatási felelősökkel). Ezek a beszélgetések a vizsgálatokon túlmenően is nagy segítséget nyújtottak mind a tanári karnak, mind az üzemek képviselőinek a továbbtanulókkal való foglalkozás megjavításához. Az értékelés során erre a kérdésre visszatérünk.

3. 1962 márciusában egy tanítási órán 336 hallgató *írt dolgozatot* „Miért nem végeztem el a 8 osztályt?" címmel. Az írások feldolgozásával választ

[1] A hallgatók véleményét az egyes kérdések elemzésénél ismertetjük.
[2] MÁV Keleti Műszak, Tejipari Vállalat, Damjanich utcai troligarázs, Fővárosi Villamosvasút központja, Athenaeum Nyomda, Budapesti Bútorgyár, Béke Ruházati KTSZ, Élelmiszercsomagoló Vállalat, 4. sz. Vegyesipari Javító Vállalat, Mechanikai Laboratórium, Könnyűipari Szerelő Vállalat, Fúrógépgyár.

kaptunk arra, hogy milyen okok akadályozták tanulásukat, és némileg betekintést nyerhettünk gyermekkorukra, amely mai életüket is befolyásolja.

4. Az iskolai *dokumentumok* közül az *osztálynaplók* tanulmányozása a különböző korosztályok tanulmányi eredményeire és az iskolából való kimaradás arányára adott választ. A régebbi, 1955-ös tanév osztálynaplóit azért néztük át, hogy megismerjük a hallgatók kor szerinti összetételében végbement változásokat.

II. Az iskola hallgatóságának összetétele, a tanulmányi körülményeket befolyásoló tényezők

A hallgatók foglalkozás szerinti megoszlása (%)

Foglalkozás	Kertész utcai osztályok	Üzemi osztályok	Összesen osztályok
Szakmunkás	32	40,4	34,4
Betanított munkás	13,3	9,6	12,2
Segédmunkás	18,3	4,8	14,4
Ipari tanuló	3,9	—	2,8
Alkalmazott	28,2	45,2	33,2
Egyéb	4,3	—	3
Összesen	100	100	100

Az üzemi osztályok hallgatóinak foglalkozási aránya némileg eltér a Kertész utcai iskoláétól. Az alkalmazottak nagyobb száma a Fővárosi Villamosvasút 2 osztályt kitevő ellenőri csoportjából adódik. A munkások között is nagyobb a szakmunkások aránya, mint a Kertész utcai iskolában.

A két eltérő körülményű iskolában együttesen 63,8% a munkások aránya. Így tehát iskolánk, *összetétele* alapján, *munkásiskola.*

A szakmunkások aránya lényegesen meghaladja a betanított és a segédmunkások együttes arányát: 34,4%, szemben 26,6%-kal. A munkások túlnyomó része, 71%-a, kis- és középüzemekben, illetve szövetkezetekben dolgozik. Munkáshallgatóinknak 29%-a nagyüzemi dolgozó. Ennek az az oka, hogy kerületünkben kevés a nagyüzem. Gátló tényező az, hogy nagyon sok (körülbelül 100) munkahelyről tevődnek össze. Egy-egy osztályban sokféle szakmában és munkakörben dolgozó ember tanul.

Az alkalmazottak közül legtöbb a Fővárosi Villamosvasúthoz tartozó ellenőr (54) és kalauz (32). A többi alkalmazott rendkívül széles rétegeződésű, iskolázatlanságuk következtében általában alacsonyabb munkakörben dolgoznak. Tíz főt meghaladó csoportok: egészségügyi dolgozók, ápolónők, illetve gyermekvédőnők, konyhai segédszemélyzet, irodai adminisztrátorok, vállalati tisztviselők és vállalati ellenőrök. 18 hallgatónk magasabb beosztásban dolgozik: minisztériumi előadó és főelőadó, diszpécser, osztályvezető középüzemben, személyzeti felelős, KTSZ-elnök, katonatiszt.

Az egyéb címszó alatt hét háztartásbeli asszonyt, egy kisiparost és három nem dolgozó fiatalt értettünk.

A hallgatók kor szerinti megoszlása (%)

Korcsoportok	Kertész utcai	Üzemi	Összesen
	osztályok		
15—20 éves	24,6	2,9	18,3
21—30 „	28,9	9,7	23,3
31—40 „	31,7	47,1	36,2
41 éven felül	12,5	39,4	20,2
Nem válaszolt	2,3	0,9	2
Összesen	100	100	100

Kor szerinti megoszlás a beiratkozás idején (%)

Korcsoportok	Hernád utca 3. sz. alatti[3] iskola (1955)	Kertész utca 30.[4] alatti iskola (1961—62)
15—20 éves	8,1	28,4
21—30 „	28,7	27,5
31—40 „	38,5	33,8
41 éven felül	24,7	10,3
Összesen	100	100

Az adatok azt mutatják, hogy az üzemi osztályokban az idősebb (31 éven felüli) korosztályok aránya sokkal nagyobb, 86,5%, a Kertész utcai osztályokban pedig csak a hallgatók kisebb része, 44,2%. A fiatal (15—20 éves korosztály) aránya fordított: az üzemi osztályokban a hallgatók elenyésző része, 2,9%, a Kertész utcai osztályokban pedig 24,6%. Mint később látni fogjuk, ez a különbség a Kertész utcai iskolában súlyos problémát jelent.

Mindkét iskolatípusban a *legnagyobb létszámú* csoport a *31—40 éves korosztály*, amely átlagosan a hallgatók 36,2%-a Hasonló arányt mutatnak a régebbi évek statisztikai adatai is. A régebbi adatokkal összevetve, szembetűnő a *legfiatalabb, 15—20 éves* korosztály létszámának *lényeges növekedése* az elmúlt években. A Kertész utcai iskolában az 1961-es beiratkozáskor ez a korosztály a hallgatók 28,4%-át alkotta, vagyis *három és félszer annyit*, mint 1955-ben a Hernád utcai iskolában. A 15—20 évesek létszáma a 41 éven felüliek rovására emelkedett. 1955-ben a 41 éven felüliek aránya 24,7% volt, 1961—62-ben 10,3%.

A legfiatalabb korosztály — mint később az általuk írt dolgozatok alapján látni fogjuk — elsősorban saját, illetve szüleinek hibájából nem végezte el a

[3] A Kertész utcai iskola elődje a Hernád u. 3. sz. alatti iskola volt. 1955-ben a tanév még 5 hónapos volt.

[4] A Kertész utcai iskola beiratkozási adatai némileg eltérnek a vizsgálat idején levőktől, mert a félévig — amikor a vizsgálat lezajlott — a különböző korosztályok kimaradási aránya nem volt egyforma (pl. a legfiatalabb korosztály maradt ki a legnagyobb százalékban).

8 osztályt. Most a dolgozók iskolájában sok baj van velük. Sokat mulasztanak, nem tanulnak, egyes esetekben még az órákon is fegyelmezetlenül viselkednek. Nagy részük év közben kimarad az iskolából. Ezért, az iskola statisztikai adatait vizsgálva, elsősorban a legfiatalabb korosztály adatainak tamulmányozása igényel nagyobb figyelmet. Tanulmányi eredményeik is erre utalnak.

Tanulmányi eredmények a Kertész utcai osztályokban az 1961—62-es tanév félévekor (%)

Korcsoportok	Kitűnő és jeles	Jó	Közepes	Elégséges	Elégtelen	Összesen
15—20 éves	1,2	21,9	48,3	18,2	10,4	100
21—30 „	11,3	39,6	35,9	12,3	0,9	100
31—40 „	23,3	48,8	23,3	4,6	—	100
41 éven felül	19	42,8	31	7,2	—	100
Középérték	14,1	39,1	33,8	10,3	2,7	100

A fenti adatok elsősorban azt mutatják, hogy a *15—20 éves* korosztály *sokkal gyengébb* tanulmányi eredményt ért el, mint a többiek. Az elégtelen osztályzatot kapott tanulók száma elég magas, 10,4%. 87 fiatal tanulónk között általános jeles eredményt csak egy tanulónk ért el. A 48,3%-os közepes eredményt nagyrészt úgy érték el, hogy a régebbi ismereteikből éltek, és ha az egyes tanárok liberálisabb osztályzatát is figyelembe vesszük, úgy elmondhatjuk, hogy tudásuk nem sokkal haladja meg az elégséges követelményét. Messze elmaradnak tehát az idősebbektől, akiknek tanulmányi körülményei pedig sokkal kedvezőtlenebbek.

Kitűnő, jeles és jó eredményt elérők (%)

31—40 éves	72,1
41 éven felül	61,8
21—30 éves	50,9
15—20 éves	23,1

Dicséretre méltó a *30 éven felüli* két korosztály *legjobb* eredménye.

Az iskolából kimaradtak korosztályok szerint (%).
A Kertész utcai iskola 1961—62. tanév félévi adatai

Korcsoport	Félévkor osztályzatot kapott	Kimaradt	Összesen
15—20 éves	57,7	42,3	100
21—30 „	72,6	27,4	100
31—40 „	74,4	25,6	100
41 éven felül	76,4	23,6	100

A legfiatalabb korosztály tagjai közül félévig 42,3% maradt ki az iskolóból. Ez az arány 60—70%-kal haladta meg a többi korosztályét. Az adatok jellemzően mutatják, hogy minél idősebbek hallgatóink, annál komolyabban veszik a 8 osztály elvégzését — *legkisebb* arányszámban a *legidősebbek* maradnak ki.

A legfiatalabbak tanulmányi eredményei, a kimaradási arányszámuk arra irányítja figyelmünket, hogy korosztályuk a dolgozók iskolájában *sajátos pedagógiai* problémát jelent. A legfiatalabb korosztálynál a nevelési kérdések sokkal inkább előtérbe kerülnek, mint az idősebbeknél.

Az a kísérlet, hogy a legfiatalabb hallgatókból külön osztályokat hozzunk létre, nem vált be. Súlyos lazaságok és fegyelmezetlenségek fordultak elő ezekben az osztályokban. A tapasztalat azt mutatja, hogy azokban az osztályokba kell őket beosztani, ahol az öntudatos, jelentős élettapasztalattal rendelkező dolgozók száma nagy, és erős az osztályközösség. Ezeknek az osztályoknak a légköre komolyabb munkára készteti a fiatalokat és *lehetetlenné teszi* a lazaságot.

Az előző iskolai végzettségre vonatkozó adatok (%)

Hol végezte nappali iskolában az utolsó osztályát?		*Mikor?*	
Budapesten	25	1945 előtt	55,3
Más városban	7,5	1945—1949 között	10,6
Vidéken	55	1949—1956 között	11,9
Nem válaszolt	12,5	1956 után	13,6
		Nem válaszolt	8,6
Összesen	100	Összesen	100

Hány éves korában?

	15—20 éves	21—30 éves	31—40 éves	41 éven felül
Budapesten	57,5	21,6	12,7	23,6
Más városban	—	12,1	8,8	7,4
Vidéken	27,3	51,8	66,3	58,7
Nem válaszolt	15,2	14,5	12,2	10,3
Összesen	100	100	100	100

Mely osztályokban?

3. osztály	0,3
4. osztály	8,3
5. osztály vagy 1. polgári, illetve 1. gimnázium	10,6
6. osztály vagy 2. polgári, illetve 2. gimnázium	51,9
7. osztály vagy 3. polgári, illetve 3. gimnázium	20,3
Nem válaszolt	8,6
Összesesen	100

1945 előtt utolsó osztályait milyen iskolatípusokban végezte el

Elemi iskola	88,9
Polgári iskola	9,6
Gimnázium	1,5
Összesen	100

Az adatokból szembetűnnek a következők :

a) Bár budapesti belterületi, VII. kerületi dolgozók iskolájáról van szó, a tanulók többsége, 62,5%-a, nem Budapesten végezte el utolsó osztályait nappali iskolában.[5]

b) Legnagyobbrészt — hat osztály elvégzése után — a hetedik osztályt kezdik el a dolgozók iskoláiban: 51,9%.[5]

c) A hallgatók többsége, 55,3%-a, 1945 előtt végezte el nappali iskolában utolsó osztályait.[5]

d) Tanulóinknak a Horthy-rendszer alatti gyermekkorára és rendkívül rossz életkörülményeire jellemző, hogy 1945 előtt az utolsó osztályaikat végzők 88,9%-a járt elemi iskolába, és csak 1,5%-a jobbmódúak gimnáziumába.

A fenti körülményekből adódóan is rendkívül *nagy felkészültségbeli különbséggel* jönnek a hallgatók a dolgozók iskolájába. A kulturális fejlődéssel együtt haladó, olvasott hallgatók mellett nem jelentéktelen számú írni és olvasni is gyengén tudó jön a dolgozók iskolájába. A gyenge alapképzettséggel rendelkező tanulók egy része már a kezdeti nehézségektől visszariad, és az első hetekben kimarad. Az iskolából kimaradók több mint 50%-a első hónapban hagyja abba a tanulást. E hibák kiküszöbölése szükségessé teszi, hogy a gyenge írás-, olvasás és számolási készséggel rendelkező hallgatók számára *előkészítő tanfolyamot* szervezzünk.

Miért nem végezték el hallgatóink a 8 osztályt?

Erre a kérdésre a hallgatók által írt dolgozatokból kaptunk választ. A 336 tanuló fél-másfél oldalas dolgozatát korosztályonkénti csoportosításban *az indokolás* három szempontja szerint elemeztük.

Miért nem tudták elvégezni a 8 osztályt? (%)

Korcsoportok	Egyéni és családi hibák miatt	Társadalmi körülmények miatt	Egyéni, családi és társadalmi körülmények együttes hatása miatt	Összesen
15—20 éves	79	8,5	12,5	100
21—30 „	21,3	49,2	29,5	100
31—40 „	5,3	82,7	12	100
41 éven felül	1,4	94,3	4,3	100

Az adatok azt mutatják, hogy a legfiatalabb korosztály *79%-ban egyéni és családi* hibák miatt nem fejezte be általános iskolai tanulmányait. Legtöbb tanuló főokként saját hibáiról és arról írt, hogy szülei sem törődtek vele. Sok dolgozatban olvashattunk arról, hogy iszákos, züllött szülők gyermekei rossz társaságba keveredtek és elhanyagolták a tanulást. A hallgatók kisebbsége (kb. 15—20%) betegeskedésére vagy gyengébb felfogó képességére hivatkozva indokolja kimaradását.

[5] Az ezekre a kérdésekre nem válaszolok elég magas százaléka (12,5; 8,6; 8,6) minden valószínűség szerint még megnöveli ezt az arányt.

M. L. 16 éves tanuló őszinte válasza mutatja a legtipikusabb esetet.

„Amíg kisebb voltam, s nem voltak barátaim, addig jól ment a tanulás. Később, amikor már elértem azt, hogy felső tagozatba jártam, megismerkedtem négy, nálam egy-két évvel idősebb fiúval, akikről eleinte nem sokat tudtam. Már kb. két éve ismertük egymást, amikor én 12 éves voltam. Apám mindig jobban és jobban züllött, édesanyám a FVV-nél dolgozott, naponta váltakozó műszakban, s ennélfogva nem tudott eléggé vigyázni rám. Mint minden gyermek, akinek annyi esze volt, én is hajlottam a rosszra. Mindenkitől függetlennek érezve magamat, kezdtem elhanyagolni a tanulást, s később az iskolábajárást is. A hetedik osztályt sikerült nagy nehezen közepessel végeznem. Jött a nyári szünidő. Barátaimmal vagy „haverjaimmal" állandóan csavarogtam. Megtetszett akkor az ilyen élet, s amikor eljött a szünidő vége, szinte megutáltam az iskolát. De azért muszáj volt járni. Télen még szívesen jártam, mert nem lehetett csavarogni sehová, de amikor eljött a jó idő, egyáltalán nem jártam iskolába. Ennek eredménye az volt, hogy amikor osztották a bizonyítványt, én voltam az osztály szégyenfoltja, mert az volt beleírva a bizonyítványomba, hogy 72 mulasztott napja miatt nem osztályozható. Azóta egy pár év eltelt, s rájöttem, hogy érdemes tanulni."

A *21—30 éves* korosztály többségének iskoláztatására még erősen rányomta bélyegét a múlt rendszer bűnös iskolapolitikájának sok maradványa. Legnagyobbrészt — több mint 50%-ban — vidéken, közvetlenül a felszabadulás utáni években végezték el a 6. osztályt. Bár a népi demokratikus fejlődés alapján már kibontakozóban voltak az iskoláztatás jobb feltételei, 1948-ig, az iskolák államosításáig ezek még csak lassan, fokozatosan éreztették hatásukat. Ilyen körülmények között a többségükben vidéken lakó fiatalok csak a szülők rendkívüli áldozatkészségének segítségével tanulhattak tovább. A dolgozatok 29,5%-ában a hallgatók megemlítik mind a társadalmi körülmények gátló hatását, mind a szüleik gondolkozásmódjában akkor még megvolt elmaradottságot, azt, hogy nem tartották fontosnak iskoláztatásukat. E korosztály hallgatóinak 15%-a hozzátette azt is, hogy akkor még ők sem szerettek tanulni. Többen megbuktak és osztályt ismételtek.

A *31—40 éves* és a *41 éven felüli* korosztály a felszabadulás előtt végezte iskoláit, 60—70%-ban jártak vidéken iskolába. Mint ismeretes, ekkor csak 6 elemi elvégzése volt kötelező. A községek túlnyomó részében nem volt polgári, iskola vagy gimnázium. A 8 osztályos iskola vagy az ennek megfelelő 4 polgári, illetve 4 gimnázium elvégzéséig a tanulóknak csak kis töredéke jutott el.[6]

[6] Hogy hány gyermek maradt ki fokozatosan az iskolából, arra a Statisztikai Hivatal 1930—1938 között kiadott évkönyvei adnak választ.
1930—31-ben 205 236 tanuló iratkozott be az elemi iskola I. osztályába.
6 év múlva, 1935—36-ban osztályozott tanulók:

6 elemi	43,3%	
2 polgári	11,6%	
2 gimnázium	5,1%	
Összesen	60 %	123,046 tanuló.

8 év múlva, 1937—38-ban osztályozott tanulók:

8 elemi	1,4%	
4 polgári	10,2%	
4 gimnázium	4,9%	
Összesesen	16,5%	33,901 tanuló.

Országos viszonylatban tehát az 1930—31-ben beiratkozott tanulóknak csak 16,5%-a végezte el a 8 osztályt vagy az ennek megfelelő 4 középiskolát.

A továbbtanulást a szegénység, a nyomor a tanulni vágyok számára a városokban is lehetetlenné tette. A 12—13 éves gyermekeket azonnal munkába állították. Sokan írták dolgozatukban, hogy „minden fillérre szükség volt otthon". E két korosztálybeli hallgatók tehát 82,7, illetve 94,3%-ban jogosan indokolták iskolák hiányával, anyagi körülményeikkel azt, hogy miért nem tudták elvégezni a 8 osztályt.

Sz. M. 44 éves hallgatónk dolgozata tipikus példa erre.

„1917-ben Algyő községben születtem. Lakásváltozás miatt Mártély faluba költöztünk. Testvérek négyen voltunk. Az apám kobikus volt, szegény sorsban nevelkedtem fel. A falunkban csak elemi iskola volt. Az elemi iskola hat osztályát végeztem el. Ismétlő iskolába három évet jártam. A továbbtanulásra nem volt lehetőségem, mert messze kellett volna a városba járni. A szüleimnek nem volt tehetségük a városbajárást biztosítani, ezért nem tudtam tovább tanulni. Iskolából kimaradásomkor azonnal munkába kellett mennem, a család fenntartásához hozzá kellett járulnom a keresetemmel."

A tehetség és a jó tanulás sem segített. Sz. L-né a következőket írja:

„Az egyszerű földművesnek, mint az apám, elég volt három gyereket a napszámból felnevelni. Kitűnő volt, szinte végig a hat éven keresztül a bizonyítványom, s a „Tanító Úr" kérve kérte apámat, a továbbtanulás értelmét bizonygatva. Hiába, a pénz nagy úr volt."

Budapesten a tanulási feltételek jobbak voltak, de a rossz anyagi helyzet a fővárosi gyerekek széles tömegeinél is akadályozta a tanulást. K. F. 38 éves szerelő dolgozata világosan mutatja ezt:

„Édesapám asztalossegéd volt. Hárman voltunk testvérek, én voltam a legidősebb. Igen nehéz körölmények között nevelkedtem. Szüleim 12 éves koromban inasnak adtak azért, hogy minél előbb besegíthessek keresetemmel a család fenntartásába. Azt is mondották szüleim, hogy ha szakmát tanulok könnyebben tudom megállni helyemet az életben. Így is nehezen telt el az idő odáig, hogy én is keresettel rendelkező lehettem. A családban nagy szükség volt a keresetemre. Ezért nem végeztem el a nyolc általános iskolát."

Miért akarják hallgatóink elvégezni az általános iskola 8 osztályát?[7]

Erre a kérdésre többfajta összefüggésben felvetett kérdésekkel igyekeztünk választ kapni.

Miért akarja elvégezni a dolgozók iskoláját? (%)

Tovább akar tanulni	28,3
Műveltségét akarja fejleszteni	36,9
Művelődni akar, hogy gyermekét segíthesse a tanulásban	6,4
Ipari szakmát szeretne tanulni	9,5
Munkaköre kívánja meg	12,5
Jobb állást szeretne betölteni	1,4
Nem válaszolt	5
Összesen	100

Szereti-e jelenlegi beosztását? (%)		*Kíván-e más munkaterületre átmenni? (%)*	
Igen	81,7	Igen	25,6
Nem	15,5	Nem	70,2
Nem válaszolt	2,8	Nem válaszolt	4,2
Összesen	100	Összesen	100

[7] Erre a kérdésre a választ a hallgatók fogalmazták meg. A csoportosítást a válaszok alapján állítottuk össze.

Tovább szeretne-e tanulni a 8 osztály elvégzése után? (%)

Tovább akar tanulni	57,5	
Ebből gimnáziumban		15,9
Ebből technikumban		65,2
Nem írt iskolát		18,9
Nem kíván tovább tanulni	38,1	
Mem válaszolt	4,4	
Összesen	100	

Hallgatóink tanulási vágyának sokfajta oka van, de legtöbb esetben — adataink szerint is 71%-ban — a művelődés vágyával függ össze, azzal, amit többségükben úgy fogalmaztak meg, hogy „szeretnének a kor követelményeivel együtt haladni".

Nagy részük a munkahelyén akarja jobban megállni a helyét, a bonyolult technikai fejlődés készteti őket a továbbtanulásra. Cs. J. 43 éves munkás ezt egyszerű szavakkal így fejezte ki:

„Senki sem kényszerített rá, saját magam akaratából, tudás- és tanulásvágyból járom most a nyolcadik osztályt. Úgy érzem, a mi társadalmunkban élő dolgozó embernek, hogy megállhassa helyét, mind a munkaasztal mellett, mind a mindennapi életben, feltétlenül tanulnia kell."

Sokan hangsúlyozták, ha nem akarnak lemaradni a házastárstól, a gyermekeiktől, ha gyermekeiket segíteni akarják, ahhoz tanulni kell. B. S. 26 éves vasesztergályos írja:

„A feleségem érettségizett, én is szeretnék tovább tanulni, nem akarok kevesebb lenni, mint ő. Szeretném elvégezni a gépipari technikumot... Azt szeretném, ha a fiamból orvos vagy mérnök lenne, s ezért is szeretnék tovább tanulni, hogy későbbi problémáiban segítségére lehessek."

A fenti adatok mutatják, hogy a hallgatóknak kb. *25—30%-a közvetlen konkrét* célok érdekében is tanul. Csak 8 általános elvégzésével lehet szakmunkás, vagy munkaköre kötelezi erre, például a Fővárosi Villamosvasútnál dolgozó ellenőri csoport tagjait. Ezt mutatja az is, hogy azoknak az aránya, akik a „Miért akarja elvégezni a dolgozók iskoláját?" kérdésre azt válaszolták, hogy ipari szakmát szeretnének tanulni, munkakörük kívánja meg, vagy jobb állást szeretnének betölteni, megközelítőleg megegyezik azoknak a számával, akik más munkaterületre kívánnak átmenni: 23,4%, illetve 25,6%.

A dolgozók iskolája elvégzésének oka korcsoportok szerint (%)

	15—20 éves	21—30 éves	31—40 éves	41 éven felül
Munkaköre kívánja meg	4,8	4,8	12,7	29,3
Ipari szakmát szeretne tanulni	37,8	8,7	1,3	—
Jobb állást szeretne betölteni	—	1,7	2	2,6
Műveltségét akarja fejleszteni	19,6	27,5	45,6	47,6
Művelődni akar, a gyermekeinek segíteni	—	6,3	8,8	7,3
Tovább akar tanulni	30,3	47,3	25,9	7,8
Nem válaszolt	7,5	3,7	3,7	5,4
Összesen	100	100	100	100

A táblázat azt mutatja, hogy a különböző korosztályok *eltérő célok* miatt akarják elvégezni a dolgozók iskoláját.

A 15—20 évesek elsősorban azért tanulnak, mert ez az ipari szakma elsajátításához szükséges (37,8%). Egy részük a továbbtanulásra is gondol: 30,3%, ez ennek a korosztálynak értékesebb rétege.

A 21—30 éveseknél legnagyobb arányban (47,3%) mint legfőbb hajtóerőt a továbbtanulást látjuk, elég jelentős részük más munkaterületre is kíván átmenni (28,9%, lásd lejjebb).

A 31—40 évesek legnagyobb része a műveltségét akarja fejleszteni (45,6%), jelentős részüknél (8,8%) az ok az, hogy csak így tudják gyermekeiket segíteni a tanulásban. E korosztálynál növekszik azoknak a száma (12,7%), akiknél a munkakörük követeli meg a nyolc osztály elvégzését. Az előző korosztályokhoz képest csökken azoknak a száma, akik tovább akarnak tanulni (25,9%).

A 41 éven felülieknél szembetűnő az, hogy megtöbbszöröződik azoknak az aránya, akiknél a nyolc osztály elvégzését a munkakörük követeli meg (29,3%). Magas azoknak az aránya, akik a műveltségüket akarják fejleszteni, (47,6%). Erősen csökken a tovább tanulni akarók aránya (7,8%).

A más munkaterületre átmenni szándékozók megoszlása foglalkozás szerint (%)

Foglalkozás	Igen	Nem	Nem válaszolt	Összesen
Szakmunkás	24,2	75	0,8	100
Betanított munkás	29,6	68,2	2,2	100
Segédmunkás	51,9	44,2	3,9	100
Ipari tanuló	20	80	—	100
Alkalmazott	16,8	80,6	2,6	100
Egyéb	45,4	—	54,6	100

A más munkaterületre átmenni szándékozók megoszlása korcsoportok szerint (%)

Korcsoport	Igen	Nem	Nem válaszolt	Összesen
15—20 éves	35,3	51,1	13,6	100
21—30 „	28,9	57,8	13,3	100
31—40 „	27,4	63,8	8,8	100
41 éven felül	8,8	82,4	8,8	100

Azok között, akik más munkaterületre kívánnak átmenni, szembetűnően kiugrik a segédmunkások nagy aránya: 51,9%. A nyolc osztály elvégzése szorosan összefügg azzal, hogy többségük szakmunkás akar lenni, s ennek feltétele a dolgozók iskolájának elvégzése. A kor szerinti megoszlás azt mutatja, hogy a legfiatalabb korosztály akar elsősorban más munkaterületre átmenni (35,3%), az idősebb korosztályok munkaterület változtatására irányuló törekvése éveik növekvő számával egyre csökken.

A tovább tanulni szándékozók megoszlása korcsoportok szerint (%)

	Igen	Nem	Nem válaszolt	Összesen
15—20 éves	68,1	28,8	3,1	100
21—30 „	72,2	24	3,8	100
31—40 „	54	40	6	100
41 éven felül	41,2	57,3	1,5	100

A nyolc osztály elvégzése után a hallgatók 57,5%-a akar tovább tanulni. Többségük, 65,2%, technikumban. Még tanárainkat is meglepte ez a nagy arány. Különösen azoknál mutatkozott meg a továbbtanulás igénye, akik már megízlelték a tanulás örömét és eljutottak a nyolcadik osztályba. A Kertész utcai iskolában tanuló nyolcadik osztályos 136 hallgató közül 100, azaz 73% kíván tovább tanulni. Az üzemi 8. osztályokban ez az arány sokkal kisebb, túlnyomó többségük a Fővárosi Villamosvasútnál ellenőr, a dolgozók iskoláját azért végzik el, mert munkakörük ezt megköveteli. Ehhez hozzájárul, hogy túlnyomó többségükben 40 éven felüliek.

Az, hogy a kérdőívek vallomása szerint a hallgatók 71%-a a dolgozók iskoláját azért akarja elvégezni, hogy műveltségét tovább fejlessze, ne maradjon el a kor követelményei mögött, és csak kisebb, 25—30%-ban tanulnak közvetlen konkrét célok érdekében (munkakörük kötelezi őket, ipari szakmát akarnak elsajátítani) nem jelenti azt, hogy a hallgatóknak ezt a 71%-át tisztán csak a művelődés vágya ösztönzi; egy részük a középiskolát is el akarja végezni — többségükben technikumot —, hogy technikusi vagy esetleg más, fontosabb beosztásba kerülhessen. A 71%-on belül ezt mutatja a tovább tanulni akarók 28,3%-a.

A kor szerinti adatok azt mutatják, hogy a 21—30 év közötti fiatalok aránya a legmagasabb, 72,2%, lényegesen magasabb, mint az idősebb korosztályoké. Ez érthető is, az idősebb korban újabb négy év tanulására nehezebben szánják rá magukat az emberek.

A foglalkozás szerinti adatok jelentősebb eltérést nem mutatnak, a betanított munkások aránya valamivel magasabb, mint a többi dolgozóé.

Életkörülményeik

A hallgatók lakóhely szerinti megoszlása (%)

	Üzemi osztályok	Kertész utcai osztályok	Összesen
VII. ker.	17,5	52,8	42,7
Budapest belterület	37,5	25,7	29,1
Budapest külterület	21,1	8,2	11,9
Más város	0,9	—	0,3
Falu	21,1	4,7	9,4
Nem válaszolt	1,9	8,6	6,6
Összesen	100	100	100

Mennyit kell utaznia munkahelyére és vissza?

	Üzemi	Kertész utcai	Összesen
	osztályok		
1 óránál kevesebbet	46,1	51,5	50
1—3 órát	35,6	37,5	36,9
3 óránál többet	18,3	3,9	8,1
Nem válaszolt	—	7,1	5
Összesen	100	100	100

Hallgatóink túlnyomó többsége, 83,7%-a, budapesti lakos, VII. kerületi lakos 42,5%. Akik falun laknak és naponta 3 óránál többet utaznak munkahelyükre és vissza (8,1%), azok túlnyomórészt a Keleti pályaudvar dolgozói közül kerülnek ki. Ezeknek a hallgatóknak tanulási nehézségeire és áldozatkészségére jellemző, hogy éjjel 3 órakor kelnek fel, 6 órakor kezdik a munkát, 12 órát dolgoznak egyfolytában, majd 18—22 óráig az iskolában tanulnak. A tanulás után éjjel 24—1 órakor érkeznek haza. A sok utazás tanulásgátló hatását mutatja, hogy a többet utazó üzemi osztályok hallgatói válaszaik szerint átlagosan heti 3,7 órát fordítanak otthoni tanulásra. A kevesebbet utazó Kertész utcai hallgatók 5,4 órát tanulnak otthon.

A hallgatók 50%-a egy óránál kevesebbet utazik munkahelyére és vissza, így munkahelyük távolsága nem gátolja tanulásukat. A további 36,9%-nak 1—3 óráig tartó utazása egy részüknél már megnehezíti az otthoni tanulást. Természetesen nagy különbség van aközött, hogy valaki 1¼ vagy 2¾ órát tölt utazással. Ezért lett volna helyesebb 1—3 óra helyett 1—2, valamint 2—3 órára bontani a kérdést.

Lakáskörülmények

Erre a kérdésre három fajta összefüggésben felvetett kérdésekkel igyekeztünk választ kapni.

Lakáskörülményei (%)

Főbérlet	68,4
Társbérlet	8,9
Albérlet	16,3
Munkásszállás	3,2
Nem válaszolt	3,2
Összesen	100

Hány szobás lakásban lakik? (%)

Egy szobás	58,2
Két szobás	30,2
Három szobás	3,3
Munkásszállás	3,2
Nem válaszolt	5,1
Összesen	100

Hányan laknak a lakásban? (%)

A szobák számát és a bennük lakók számát figyelembe véve, *jó körülményűnek vehető*

1	szobás	lakás	1—2	személyig	17,5
2	„	„	2—4	„	18,6
3	„	„	4—6	„	1,2
				Összesen	37,3

elfogadható körülményűnek vehető

1 szobás	lakás	3	személy	17,1
2 „	„	5	„	5,3
3 „	„	7	„	1,7
			Összesen	24,1

rossz körülményűnek vehető

1 szobás	lakás	4— 7	személy	22,5
2 „	„	5—10	„	6,1
3 „	„	8—11	„	1,7
			Összesen	30,3

munkásszállás	3,2
nem válaszolt	5,1
Összesen	100

A lakáskörülmények szerepe a továbbtanulásban (%)

Elősegíti	24,9
Gátolja	25,5
Nem játszik benne szerepet	41,2
Nem válaszolt	8,4
Összesen:	100

A lakáskörülmények értékelését többfajta tényező befolyásolja, nemcsak a lakás túlzsúfoltsága vagy főbérleti, társbérleti stb. volta, hanem, a többi között, pl. az, hogy komfortos-e a lakás, mekkorák a szobák stb. Ilyen tárgyú kérdéseket nem vetettünk fel, ezért csak fő vonásokban alkothatunk képet hallgatóink lakáshelyzetéről.

Ha *minden* tényezőt egybevetünk, akkor elmondhatjuk azt, hogy jó körülmények között lakik hallgatóink 25—30%-a, elfogadható körülmények között 25—40% és rossz lakáskörülmények között 25—35%. A rossz lakásviszonyok tehát hallgatóink 25—35%-ánál gátolják a tanulást. Ezen csak nagyon részlegesen segít az a tény, hogy a budapesti dolgozóknak könyvtárak, olvasótermek állnak rendelkezésükre, ahol egy-egy este nyugodtabb körülmények között tanulhatnak.

A lakáskörülmények megoszlása korcsoportok szerint (%)

	15—20 éves	21—30 éves	31—40 éves	41 éven felüli
Jó	27,2	43,7	37,3	39,7
Elfogadható	25,8	20	22,9	27,9
Rossz	37,9	27,4	31,3	29,4
Munkásszállás	7,6	0,7	2,5	1,5
Nem válaszolt	1,5	8,2	6	1,5
Összesen	100	100	100	100

A korosztályok szerinti adatok azt mutatják, hogy az átlagosnál jobb körülmények között a 21—30 éves és a 41 éven felüli korosztály lakik. Az átlagosnál rosszabb körülmények között a 31—40 éves és a 15—20 éves korosztály lakik. Különösen rossz körülmények között lakik a legfiatalabb korosztály, ahol a rossz körülmények között és a munkásszálláson lakók aránya 45,5%. A munkásszállásokon lakókat azért vettük a rossz körülmények közé, mert a kerületünkben nincsenek modern munkásszállások, 14—16 fiatal lakik egy-egy teremben.

Családi viszonyok (%)

Családi viszonyok (%)	25 éven felüliek	Összesen
Házas	80,3	65,9
Egyedülálló	18,9	31,4
Nem válaszolt	0,8	2,7
Összesen	100	100

Gyermekeinek száma (%)	25 éven felüliek	Összesen
Nincs gyermeke	31,9	45,1
1 gyermeke van	30,8	25,5
2 gyermeke van	29,6	23,5
3 gyermeke van	6,1	4,7
4 gyermeke van	1,6	1,2
Összesen	100	100

A családos, többgyermekes dolgozó nehezebb körülmények között tanul, mint a gyermektelen. E körülményeket több tényező befolyásolja: háztartási gépekkel való ellátottság, van-e nagymama, aki a háztartási munka nagy részét elvégzi. Erre vonatkozó kérdéseket nem tettünk fel, így csak a közvetlen, családi adatokbók indulhatunk ki. Az adatok azt mutatják, hogy ötgyermekes tovább tanuló felnőttünk egyáltalán nincs. Négy gyermekes az összes hallgatók 1,2%-a.

Azt elmondhatjuk, hogy a két- vagy a többgyermekes szülőknek már elég nehezek a tanulási körülményei. Ezek a hallgatók összes tanulóink 29,4%-át teszik ki. Sajátos problémáikat — kérdőívünk gyengéi miatt — csak néhány vonatkozásban tárhattuk fel. Külön kategorizáltuk lakásviszonyaikat és az egy főre jutó havi jövedelmüket.

A lakáskörülmények szerepe a továbbtanulásban (%)	
Elősegíti	19,4
Gátolja	33,7
Nem játszik szerepet benne	41,8
Nem válaszolt	5,1
Összesen	100

Egy családtagra jutó havi jövedelem (%)	
600 Ft-ig	55,1
601—1000 Ft-ig	41,8
1001—1500 Ft-ig	3,1
1501 Ft-on felül	—
Összesen	100

A lakáskörülményeik is rosszabbak valamivel, mint az iskola átlagáé. Az iskola hallgatóinak 25%-a írta azt, hogy lakáskörülményei gátolják a továbbtanulásban, a két- vagy a többgyermekes családosok 33,7%-a írta ugyanezt, az eltérés azonban nem olyan nagy, mint az egy főre jutó havi jövedelemnél.

Az egy családtagra jutó jövedelmet tekintve, nagyon jelentős a 600 Ft-on aluli jövedelműek aránya: 55,1%, szemben a 27,4%-os iskolai átlaggal.

Hallgatóink jövedelme

Hallgatóink jövedelmének elemzése számunkra két szempontból fontos: a) mennyiben befolyásolja a továbbtanulók összetételét és b) a tanulmányi munkáját.

Hallgatóink megoszlása átlagos havi jövedelmük szerint (%)

	Iskolánk hallgatói 1961-ben[8]	*Országos átlagok 1960-ban*
800 Ft-ig	3,4	1,2
801—1000 Ft	9,8	6
1001—1200 Ft	15,9	12,4
1201—1500 Ft	25,9	25,3
1501—2000 Ft	36,4	31,7
2001—2500 Ft	7,7	14,3
2501 Ft-on felül	0,9	9,1
Összesen	100	100

Hallgatóink az egy főre jutó havi jövedelmük szerint korcsoportonként (%)

	15—20 éves	21—30 éves	31—40 éves	41 éven felül	Összesen
600 Ft-ig	8,7	17,4	38,2	28,7	27,7
601—1000 Ft	39,2	33,6	31,2	51,7	38,6
1001—1500 Ft	45,6	39,5	25,1	13	27,8
1501 Ft felett	2,2	5,9	4,7	6,6	4,1
Nem válaszolt	4,3	3,6	0,8	—	1,8
Összesen	100	100	100	100	100

Iskolánk tanulóinak jövedelmét a Központi Statisztikai Hivatal „Statisztikai Évkönyv 1960." munkások és alkalmazottak országos kereseti adataival hasonlítottuk össze. A Budapesti Statisztikai Zsebkönyv 1961. évi kiadása a budapesti ipari munkások 1960-as átlagjövedelmét havi 1485 Ft-ban, az alkalmazottakét 1527 Ft-ban jelölte meg.

Iskolánk munkáshallgatóinak havi átlagjövedelme 1541 Ft, tehát 56 Ft-tal felülmúlja a budapesti átlagot. Az alkalmazottak átlagjövedelme 1461 Ft, tehát 66 Ft-tal kevesebb a budapesti átlagnál. Lényeges eltérés tehát sem az országos, sem a budapesti átlagoktól nincs. Eltérés annyiban mutatkozik, hogy a 2000 Ft-on felüli keresettel rendelkezők aránya magasabb, mint az iskola hallgatóié.

Ha a hallgatóink egy főre jutó havi jövedelmét országos felmérés adataihoz hasonlítjuk, akkor a következő képet kapjuk: A Központi Statisztikai Hivatal az egész ország területén, Budapesten, továbbá 42 vidéki városban és 143 községben a népszámlálás anyagából többszörösen rétegezett és lépcsőzött mintavétellel 18 577 háztartás adatait vizsgálta meg. Ezek szerint 1959-ben az egy főre jutó havi összes jövedelem a megfigyelt háztartások 24%-

[8] A munkabérek 1961 végén, mikor a felmérést végrehajtottuk, lényegében megegyeztek az 1960. éviekkel, sőt nagy eltérés az 1959. éviekkel szemben sincs, tehát az összehasonlítás az 1, sőt a 2 év eltérés ellenére is jogos lehet.

ában 600 Ft alatt, 40%-ban 601—1000 Ft között van és 36%-ban 1001 Ft-on felül.[9] Ha megnézzük a mi hallgatóink egy főre jutó havi jövedelmét, akkor azt látjuk, hogy nagyjából megegyeznek az országos átlaggal. 600 Ft-on aluli egy főre jutó jövedelem a hallgatók 27,4%-ának családjában van, 601—1000 Ft között 38,6%-nál 1001 Ft-on felül pedig 31,9%-ánál.

Ez a nagyjából megegyező életkörülmény azt mutatja, hogy a továbbtanulók túlnyomó többségükben nem tartoznak sem a nagyobb fizetésűek, sem a különösen kis jövedelemmel rendelkezők kategóriájához. Azok az elhangzó megállapítások, hogy csak a *nagyon* jó anyagi körülmények között élők tanulhatnak tovább, adataink szerint nem állják meg a helyüket. A havi kereset, az *anyagi helyzet* tehát döntően *nem befolyásolja* a továbbtanulók összetételét.

Azt elég nehéz meghatározni, hogy mennyi az az egy főre jutó havi jövedelem, amely mellett már anyagi gondok is nehezítik a tanulást. Hozzávetőlegesen azonban elmondhatjuk, hogy azoknak a családoknak a helyzete viszonylag elég nehéz, ahol az egy főre jutó jövedelem 600 Ft-on alul van. A tanulók 70,5%-ának ennél magasabb az egy főre eső jövedelme, 27,4%-uk azonban 600 Ft aluli egy főre eső keresettel viszonylag nehéz körülmények között élhet.

A korosztályok szerinti adatok azt mutatják, hogy általában jobb a helyzet a 15—20 és a 21—30 évesek családjánál. Itt a családtagok nagyobb része már kereső. A 15—20 éves hallgatók családjai közül csak 8,7%-nak van 600 Ft-on aluli egy főre jutó jövedelme, 1000 Ft-on felüli egy főre jutó jövedelemmel 47,8% rendelkezik, míg az iskola összes hallgatóinak csak 31,9%-a tartozik ebbe a kereseti csoportba. Az országos statisztikai kimutatás pedig a lakosság 36%-át sorolhatja az 1000 Ft-on felüli egy főre eső keresettel rendelkezők kategóriájába.

A 31—40 éves és a 41 éven felüli korosztály alatta van az iskolai átlagnak. Ez különösen a 31—40 évesekre jellemző, az ő családjuk 38,2%-ában az egy főre jutó jövedelem 600 Ft-on alul van. Ez családos voltukkal függ össze. Gyermekeik túlnyomó többségükben még nem rendelkeznek önálló keresettel. — A két vagy többcsaládos hallgatók jövedelmi viszonyait a családi körülményekkel foglalkozó résznél vizsgáltuk meg.

A hallgatók környezetének reagálása a továbbtanulásra

Erre a kérdésre a kérdőíves felmérés, a hallgatók számára megtartott ankét és az üzemek képviselőivel folytatott megbeszélések adtak választ.

A munkahelyek vezetőségeinek a tanulással kapcsolatos állásfoglalása (%)

	Üzemi osztályok	Kertész utcai osztályok	Átlag
Szívesen veszik	91,4	64,5	72,2
Közömbösek	7,7	23,	18,6
Ellenzik	—	2,4	1,7
Nem válaszolt	0,9	10,1	7,5
Összesen	100	100	100

[9] L. Lengyel József „A népesség jövedelem szerinti rétegeződése" (Statisztikai Szemle, 1962. jan. 6.).

Szembetűnő, hogy az üzemi osztályok hallgatói sokkal nagyobb arányban írták azt, hogy a vezetőség szívesen veszi továbbtanulásukat, mint a Kertész utcai iskola hallgatói. Ez összefügg azzal, hogy ahol külön üzemi osztályokat szerveztek, ott általában a törődés is nagyobb.

A statisztikai adatok tükrében vizsgálva ezt a kérdést, a 72,2%-os aránnyal megnyugtató képet kapunk. Az ankéton és az üzemek képviselőivel való megbeszéléseken negatívabb kép alakult ki. Az ankéton a hozzászólók közül 8 tanulónk munkahelyéről a pozitív segítést, 9 tanulónk pedig a hibákat hangoztatta. Tizenkét üzem képviselőivel folytatott megbeszélés 6—6-os arányban hasonló képet mutatott. Az eltérés a kérdőívek adatai és a megbeszélések tapasztalatai között abból adódik, hogy a vezetők nagyobb része valóban szívesen veszi, ha dolgozói tovább tanulnak, de azzal már nem törődik, hogy mi történik a tovább tanulókkal. Ezért a munkahelyeknek csak 50%-ában érzik tanulóink a gondoskodást.

Milyen *pozitív* tapasztalatokról számoltak be hallgatóink az ankéton?

a) A beiratkozás idején sokat tesznek azért, hogy minél többen tanuljanak. Ebben az egészséges társadalmi légkör mellett jelentős szerepe van annak, hogy a továbbtanulók száma pl. Budapesten az utóbbi hat évben közel négyszeresére növekedett.[10]

b) Több helyen a tanév folyamán is foglalkoznak a tanulókkal. Rendszeresen érdeklődnek a tanulók tanulmányi előmeneteléről, és felvilágosító munkával támogatják a lemorzsolódás elleni küzdelmet is (MÁV Keleti Műszak szb-elnök).

c) Egyes üzemekben az iskolázott szakemberek a tanulásban nyújtanak segítséget (Mechanikai Laboratórium, Budapesti Harisnyagyár).

d) Sok helyen műszakcserével teszik lehetővé a zavartalan tanulást.

e) Egyes üzemekben anyagi juttatásokkal is buzdítják a továbbtanulókat. Nyereségrészesedéskor külön jutalmat kap a jó tanulmányi előmenetelű továbbtanuló (4. sz. Vegyesipari Javító Vállalat).

Az ankét részvevőinek másik része, körülbelül 50%-a, olyan problémákat vetett fel, amelyek *megnehezítik, akadályozzák* a továbbtanulást. Ezek a hallgatók úgy foglalták össze véleményüket, hogy az üzem vezetősége a beiskolázással még törődik, de nem tesz semmit az iskolába járás biztosítására, mert az általános iskolai továbbtanulást nem veszik komolyan. Megállapításaikat a következő tényekkel bizonyították:

a) A Munka Törvénykönyvét semmibe véve, olyan munkakörbe osztják be a továbbtanulót, amely lehetetlenné teszi a rendszeres iskolába járást.[11]

b) Nem törődnek az általános iskolát végzőkkel, mert, véleményük szerint, akikre gondot kell fordítani, azok a technikumot, egyetemet végző dolgozók.

[10] Az 1955—56-os tanévben Budapesten 4806 hallgató iratkozott be a dolgozók esti iskoláiba, 1961/62-ben 17876 tanuló.

[11] „Mt. V. 213. §. (1)A továbbtanuló dolgozót nem szabad éjszakai műszakba, továbbá olyan munkakörbe beosztani vagy áthelyezni, amely tanulmányai folytatásában gátolná. (2) A tanítási napokon, illetve hónapokban — a tanulás érdekében — a továbbtanulókat a napi rendes munkaidő után sem túlmunkával, sem más feladattal megbízni nem szabad."

c) A középfokú vezetők jelentős része (művezető, telepvezető, csoportvezető) azért nézi gáncsoskodva a továbbtanulókat, mert tanulási feltételeik biztosítása nemegyszer komoly gondot okoz a munkaszervezésben (Fővárosi Villamosvasút).

Általános volt az a vélemény, hogy főként ott hanyagolják el a továbbtanulókat, ahol az alsó-, közép- vagy akár a felsőbb vezetőknek *nincsen meg a megfelelő iskolai végzettségük*. A vezetők egy része nem jó szemmel nézi a technikumot végző dolgozókat, mert félnek, hogy ezek technikumi végzettségükre támaszkodva, később kiszoríthatják őket vezető állásukból. Egyesek közülük ellenszenvüket már az általános iskolát végzőkkel is éreztetik, mert tudják, hogy jelentős részük a 8 osztály elvégzése után középiskolában akarja folytatni tanulmányait.

12 üzem, vállalat és szövetkezet képviselőivel beszéltük meg a továbbtanulással kapcsolatos kérdéseket. A hallgatók véleménye, valamint az üzemek képviselőivel folytatott megbeszélés feltárta e probléma megoldatlanságát. Mindenekelőtt azt, hogy az üzemekben *nem is tartják nyilván*, kik végzik az általános iskolát. Mint az ankéton is kiderült, sokan nem is jelentik be munkahelyükön, hogy tanulnak. Ennek oka az — amit többen hangoztattak —, hogy a bejelentés értelmét nem látják, nincsen tanulási kedvezményük, nem törődnek velük. Meggyőződésünk szerint akadnak olyanok is, akik szégyenlik, hogy csak most végzik az általános iskolát; főként azok a hallgatók, akiknek általános műveltségi szintjéből a környezetük nem tételezné fel, hogy nem végezték el a 8 osztályt.

Sok munkahelyen a törődés *teljesen attól függ*, hogy az ezzel a kérdéssel foglalkozó személy (legyen az oktatási felelős, szakszervezeti vezető vagy személyzetis) *mennyire elfoglalt és mennyire viseli szívén a továbbtanulók ügyét*. A dolgozóknak mind nagyobb tömege tesz erőfeszítést a nagyobb műveltség megszerzésére, ezzel azonban *nem tart lépést* üzemeink, állami és társadalmi szerveink irányító segítő tevékenysége.

A munkatársak állásfoglalása a továbbtanulással kapcsolatban (%)

	Üzemi osztályok	Kertész utcai osztályok	Átlag
Szívesen veszik	27,	49,6	43,1
Közömbösek	60,5	34,9	42,1
Ellenzik	3,8	2,7	3,1
Nem válaszolt	8,7	12,8	11,7
Összesen	100	100	100

A kérdőíves felmérés számokban kifejezett arányát támasztotta alá a hallgatókkal folytatott megbeszélés is. A hallgatók fele a munkatársaik *megértő támogatásáról* beszélt. Néhány üzemben még a házi — különösen a matematikai — feladatok megoldásában is segítenek. Több esetben előfordul, hogy a tanulókat hamarabb engedik el a munkából, és munkatársaik vállalják a kiesett munkaidő pótlását (4. sz. Vegyesipari Javító Vállalat). A munkatársak tanulást ösztönző szerepe abban is megnyilvánul, hogy a szocialista brigádtagság egyik feltételének a 8 osztály elvégzését határozzák meg.

Ilyen és ehhez hasonló példákat olyan munkahelyeken láttunk nagyobb számban, ahol a dolgozók nagy többsége már elvégezte a 8 osztályt, továbbá ahol az állami és a társadalmi szervek vezetői érdeklődésükkel, törődésükkel maguk is jó példát mutatnak (Könnyűipari Szerelő Vállalat).

Az ankéton részt vevő hallgatóknak másik fele munkatársainak *közömbösségét*, több esetben *ellenzését* sérelmezte. Ennek a következő megnyilvánulásait hangsúlyozták:

a) Érdektelenség, megértés hiánya (pl. a műszakcseréknél).

b) Az általános iskolások lekicsinylése. Nem tekintik őket komoly tanulóknak, mert sokak szerint az általános iskolában „könnyen lehet bizonyítványt szerezni".

c) Mások a továbbtanulókban a „kiemelkedni vágyót" látják. Az ilyen elmaradott gondolkodású dolgozók nem szívesen veszik, ha a ma még mellettük dolgozó társuk holnap esetleg vezetőjük lesz. Élcelődés, vicces csipkelődések mellett gúnyos megjegyzések is előfordulnak: „Miért tanulsz, fel akarsz törni?" „Be akarsz vágódni a főnökségnél?" Vannak, akik anyagi szempontból indokolják a továbbtanulás felesleges voltát: „Minek végzed el a 8 osztályt, úgysem lesz magasabb a fizetésed." Emberi gyengeség, társadalmi-politikai szűklátókörűség mutatkozik meg ezekben a jelenségekben.

Tapasztalataink szerint az ilyen negatív jelenségek ott elterjedtebbek, ahol nagyon nagy az iskolázatlan munkások aránya (MÁV Keleti Műszak), továbbá ahol sokan tanulnak tovább, és ez *műszakcserékkel* jár együtt. Ilyen helyeken bizonyos fokig hátrányos helyzetbe kerülnek azok, akik nem tanulnak tovább, mert a tanulókat csak délelőtti műszakba lehet beosztani, és a többieknek nagyobb arányban kell vállalniok a kedvezőtlenebb délutáni vagy éjszakai műszakot.

Azt, hogy a *műszakcserének nagy szerepe* van e légkör kialakulásában, világosan mutatják a felmérés adatai is.

Szembetűnő az, hogy az üzemi osztályokban tanulók nagyobb arányban sérelmezték munkatársaik közömbösségét vagy ellenzését. Ez összefügg azzal, hogy azokban az üzemekben, ahol külön üzemi osztályokat szerveztek, nagyobb a továbbtanulók aránya, és, így a súrlódást okozó műszakcsere is.

Megnéztük *foglalkozás szerint* is a munkatársak állásfoglalását:

	Szakmunkásoknál	Alkalmazottaknál
Szívesen veszi	30,6	41,1
Közömbös	54,8	39,5
Ellenzi	5,6	0,8
Nem válaszolt	9,0	18,6
összesen	100	100

Amint látjuk, a szakmunkások környezetében *rosszabb* a helyzet, mint az alkalmazottaknál. Ennek valamennyi okát nem tudtuk felderíteni, de bizonyos, hogy ebben jelentős szerepet játszik az, hogy az alkalmazottak munkatársai műszakcsere miatt kevésbé kerülnek hátrányos helyzetbe, mint a szakmunkásoké.

Házastársának vagy szüleinek állásfoglalása a tanulással kapcsolatban (%)

	Üzemi osztályok	Kertész utcai osztályok	Átlag
Szívesen veszik	70,2	75	73,6
Közömbösek	17,3	13,3	14,4
Ellenzik	2,9	1,5	2
Nem válaszolt	9,6	10,2	10
Összesen	100	100	100

A házastársak és a szülők túlnyomó része, 73,6%, szívesen veszi hozzátartozói továbbtanulását. Ezt nemcsak a fenti adatok, hanem a tanulók dolgozatai is tanúsították. Megjegyezzük, hogy az idősebb hallgatóknál valamivel nagyobb a közömbösek aránya, mint a fiatalabbaknál.

Problémát jelent, amit 10 női hallgatónk dolgozata tárt fel: a férjek egy része még idegenkedik felesége továbbtanulásától. A dolgozatok szerint ennek kényelmi szempontjai vannak, valamint az, hogy a női egyenjogúság még nem vált minden férfi gondolkodásmódjának részévé. K. M. 29 éves háztartásbeli írja:

„Gyakran érzem hiányát annak, hogy nem tanulhattam. Valahogy kisebbségi érzésem van. Úgy érzem, csak a tanulás szüntetheti meg ezt. Szeretnék tovább tanulni. Ha késve is, remélem sikerül megtanulnom valamilyen szakmát, ami kiszabadít a háztartásból. Sajnos, otthon nem kapok segítséget, mivel férjem ez iránt közömbös. Azt tartja, elég, ha egy asszony otthon van a családjával."

A tanuláshoz kap-e otthon vagy a munkahelyén segítséget? (%)

Igen					Nem		
Családtagtól	Baráttól	Munkatárstól	Több helyről	Nem jelölte meg	Szükségét érzi a segítség nyújtásnak		Nem válaszolt
					Igen	Nem	
12,2	2,9	3,5	2,0	3,5	45,5	29,3	1,1
Összesen 24,1%					75,9%		
100%							

Az adatok alapján megállapítható: a hallgatók 45,5%-a szükségét érzi a tanulásban a segítségnek, de a környezetében nem kapja meg. Meg kell jegyeznünk, hogy erre a kérdésre a kiegészítő kérdőíven, a vizsgák előtti hetekben adtak választ, ami befolyásolta a választ, a vizsgák előtti szokásos izgalom minden valószínűség szerint hozzájárult ehhez az elég magas arányhoz.

Tanulóink társadalmi tevékenységéről

Az erre vonatkozó kérdések feltevésével egyrészt hallgatóink *társadalmi aktivitásáról* kívántunk képet kapni, másrészt arról, hogy *társadalmi tevékenységük mennyi idejüket veszi igénybe*, nem túlzott mértékű-e, ami gátolhatja a tanulást.

20 éven felüli hallgatóink *85,4%-a* tagja valamilyen társadalmi szervezetnek, *túlnyomó többségükben a szakszervezetnek.* 14,6%-uk nem tagja semmilyen szervezetnek sem. A 15—25 éves fiatalok 32%-a KISZ-tag, ami alatta van a budapesti átlagnak.[12]

Társadalmi funkciója *nincs 73,1%-nak, van 26,9%-nak.* Legtöbben szakszervezeti bizalmiak. 97 társadalmi megbízatást ellátó hallgató közül 33 szakszervezeti bizalmi. A többiek rendkívül szétágazó — összesen 42-féle — társadalmi beosztásban tevékenykednek.

Közvéleménykutatást tartottunk 9 osztályban arról, hogy vannak-e olyan hallgatók, akiket továbbtanulásuk miatt mentettek fel társadalmi funkcióik alól; a megkérdezett 197 hallgató közül a múlt vagy ebben a tanévben 9 hallgatónk kapott felmentést, ami a megkérdezettek 4,57%-a.

A hallgatók társadalmi munkája hetenként mennyi időt vesz igénybe? (%)

0 óra	55,5	7 óra	0,3
1 óra	2,7	8 óra	0,9
2 óra	8,8	9 óra	0,6
3 óra	3,1	10 óra	1,4
4 óra	5,8	12 óra	1,1
5 óra	2,4	Nem válaszolt	15
6 óra	2,4		
		Összesen	100

Társadalmi munkával hallgatóink nincsenek túlterhelve. Akik heti 5 óránál több társadalmi munkát végeznek — ami a tanulás mellett már elég nagy megterhelés —, azoknak aránya 9,1%. Elég sokan vannak azonban olyanok — tanulóink 55,5%-a —, akik nem végeznek társadalmi munkát. Ennek okai a következők: Míg az 1940-es évek végén és az 1950-es évek elején a társadalmilag legaktívabb hallgatók képezték a továbbtanulók többségét — közülük azóta sokan már a középiskolát, sőt az egyetemet is elvégezték —, addig most a társadalmi tevékenység szempontjából átlagos vagy még az átlagos aktivitáson aluli hallgatók adják tanulóink zömét. Az arányt rontja az is, hogy a növekvő létszámú 15—20 éves korosztály túlnyomó többsége —84,8%-a — nem végez társadalmi munkát.

Hány órát fordít hetenként tanulásra és a házi feladat elkészítésére? (%)

0 óra	7,7	7 óra	3,4
1 óra	5,5	8 óra	8,2
2 óra	13,9	10 óra	7,8
3 óra	10,7	12 óra	2,8
4 óra	12,6	12 órán felül	7,5
5 óra	9,2	Nem válaszolt	—
6 óra	10,7		
		Összesen	100

Az átlagos képességű tanulókat alapul véve, a tananyag elsajátításához hetenként körülbelül 6—10 óra otthoni tanulás szükséges. A hallgatók 59,6%-a nem fordít ennyi időt az otthoni tanulásra. 37,8% azoknak a száma, akik

[12] A Budapesti KISZ Bizottság tájékoztatása szerint a fővárosi fiataloknak körülbelül 54%-a a KISZ tagja.

0—3 órahosszat tanulnak, ami különösen kevés, a tananyag lényeges részeinek legelemibb módon történő elsajátítására sem elég.

Felvetődik a kérdés: meg lehet-e követelnünk hallgatóinktól, hogy otthon többet tanuljanak. Úgy gondoljuk, helyes, ha korosztályokra bontva próbálunk erre választ adni.

1. *A 15—20 évesek helyzetéről*

a) Köztük gyermeket eltartó családosok nincsenek.

b) Az egy főre jutó jövedelem területén valamennyi korosztály közül legjobb a helyzetük (600 Ft-on aluli egy főre jutó jövedelme csak 8,7%-uknak van).

c) Általában nem laknak messze munkahelyüktől, 3 óránál többet csak egy 20 éven aluli fiatal utazik.

d) Társadalmi munkával nincsenek túlterhelve, 84%-uk nem végez társadalmi munkát.

e) Tanulásuknak súlyos gátló körülménye egy van: lakásviszonyaik, 45,5%-uk rossz lakáskörülmények között él.

2. *A 21—30 évesek helyzetéről*

a) Családi viszonyaik: 54,1% egyedülálló, 45,9% házas. Gyermeke nincs 63,5%-nak, egy gyermeke van 21,2%-nak, két gyermeke 15,3%-nak.

b) Kereseti viszonyaik a jobbak közé tartoznak, 600 Ft alatti egy főre jutó jövedelem 17,4%-nál van.

c) Lakáskörülményeik némileg jobbak az átlagnál.

d) Általában a kevesebbet utazók csoportjához tartoznak, 5 személy utazik 3 óránál többet munkahelyére és vissza.

3. *A 31—40 évesek helyzetéről*

a) A családosok gondjai előtérbe kerülnek, 69%-nak van gyermeke, ebből kettő vagy több 38%-nak.

b) Anyagi körülményeik a többi korosztályhoz viszonyítva a legrosszabbak, 38,2%-nak egy főre jutó havi jövedelme 600 Ft alatt van.

c) Lakáskörülményeik az átlagnál rosszabbak, 33,8% lakik zsúfolt körülmények között vagy munkásszálláson.

d) A legtöbbet utazók e korosztályból kerülnek ki, húszan utaznak közülük 3 óránál többet munkahelyükre és vissza.

4. *A 41 éven felüliek helyzetéről*

a) Gyermeke 74,4%-nak van, ebből 45,1%-nak van két vagy több gyermeke.

b) 600 Ft-on aluli egy főre jutó jövedelme 28,7%-nak van, ami valamivel jobb, mint az előző korosztálynál.

c) Lakáskörülményeik az átlagosnál valamivel jobbak.

d) A 3 óránál többet utazók közül négyen tartoznak ehhez a korosztályhoz.

A fent vázolt körülményekhez hozzájárul még egy fontos tényező. A dolgozók tanulmányi körülményeit nagymértékben befolyásolja az, hogy mennyire fáradtan mennek haza munkájuk után, vagy mennyire fáradtan jönnek az iskolába. Az ankéton a fáradtságot mint súlyos tényezőt többen felvetették. Két hallgató panaszolta azt is, hogy „szabad időnk még lenne a tanuláshoz, de olyan fáradtak vagyunk munka után, hogy képtelenek vagyunk tanulni". Ezt többen támasztották alá.

Mindent összevetve, ha választ kell adnunk arra a kérdésre: megkövetelhetjük-e, hogy hallgatóink otthon többet tanuljanak, akkor azt látjuk: a 15—20 évesek életkörülményei viszonylag a legjobbak, ugyanakkor tanulmányi eredményeik messze a legrosszabbak, tehát a legfiatalabbak túlnyomó többségétől sokkal többet kell megkövetelnünk, mint amennyit eddig adtak. A 21—30 évesek tanulmányi átlaga elmaradt a 31 éven felüli két korosztályétól, ugyanakkor életkörülményeik, tanulási feltételeik jobbak azokénál, jelentős részüktől tehát szintén többet követelhetünk meg. A 31—40 évesek és a 41 éven felüliek tanulmányi körülményei között lényeges különbség nincsen. A 41 éven felüliek között több a nagy családú, két vagy többgyermekes hallgató, mint a 31—40 évesek között. Ezt a gátló tényezőt azonban ellensúlyozza, hogy némileg konszolidáltabb körülmények között élnek. E két korosztály nagy többsége körülményeihez képest sokat tesz tanulása érdekében, csak egy kisebb rész az, amelytől több otthoni tanulást várhatunk el.

III. A vizsgálat néhány tartalmi és módszertani tanulsága

Tartalmi tanulságok

A vizsgálat bizonyos vonatkozásokban a kezdetlegesség, a még járatlan út nehézségeinek jegyeit viseli, de minden fogyatékossága ellenére hasznosnak mondható. A felmérés során megismertük azokat a körülményeket, amelyek segítik, illetve gátolják a dolgozók tanulását. Vannak dolgok, amelyekben *megerősítette*, más vonatkozásban *pontosabbá* tette ismereteinket, és néhány új összefüggés feltárásával *új problémákra* hívta fel figyelmünket.

A hallgatóság összetételének alakulásából, tanulási körülményeikből az oktató-nevelő, valamint a szervező munkában néhány fontos tanulságot kell levonnunk.

A tanulók összetételével kapcsolatos kérdések

a) Hallgatóink *kor szerinti* összetételének legfőbb változása a 15—20 évesek arányának növekedése, a 40 éven felüliek számának csökkenése. A 15—20 évesekkel való foglalkozás sajátos követelmények elé állítja a nevelőtestületet (szigorúbb ellenőrzés, egyéni foglalkozás, a munkahellyel és a szülőkkel való kapcsolat stb.).

b) Az elmúlt évekhez viszonyítva csökkent a politikailag képzett, aktív tanulók aránya. Ez a világnézeti-politikai nevelés fokozására hívja fel figyelmünket.

c) Az összetétel *sokrétűsége*, a tanulók közötti jelentős *műveltségbeli színvonalkülönbség*, a gyengébb alapképzettséggel rendelkezők első hetekben való nagyarányú *kimaradása* több tanulsággal szolgál: előkészítő tanfolyamot

kell szervezni; az első hetekben fokoznunk kell a törődést a tanulókkal, különösen a hiányos alapismeretekkel rendelkező, esetleg gyengébb képességű hallgatókkal.

d) Az üzemi osztályok száma is növekszik. Az 1960—61-es tanévben 4, az 1961—62-es tanévben 8 üzemi osztály működött kerületünkben, az 1962—63-as tanévre 12 üzemi osztályt szervezünk. Ez lehetővé teszi, hogy az egyes szaktárgyak — elsősorban a természettudományos tárgyak — oktatásánál a tanulók szakmai ismereteire támaszkodjunk és figyelmüket a tantárgy és a szakmai tudásuk összefüggésére irányítsuk. Ezt mint új és fontos feladatot meg kell oldanunk oktató-nevelő munkánkban.

A tanulók környezetével kapcsolatos problémák

A tanulók munkahelyén a velük való foglalkozás, mint láttuk, nagyon eltérő, és jelentős részben nem felel meg a követelményeknek. Az állam anyagi befektetése, a tanulók széles tömegeinek áldozatkészsége nagyobb eredményre kell hogy vezessen, ha a munkahelyen mind a vezetőség, mind a munkatársak nagyobb megértéssel, segítőkészséggel támogatják tanulásukat.

Ebben a kérdésben a *tanári kar feladata* az, hogy szorosabb kapcsolatot tartson a tanulók munkahelyével, *rendszeresen tájékoztassa* a tanulók előmeneteléről, különösen a 15—20 éves fiatalok munkájáról.

A munkahelyek vezetőségének feladata

A szakszervezeti bizottsággal együttműködve jobban törődjenek a tanulók tanulási feltételeinek megteremtésével, pl. üzemi osztályok létrehozásával és támogatásával, hogy a műszakcserékből eredő súrlódások a minimálisra csökkenjenek. Biztosítsák a tanulóknak a Munka Törvénykönyvében lefektetett jogait.

Az üzemi osztályokban nagyobb gondot kell fordítani az anyagi, tárgyi feltételek megteremtésére (pl. szemléltető eszközök a természettudományos tárgyak oktatásához).

Fokozott politikai felvilágosító munkával küzdjék le a tovább tanuló dolgozók munkatársai elmaradottabb részének érdektelenségét, sőt ellenzését.

Ahol mód van rá, szervezzék meg a gyengébb tanulók segítését.

Valamennyi továbbtanulót vegyék nyilvántartásba.

A tanulás problémájáról

A tanulók egészét tekintve, lehetőség szerint az otthoni tanulás követelményét is fokoznunk kell. Lényeges változást kell elérnünk elsősorban a 15—20 éves korosztály tanulásában, de a 20—30 évesektől is többet kell kapnunk. E szellemnek a kialakítására, a legjobb osztályok tapasztalatára építve, a tanári munkában nagymértékben támaszkodjunk az osztályközösségre. Elsősorban az otthoni tanulásra azonban nem építhetjük oktatómunkánkat. Fenn kell tartanunk és erősítenünk kell tanáraink munkájában azt a tendenciát, hogy a tananyagot a hallgatók az órán megértsék és részben rögzítsék is. Ez a felnőttek között végzett oktatómunka egyik legfőbb sajátossága.

Módszerbeli tanulságok

Vizsgálatunk módszerét az adott terület sajátos körülményei határozták meg. Az általánosan alkalmazott kérdőíves felmérés mellett helyzetünknek megfelelően eredményesen alkalmaztuk a hallgatókkal való megbeszélést, a velük íratott dolgozatokat, valamint a munkájuk objektív eredményeit tükröző osztálynaplók elemzését.

1. A kérdőívek összeállítását és kiadását befolyásolta, hogy az anyagot feldolgozó tanárok a téli iskolai szünetben rendelkeznek a legtöbb szabad idővel, ezért sietve, kísérletezés nélkül állítottuk össze a kérdőívet, hogy kitöltés után, még a téli szünetben feldolgozhassuk. Ebből adódtak a kérdőív fogyatékosságai.

a) Kimaradtak a családi adatokra vonatkozó kérdések, amelyeket a kiegészítő kérdőíven pótoltunk, de hiányuk a feldolgozás folyamán akadályozta az egyes összefüggések feltárását.

b) Azok közül a kérdések közül, amelyekre kötött, alternatív választ adhattak, több kérdés válaszlehetősége nem volt megfelelő (pl. I/11.). Más kérdések nem adtak lehetőséget a differenciáltabb válaszokra. (II/8/9.) A családtagok vagy a munkahelyen a vezetőség és a munkatársak reagálása nemcsak háromféle lehet, ahogy előre meghatároztuk.

A kötött, alternatív kérdéseknek megvan az az előnyük, hogy könnyen feldolgozhatók, de hátrányosak abból a szempontból, hogy a bonyolult valóságot néhány lehetőségre szűkítik le, így legfeljebb tendenciákra hívják fel a figyelmünket (l. a II/9. kérdésre adott válaszokat), de teljesen pontos képet az ilyen válaszokból nem kaphatunk.

c) Ahol a hallgatóknak maguknak kellett a válaszokat megfogalmazniok, ott differenciáltabb feleleteket kaptunk (l. II/20. kérdést). Az ilyen típusú kérdések gondos megfogalmazására ügyelnünk kell. A II/11. kérdést a hallgatók nagy része nem értette, ezért csak kevesen válaszoltak rá.

Az őszinte válaszadás érdekében név és aláírás nélkül töltettük ki a kérdőíveket. A kérdések túlnyomó részét úgy állítottuk össze, hogy a hallgatóknak nem állhatott érdekükben valótlan választ adni. Talán vitatható volt a válaszok őszintesége annál a kérdésnél, hogy hetenként hány órát fordítanak a tanulásra és a házi feladatok elkészítésére. Bizonyára „szépített" válaszokat is kaptunk. Reális feleletet erről közvetett módon feltett kérdésekkel kaphattunk volna.

2. A kérdőíves felmérést kombináltuk az ankéttal és az egyéni beszélgetésekkel. A hallgatói ankétokkal kettős célunk volt. Egyrészt a hallgatók véleménye alapján ellenőriztük a kérdőívek feldolgozása után kapott adatok realitását, másrészt tisztábban akartunk látni azokban a kérdésekben, ahol bizonytalanabbak voltak eddigi ismereteink (pl.: A munkahelyen hogyan reagálnak tanulásukra? — Naponta mennyi időt tudnak fordítani tanulásra? stb.). Emellett tanácsukat is ki akartuk kérni egyes kérdésekben, — pl. a 15—20 éves fiatalokkal való foglalkozással kapcsolatban. Az ankétok eredményesek voltak, javaslatokat adtak a fiatalokkal való foglalkozás módszereire. Korrigálták a kérdőív alapján szerzett ismeretünket ebben a kérdésben: „Hogyan reagálnak a munkahelyen a vezetők a továbbtanulásukra?" Több, előttünk nem ismert negatív jelenséget tártak fel. Az ankétok eredményessége elsősorban a részvevő hallgatóság összetételétől függött. A két ankét közül az első lényegesen színvonalasabb volt, mint a második, mert sokkal több olyan hallgató vett rajta részt, aki nagy élettapasztalattal rendelkezik.

Miután a hallgatók sok olyan problémát is feltártak, amelyek a munkahelyek vezetőségére vonatkoznak, 12 üzem vezetőivel is megbeszélést tartottunk. A munkahelyek kiválasztásának három szempontja volt: 1. Szerepeljen mindenféle munkahely-típus (kis-, közép- és nagyüzem, szövetkezet, vállalat). 2. Ahonnan viszonylag többen tanulnak iskolánkban. 3. Amely üzemekkel hallgatóink pozitív vagy negatív értelemben foglalkoztak. A munkahelyek képviselőivel folytatott megbeszélésen nem a csoportos, hanem az egyéni beszélgetés módszerét alkalmaztuk. Ankéton, más üzemek képviselőinek jelenlétében nem valószínű, hogy olyan nyíltan tárták volna fel a továbbtanulókkal való foglalkozás hibáit, mint az egyéni beszélgetéseken. E beszélgetések igazolták a hallgatók bírálatait, és segítséget nyújtottak abban, hogy az iskola tanári kara jobban együttműködjék a munkahelyek vezetőségével a továbbtanulás támogatása érdekében.

A folyóirat jellege, valamint e tanulmány terjedelme nem tette lehetővé, hogy a vizsgálat valamennyi pedagógiai és kulturális tanulságát elemezzük. Erre pedagógiai folyóiratainkban kívánunk visszatérni.

ИССЛЕДОВАНИЕ УЧЕБНЫХ УСЛОВИЙ В ОДНОЙ ОБЩЕЙ ШКОЛЕ ДЛЯ ТРУДЯЩИХСЯ

Миклош Якаб

В 1961/1962 учебном году в нашей стране 200 тысяч взрослых обучалось в общих и средних школах для трудящихся. Общественные обстоятельства, социальные и культурные условия учащихся оказывают большое влияние на успешность педагогической работы. Настоящая статья посвящена результатам исследования, проведенного в общей школе для трудящихся VII района г. Будапешт. Целью исследования было раскрыть общественные факторы, способствующие или препятствующие успешности обучения взрослых людей.

Методами исследования были: а) анкетное исследование в письменном виде, б) коллективные и индивидуальные беседы с учащимися, в) изучение письменных работ учащихся, г) изучение школьных докуметов.

Исследование проводилось в следующих областях: 1. состав учащихся по профессиям и возрасту, 2. почему они не окончили общую школу (8 классов), 3. почему они желают окончить общую школу (8 классов), 4. условия жизни и среда, имеющие влияние на их учебу (место жительства, жилищные и транспортные условия, семейные условия, заработок, как относятся к их учебе члены семьи, руководители на месте работы и товарищи по работе, их общественная работа), 5. сколько времени они занимаются учебой.

На основании данных исследования автор сделал несколько выводов для дальнейшей педагогической работы.

INVESTIGATION OF THE EDUCATIONAL CONDITIONS AT A WORKERS' PRIMARY SCHOOL

Miklós Jakab

In the school-year 1961/62, 200,000 adults were learning in the workers' primary and secondary schools in Hungary. The social circumstances, social and cultural relations of the students have a great influence on the effectiveness of pedagogical work. The article deals with the results of an investigation carried out at the Workers' Primary School of District VII. in Budapest. The aim of the investigation was to reveal the social factors furthering or hindering the effectiveness of the education of adults.

The methods of the investigation were: *a)* answering questionaires in writing, *b)* conferences and individual conversations, *c)* examination of the papers written by the students, and *d)* of the school documents.

The fields of the investigation were: 1. The composition of the students by their profession and age, 2. What prevented them from finishing the 8 classes of the primary school, 3. Why do they want to finish the 8 classes, 4. Their circumstances of life and surroundings affecting their studies (dwelling-place, travelling and housing conditions, family-conditions, income; the attitude of the members of their family, of the management and of their fellow workers at the working place to their studies; social activities), 5. The time spent with learning.

On the base of this investigation, the author of the article tries to draw some conclusions and lessons as to the further pedagogical work.

A szociológiai kutatásoknál és eredményeik feldolgozásánál alkalmazott módszerek kérdéséhez

D. SLEJŠKA

A marxista értelemben vett szociológiai kutatással kapcsolatos, módszertanilag tisztázatlan kérdések vonatkozhatnak mind az adott szakterületen végzett tulajdonképpeni kutatásnál alkalmazott technika kiválasztására, mind pedig az ilyen technika révén szerzett anyagok feldolgozásának módszerére. A két kérdést együttesen kell megoldani. Mindenekelőtt azonban azzal kell tisztában lennünk, hogy milyen kapcsolat áll fenn a szociológiai kutatás módszertanának e két alkotórésze között.

Ha meg akarjuk állapítani a szakterületen végzett kutatásnak megfelelő technikai módszereket, akkor nem elég nagy vonásokban meghatározni azt a legfontosabb elméleti és gyakorlati tematikát, amelynek kifejtéséhez kutatásunkkal hozzá akarunk járulni. Tegyük fel, hogy olyan felmérést akarunk végezni, amely a szocialista munkaverseny kibontakozásával kapcsolatos társadalmi vonatkozások elméleti magyarázatát hivatott elősegíteni. Ha az ilyen témaválasztás anélkül történik, hogy előzőleg a lehető legnagyobb mértékben tisztáztuk volna, milyen módon fogjuk a kapott anyagot feldolgozni és mire irányul ez a feldolgozás, úgy kidolgozhatunk ugyan egy viszonylag jó kérdőívet, megfogalmazhatunk bizonyos kérdéseket, amelyeket a beszélgetések és az interjúk alkalmával akarunk felvetni, de a munka végeredménye csakis a következő négy eshetőség egyike lehet:

Először az, hogy egyáltalán nem kerül sor a szerzett anyag feldolgozására. Számos kutatóintézeti és főiskolai munkahely szerzett már ilyen, nem eléggé céltudatosan irányított kutatással igen sok értékes tényanyagot, amely azután többnyire nyers, feldolgozatlan állapotban maradt.

További eshetőség az, hogy mindennek ellenére hozzáfogunk az anyag feldolgozásához. Ilyenkor meglehetősen tanácstalanná válik az ember. A feldolgozás nagyrészt a kapott adatok statisztikai számításaira korlátozódik: az egyik vagy a másik szempont szerinti százalékarány kiszámítására a szocialista munkaversenyről kapott adatok teljes összegéhez viszonyítva, bizonyos számszerű korrelációk kimutatására stb. Ez tehát a második eshetőség. Az ilyen feldolgozás természetesen nem juthat tovább empirikus leírásnál.

Ugyanez vonatkozik egyébként a harmadik eshetőségre is. Ez abban áll, hogy jó beszámolót készítünk a szocialista munkaverseny tényleges állásáról az egyik vagy a másik vizsgált üzemben, szövetkezetben, szűkebb, vagy tágabb objektumban. Egy ilyen beszámoló, legyen az bármilyen tökéletes is abból a szempontból, hogy közvetlenül gyakorlatilag felhasználható a munkaverseny szervezésével és kifejlesztésével összefüggő feladatok megoldásában — tudományos jelentőségére nézve csak elsődleges adatfeldolgozást nyújt, amely nem

jut tovább az empirikus vizsgálódásnál. Még arra sem támaszthat igényt, hogy elméleti elemzésnek tekintsék.

Végül a feldolgozás eredménye egy elaborátum lehet, amelyben a kapott anyagot bizonyos elméleti megfontolások illusztrálására szolgáló példák formájában alkalmazzuk. Ezeket a megfontolásokat nem kutatásból vezettük le, ezért kizárólag kísérletnek tekinthetők arra, hogy gyakorlati tapasztalatokat empirikus módon, de csak mint tükörképet fogjunk fel, amint azok sajtóhírekben és egyéb, másodkézből kapott értesülésekben mutatkoznak. Ezzel nem akarjuk az ilyen híreket lebecsülni, de szeretnénk elkerülni azt, hogy ezek a hírek a jelenlegi társadalmi fejlődés kérdéseinek tudományos feldolgozására való törekvésekben önálló szerepet játsszanak: inkább kisegítő anyagnak kell tekintenünk ezeket. A szociológiai kutatás fent említett deduktív-illusztratív feldolgozásánál már nem csupán mennyiségi analízisről van szó. Itt a kutatás bizonyos módon minőségi elméleti elemzéssel kapcsolódik össze. De — éppen egyoldalú deduktív jellege miatt — ez a módszer csak az első, kezdeti lépést jelenti a történelmi materializmus, ill. a tudományos kommunizmus kérdéseinek feldolgozásánál alkalmazott régebbi módszerek leküzdésében, amelyek, mint ismeretes, teljesen mellőzték a konkrét viszonyok szociológiai felmérését. A kutatás során kapott anyag, amelyet illusztratív módon kezelünk, az illusztrált tételeket csak szórványosan helyesbítheti és határozhatja meg pontosabban, mert maga a tárgyalás módja arra kényszerít, hogy az anyagot az adott tételeknek megfelelően válasszuk ki és interpretáljuk. Ezen a módon a mi esetünkben újból és újból igazolhatjuk azt a helyes elvet, hogy a munkaverseny a szocialista gazdasági viszonyok törvényszerű terméke, a szocialista munkásosztály és termelőszövetkezeti parasztság tipikus vonása, a szocializmus és a kommunizmus felépítésének módszere. Ezzel talán hozzájárulunk a szocialista és a kapitalista társadalmi viszonyok közt fennálló alapvető különbség mélyebb megértetéséhez, de semmiképpen sem segítjük elő magának a szocialista munkaversenynek a fejlődésében észlelhető törvényszerűségek megismerését a szocialista társadalom fejlődésének törvényszerűségeivel való összefüggésükben.

Az említett négy eshetőség egyúttal négy szakaszt is jelent, amelyen a szociológiai kutatás során csaknem minden kezdő szükségképpen átrágja magát. Ezek a tapasztalatok emellett azt is megmutatják, hogy az alapvető módszertani nehézségek leküzdése azoknak a tisztázatlan kérdéseknek a megoldásától függ, amelyek a vizsgálati anyag feldolgozása során vetődnek fel. A tudományos szociológiai kutatás célja az, hogy hozzájáruljon általánosabb társadalmi viszonyok fejlődéstörvényeinek megismeréséhez, amelyekben egyrészt a társadalmi élet különböző területeinek (gazdasági, politikai, erkölcsi és más vonatkozásoknak) kölcsönhatásai mutatkoznak meg, másrészt amelyeknek megismerése rendkívül fontos a társadalmi gyakorlat jövőbeni szükségleteinek tisztázása szempontjából. Ha ezt a célt következetesen szem előtt tartjuk, és ennek megfelelően tisztázzuk, hogy milyen módszert alkalmazzunk a kapott anyag feldolgozásánál, úgy magának a felmérésnek a módszerét és a technikáját is sokkal célszerűbben és koncentráltabban alakíthatjuk ki, előre meghatározhatjuk a szükséges adatok fő területét, s ennek rendeljük alá az összes többi adatot, az értesülések megszerzésének módját stb. Ez lehetővé teszi azt is, hogy célszerűbben válasszuk ki a vizsgálat tárgyait objektív tartalmuk és térbeli-időbeli elhelyezésük szempontjából.

Az elv az, hogy elméleti általánosításra csak az olyan feldolgozás törekszik, amely a vizsgált társadalmi viszonyok *minőségi elemzését* tartja elsőren-

dűnek, s ennek rendeli alá a statisztikai, mennyiségi analízist. Csak a minőségi elemzés szintjén kaphat a szociológiai kutatás és eredményeinek feldolgozása mélyebb tudományos jelentőséget. A statisztikai felmérések csupán segédeszközök lehetnek az ilyen folyamatok megragadására. Az ilyen megragadás előfeltétele mindenekelőtt az, hogy a kutatás tárgyául bizonyos, különböző fejlettségi fokon álló társadalmi viszonylatokat tűzzünk ki. Így válik lehetővé a vizsgálat eredményeinek összehasonlítás útján való feldolgozása. A *fejlődés-összehasonlító módszer* alkalmazása a szociológiai kutatásban is megfelel a valóság dialektikus jellegének, amely valóság a megismerés tárgya.

A valóságnak természetesen kimeríthetetlenül sok viszonylata és nézőpontja van, amelyek mindenkor a fejlődés egyik vagy másik fokának felelnek meg. Ha valamennyit egyenlő mértékben vennénk tekintetbe, akkor száz meg száz „fokot" kellene figyelembe vennünk, amelyeknek nagy része egyáltalán nem illeszthető be a fejlődési folyamatba. Eltűnnék a fejlődés mennyiségi és minőségi mozzanatainak megkülönböztetésére szolgáló mérce. Nem lenne kielégítő módszertani fogódzónk ahhoz, hogy irányítsuk a kutatást, amelynek eredményei végül ismét csak esetleges körülmények empirikus leírásában folynának szét. Hogy ezt elkerüljük, úgy kell irányítanunk a kutatást, hogy segítségével bizonyos alapvető típusokat választhassunk ki, amelyek lehetőleg a vizsgált társadalmi viszonylatok különböző fejlettségi szintjeit tükrözzék. Az ilyen *fejlődési típusok* összehasonlítása a megfelelő törvényszerű fejlődési vonal megismerésének első előfeltétele.

Az a kutató, aki csak most kezd szociológiai felmérésekkel kapcsolatos tapasztalatokat gyűjteni, és közben, amint az ma még rendszerint megesik, nem lát maga előtt más marxista kutatók tapasztalataiból adódó példákat, többnyire futólag osztályozza a vizsgált viszonylatokat és határozza meg különféle oldalaikat. Azután egy meghatározott objektumban adatokat gyűjt ezekről a viszonylatokról. Ha nem akar az empirikus leírás vagy a deduktív illusztrálás fokán megállni, igyekszik a fejlődési vonalat megállapítani. Kezdetben azonban ez a törekvés csak utólag, magának a szakterületen végzett felmérésnek befejezése után mutatkozik meg. A fejlődés-összehasonlítási szempont még nem kerül tudatosan, mindjárt a módszertan kidolgozásánál alkalmazásra. Ilyen esetben nem ritka, hogy a kutató a fejlődésről csupán bizonyos részadatokat gyűjt. Másként alakul a helyzet, ha ezen nem éppen jó tapasztalatok alapján megérti, hogy magát a kutatást kell már kezdettől fogva rendszeresen a vizsgált vonatkozások fejlődési vonalára irányítania. Ez pedig annyit jelent, mint úgy irányítani a munkát, hogy a kutatás alapján az adott vonatkozások alapvető fejlődési típusai kipuhatolhatók legyenek.

Minél lényegesebbek a fejlődési viszonyok, amelyeket a szociológiai kutatás és a kutatási eredmények elméleti feldolgozása segítségével tanulmányozunk, annál jelentősebbek lehetnek az adott vizsgálat eredményei. De éppen az ilyen lényeges vonatkozások mindig tartós viszonylatok is. Ezek közül a leglényegesebbek a mi társadalmunkban bontakoznak ki (s ebben az egész cikkben éppen ezeknek a vonatkozásoknak a vizsgálatával akarunk foglalkozni) a teljes kommunista társadalmi-gazdasági fejlődés vagy legalábbis annak első, szocialista szakasza folyamán; ezek nyomban a forradalom győzelme után, a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet idején kezdenek kialakulni. Az ilyen vonatkozások fejlődési vonalának teljes elemzésére irányuló feladat csak több kutató csoport élethossziglan tartó munkája lehet, amelynél a felmérési anyagokon kívül természetesen különböző történelmi anyagokat is

bőségesen felhasználnak. Egyetlen kollektívának egy bizonyos, időben korlátozott kutató munkája nem vállalkozhat arra a feladatra, hogy a vizsgált viszonylatok valamennyi alapvető fejlődési típusát kikutassa. Szükséges azonban, hogy minden alkalommal legalább részben kutassák ezeket, vagyis azokat a típusokat, amelyek egy bizonyos időszakban, amelyben a kutatást végzik, megvannak. Ezek a típusok természetesen összevethetők olyanokkal is, amelyeknek jellege a régebbi irodalomból, történelmi dokumentumokból és a sajtóból általánosítható. Az ilyen összehasonlítás azonban ne legyen olyan mértékű, mint azoké az anyagoké, amelyeket több munkaközösség hosszas fáradozásainak eredményeként nyerünk.

Nem lenne helyes, ha eleve meg akarnánk határozni az adott vonatkozások valamennyi fejlődési típusát, még kevésbé írhatjuk le jellegüket. Hiszen ez a feldolgozott vizsgálati anyag eredménye kell hogy legyen, amelyet az irodalomból és a történelmi dokumentumokból vett anyaggal egészítünk ki. Az eddigi kutatások, főként pedig a gyakorlati tapasztalatok alapján azonban pusztán hipotézisként és a tájékozódás kedvéért eleve megállapíthatunk bizonyos fejlődési típusokat. Feltétlenül szükséges viszont, hogy eleve vagy az első kísérleti vizsgálat után meghatározzuk a *fejlődés-összehasonlítás helyes kritériumait*, amelynek alapján ezentúl a fejlődési típusokat jelölni fogjuk. Az ilyen kritériumok rendszerint a vizsgált viszonylatok bizonyos oldalai vagy bizonyos, azokkal közvetlenül összefüggő szempontok. Itt főként olyan jellegzetes vonatkozásokat kell figyelembe vennünk, amelyek egészen konkrét módon jelennek meg, ugyanakkor azonban végső fokon lehetőleg híven fejezik ki a leglényegesebb, mélyebb társadalmi viszonylatok fejlettségi szintjét. Két okból is kívánatos, hogy a választott kritériumok megfeleljenek ezeknek a követelményeknek. Először azért, mert a fejlettségi szint mutatószámairól, képletesen kifejezve egyfajta szint-mércéről van szó. Másodszor azért, mert ezek a kritériumok közvetlenül a vizsgálati módszerhez tartoznak, egész sor konkrét kérdés meghatározásához szolgálnak alapul, amelyeket beszélgetések és interjúk alkalmával felvetünk s a megfelelő kérdőíveken megfogalmazunk.

A dolgozóknak a gazdasági vezetésben való részvételéről készített felmérésnél eleve egész sor kritériumot állítottunk fel, amelyek a részvétel fokozásához vezető törvényszerű folyamat fejlettségi szintjét voltak hivatva megmutatni. Az alkalmazott módszer konkrét bemutatása céljából viszonylag részletesen soroljuk fel ezeket a kritériumokat:

1. A termelési értekezletek programpontjainak jellege (technikai, szervezési, gazdasági kérdések, a munkacsoportokban fennálló viszonyokról tájékoztató kérdések, mennyiségi viszonyok, a szűkebb értelemben vett munkahellyel, részleggel, műhellyel kapcsolatos kérdések, összüzemi kérdések és ismét az adatok korrelációi stb.), a termelési értekezletek megszervezése (rendszeresség, a szakszervezetek vagy a gazdasági vezetés szervezési kezdeményezése).

2. A munkások mint közvetlen termelők aktivitása a termelési értekezleteken, a műszaki-gazdasági tanácsokban és konferenciákon, a terv előkészítésére és teljesítésére alakított aktívákban stb. (számszerű részvétel, hozzászólások száma, minősége, hatóereje).

3. A pártszervezet ellenőrzési jogának reális hatóereje a gazdasági vezetés fölött (ennek a jognak a gyakorlása a gazdasági vezetés napi életében; milyen mértékben ellenőrzi a pártszervezet a gazdasági vezetők munkáját).

4. A szakszervezetek működése (a plenáris és a bizottsági ülések gyakorisága és rendszeressége, milyen mértékben vitatnak meg termelési és gazdasági

kérdéseket a tárgyalások során, a szakszervezeti aktíva nagysága, milyen mértékben kapcsolják be a szakszervezetek a dolgozó tömegeket a tervkérdések, kollektív szerződések, teljes elemzések megtárgyalásába stb.).

5. A szocialista munkaverseny hatásfoka a dolgozóknak a gazdasági vezetésben való részvételére (különösen a gazdaságosság, a folyamatos ellátás és áruforgalom, a gazdasági vezetés nem kielégítő rugalmasságának bírálata szempontjából).

6. Az újító és feltaláló mozgalom hatása a dolgozóknak a műszaki fejlesztésben való részvételére.

7. A szocialista munkabrigád mozgalom hatása a dolgozóknak a gazdasági vezetésben való fokozott részvételére. (A termelési-gazdasági kötelezettségek jellege a vezetésre gyakorolt hatásuk szempontjából, e kötelezettségek teljesítésének módja, a gazdasági vezetéssel szemben támasztott követelmények, a gazdasági funkcionáriusok viszonya a versenyben álló kollektívákhoz).

8. A dolgozók részvételének foka a bérpolitikában (részvétel a teljesítmény-normák megalkotásában, a bérrendszer nemrégiben történt megváltoztatása során kifejtett tevékenység, a szakszervezeti bérbizottságok munkaszínvonala),

9. A kritika és az önkritika színvonala a dolgozók aktív gazdasági és politikai tevékenységében (a bíráló megjegyzések mértéke és az, hogy mennyiben irányulnak közvetlenül meghatározott személyre, az ilyen megjegyzésekre való reagálás és elintézésük módja a vezető gazdasági funkcionáriusok, a szakszervezet és a pártszervezet részéről, mennyire elégíti ki a dolgozókat az ilyen felszólalások elintézésének módja),

Valamennyi fent említett kritérium a fejlettségi színvonal mutatója a dolgozóknak valamely vállalat gazdasági vezetésében való részvételével kapcsolatban. Igazi jelentőségük csak akkor lesz, ha több vállalatot (pl. üzemet) vizsgálunk meg vagy pedig ha az egy vizsgált üzemet differenciált módon kezeljük, ha belső alcsoportjait (üzemeket, részlegeket, munkacsoportokat vagy közvetlenül az egyes dolgozók tevékenységét és állásfoglalását) egymástól elkülönítve tanulmányozzuk. Csak ebben az esetben lehet olyan összehasonlítást végezni, amely a fejlődési típusok megállapításához vezet.

Nem állítjuk, hogy a fentebb megfogalmazott kritériumokat eszményi módon fejtettük ki. Első kísérletről volt szó, a továbbiakban bizonyára tökéletesebbek lesznek. Az idézett kritériumok nyilvánvaló előnye azonban az, hogy szorosan kapcsolódnak egymáshoz, és így osztatlan egészet alkotnak. Egyik kritérium a másikba megy át. A munkások felszólalásainak hatóereje a termelési értekezleteken (második kritérium) a programpontok jellegéből (első kritérium) következik. Másrészt a hozzászólások hatóerejéhez kapcsolódik az a kritérium, amely a felszólalások elintézési módját kíséri figyelemmel. A szakszervezetek működése nemcsak a negyedik kritériumra tartozik, hanem a többiek egész sorára is. A kilencedik kritérium valójában belülről áthatja az összes többit. Ezért az egyes kritériumok erősen keresztezik és átfedik egymást. Ez egyáltalán nem baj, sőt ellenkezőleg. Ez azt igazolja, hogy itt egy és ugyanannak a komplex kritériumnak különböző oldalairól van szó. Az ilyen esetben a végleges feldolgozás sokkal közelebb juthat a társadalmi folyamat törvényszerű magvához, mint ha elszigetelt, egymástól távol álló kritériumokra támaszkodnék.

Egy ilyen sokoldalú, összetett társadalmi viszonylat vizsgálatánál, mint amilyen a dolgozók részvétele a gazdasági vezetésben, nemcsak lehetsé-

ges, hanem egyenesen szükséges is, hogy a fejlődésösszehasonlítás kifejezetten komplex jelleget mutasson. Ugyanakkor természetes, hogy az ilyen kritérium a vizsgált objektum fejlettségi szintjét és fejlődési különbségeit nem mutatja meg egyértelműen minden oldaláról. Egyes részkritériumok az adott objektumnak egy magasabb, mások egy alacsonyabb fejlettségi szintjére utalnak. Egyesek az összehasonlítás során inkább az egyik vizsgált objektum magasabb színvonaláról, mások viszont egy másik objektum magasabb fejlettségi szintjéről tanúskodnak. Ez egyébként várható is, ha olyan társadalmi viszonylatokról van szó, amelyek a szocializmus nem antagonisztikus ellentmondásaira épülnek és egy új minőség elemeinek fokozatos növekedésével megoldódnak. Bizonyos vonatkozásban az adott objektum viszonyai között az új minőséggel rendelkező elemek gyorsabban keletkezhetnek és növekedhetnek, más vonatkozásban viszont lassabban. Ezért egy bizonyos oldal fejlettebb, egy másik viszont kevésbé fejlett lehet. Amikor, például, a nehézipar különböző ágaihoz tartozó két üzemben összehasonlítottuk a dolgozók részvételét a vezetésben, megállapítottuk, hogy az egyik üzemben az elhangzott felszólalások mennyiségileg is, minőségileg is a munkások nagyobb aktivitását mutatják a termelési értekezleteken, a másik üzemben viszont a munkások aktivitása a szakszervezeti munka más formáival kapcsolatban magasabb. Ez arra mutat, hogy az adott vonatkozások fejlődési vonalán az egyik vagy a másik objektum helyzetéről levont következtetések csak olyan szintetikus szemlélet alapján lehetségesek, amely a komplex kritériumok lényegét ragadja meg. Az említett esetben kiderült, hogy a legfontosabb az volt, hogy alacsonyabb színvonalú termelési értekezleteket tartó üzemek dolgozói képesek voltak a szakszervezeti munka más formáinak felhasználásával sokkal intenzívebben részt venni az összüzemi jellegű gazdasági kérdések megoldásában. Az adott fejlődési szakaszban ez döntő szerepet játszott.

Az említett egyenlőtlenségek egy bizonyos vonatkozás különböző viszonylatainak fejlettségi szintjével kapcsolatban arról is bizonyságot tesznek, hogy a szocializmus társadalmi valóságában fejlődési típusok tiszta formában nem léteznek. A haladó folyamat egészének hátterében a társadalmi vonatkozások bizonyos viszonylatainak visszafejlődése, más viszonylatok fejlődésével szemben bizonyos fokú elmaradása, esetleg átmeneti visszaesése következhet be. Ezért olyan objektumoknál, amelyek lényegében bizonyos fejlődési típust mutatnak, bizonyos vonatkozásban kevésbé fejlett típusok csökevényei maradnak fenn, míg más viszonylataik már a magasabb fokú fejlődési típusokba való átnövés küszöbén állhatnak.

Ez a körülmény csupán azt mutatja, hogy a fejlődés — még szocialista társadalmi viszonylatok esetében is — nem egyenes vonalú. Az egyes fejlődési típusok, amelyek a kérdéses viszonylatok egyik vagy másik fejlettségi szintjét fejezik ki, mindig bizonyos dialektikus ellentmondások eredményét jelentik, és maguk is olyan ellentmondások hordozói, amelyek mint a fejlődés mozgató erői, törvényszerűen keletkeznek egy magasabb szinten. Ilyenkor mind általánosabb, tartósabb ellentmondások, mind sajátos a későbbi fejlődés folyamán leküzdött ellentmondások mutatkoznak, amelyek rendszerint konkrétak és a tartós ellentmondások specifikus formái. A fejlődési típusok jellemző kritériumainak kiválasztásánál ügyelni kell arra, hogy az ilyen ellentmondásokat a kutatás segítségével nagymértékben tisztázzuk. Világosan látható, milyen nagy jelentősége van ennek a dolgozóknak a gazdasági vezetésben való részvétele fokozásával kapcsolatos törvényszerűségek tanulmá-

nyozásában is. Ugyanez áll a szocialista munkaverseny fejlődésének tanulmányozására is. A fenti kritériumok felállításánál tekintettel voltunk erre, bár esetleg további javítások is szóba jöhetnek. A legvilágosabban a harmadik és a kilencedik kritériumnál jut ez kifejezésre.

Ugyanakkor persze bajosan tételezhető fel, hogy egy bizonyos objektum vizsgálatánál az egy tartós ellentmondás egyetlen fejlődési formájaként lép fel. Ilyesmi csak akkor lenne lehetséges, ha valamiféle statikus objektumról lenne szó, amely a valóságban nem létezhet. Minden tárgyat csakis fejlődési folyamatában ragadhatunk meg. A szocialista társadalmi viszonylatok fejlődése mindig bizonyos fejlődési ellentmondások megoldását s ezzel együtt újabb ellentmondások keletkezését jelenti. A társadalmi viszonylatok bármely irányban történő vizsgálatánál az ellentmondásoknak legalább két fő csoportjával találkozunk. Ezek a valóságban minden lehetséges módon áthatják egymást s még egy sor további ellentmondással bonyolódnak, amelyek egyrészt azzal kapcsolatosak, hogy az objektum egyes részei nem egészen egyenletesen érik el az adott szintet s így egymással ellentmondásba kerülnek, másrészt pedig olyan ellentmondásokból származnak, amelyek egyéb, vizsgálatunk tárgyával közvetlen kapcsolatban nem álló társadalmi viszonylatok hatásával függnek össze. Fontos azonban, hogy mindig megtaláljuk a fő ellentmondást, amely az adott típus fejlődésével megoldódik, és a másik fő ellentmondást, amely az előbbihez kapcsolódik, és közben az adott típus fejlődésével együtt növekszik, ami természetesen megteremti jövőbeni megoldásának előfeltételeit. Csak így lehet olyan eredményeket elérni, amelyek hozzájárulhatnak a fejlődési vonal megismeréséhez, hogy az később kiindulópontul szolgálhasson a társadalmi fejlődés mély törvényszerűségeinek megismerése számára.

A fejlődési típusok megállapítására szolgáló helyes kritériumok kiválasztásával szoros kapcsolatban felmerül az ilyen fejlődési típusokat képviselő objektumok kiválasztásának kérdése is. Ez a választás nem fakadhat abból a törekvésből, hogy olyan objektumokat találjunk, amelyeken pusztán egy előre kiválasztott fejlődési séma vagy éppenséggel egy speciálisan „szándékolt" fejlődési szint demonstrálható. Az ilyen módon kiválasztott vizsgálati objektumok rendszerint nem az általános érvényű tényleges helyzetet mutatják, nem tipikusak. Az eredmény ilyenkor csupán egy eszményített valóság lehet, és ilyen körülmények között a fejlődés mindenfajta összehasonlítása lehetetlen. A legjobb esetben azt lehet „megismerni", ami a törvényszerű lényeget tekintve már előzőleg is ismeretes volt.

A szociológiai kutatás némely tárgya tömegjellegű, mások ismét egyénibb jellegűek. Az előbbi esetben nagy kollektívák kapcsolatairól van szó üzemekben, településeken, társadalmi szervezetekben stb. Az utóbbi eset kisebb kollektívák — mint pl. munkatársak, család, lakókollektívák, társadalmi szervezetek egyes alapszervei — keretében fennálló kapcsolatokra vonatkozik, két személy közötti különös kapcsolatokkal vagy egyes emberek magatartásával foglalkozik. Az első típusú objektumokban végzett kutatásnál rendszerint átfogó tárgyi anyag kerül vizsgálatra írásos beszámolók, jegyzőkönyvek és dokumentumok formájában, megfigyeléseket végeznek az üléseken való részvételről stb. Itt a szociológiai kutatás módszere szorosan összekapcsolódik a gazdasági kutatás módszerével. Szükségesek ehhez beszélgetések és interjúk is; természetesen az interjúk vannak túlsúlyban, amelyek tartalmilag az említett további viszonylatok megismerésére irányulnak. Ezzel szemben a második típusú objektumokról végzett kutatásnál inkább a beszélgetések kerülnek

túlsúlyba, amelyek tartalmukat tekintve a felvilágosítást adó egyén közvetlen életkörülményeinek és felfogásának megismerését célozzák. Itt a szociológiai kutatás módszere szorosan összekapcsolódik a lélektani kutatás módszerével.

Hogyan kell kiválasztani a reprezentatív objektumokat oly módon, hogy azok a lehető legnagyobb mértékben a társadalmi viszonylatok valóságos, nem pedig kigondolt, a priori feltételezett típusainak feleljenek meg? A választás szándékos vagy véletlen (szúrópróba) lehet. A szándékos kiválasztás mindig helyes, ha nagyobb objektumokról (ipari üzemek, községek stb.) van szó, de itt is csak azzal a feltétellel, hogy már eleve jó helyzetismerettel rendelkezünk és hogy a kiválasztott objektumok megfelelő módon valamennyi fejlődési fokot vagy legalábbis az alapvetőket magukban foglalják. A szándékos kiválasztás tehát minősített és lehetőleg objektív legyen. Az olyan szándék, amely csupán a helyi közfunkcionáriusokkal való tanácskozáson alapul, helytelen (pl. ha bizonyos körökben található tipikus közösségek kiválasztásáról van szó). Ezek a funkcionáriusok jól ismerik ugyan a valóságos helyi viszonyokat, de, természetesen, olyan objektumokra hívják fel a figyelmet, amelyek valamilyen módon kitűnnek a többi közül. Az ilyen javaslatokat is figyelembe kell venni, de ugyanakkor más szempontokkal is össze kell vetni, hogy az objektumok között ne csak azok szerepeljenek, amelyekben a viszonyok már a viszonylag legmagasabb fejlettségi fokot érték el.

Sok esetben előnyös, ha az objektumok kiválasztásánál nem az elért fejlettségi szintekből, hanem más komoly kritériumokból indulunk ki, pl. abból, hogy különböző gazdasági ágak, különböző földrajzi területek stb. legyenek képviselve bennük.

Ha egyedi objektumokról van szó, tehát egyes adatszolgáltatókkal beszélgetünk egy bizonyos tágabb objektumon belül, és nincs módunkban az adott objektum valamenyi tagjával beszélgetést folytatni, akkor előnyösebb szúrópróbákat végezni, például a foglalkoztatottak ábécé-rendű kartotékjából kiválasztott minden tizedik dolgozóval beszélgetni. A végső kiválasztás a dolgozók valamennyi kategóriáját egyenletesen fogja képviselni, s így kizárunk minden olyan torzítást, amelyhez egy szándékos kiválasztás vezetne.

Eddig még csak az egyik fent említett munkamódszerrel végeztünk vizsgálatokat. Olykor csak tömegobjektumokban végzett szociográfiai kutatásról van szó objektív dokumentumok tanulmányozása alapján, más esetekben pedig csupán egyéni állásfoglalások felméréséről egyéni beszélgetések segítségével. Mindkét esetben nagyon nehéz az objektív feltételek és a szubjektív tényezők kölcsönhatásának dialektikáját, a szubjektív tényezőknek az adott objektív feltételek átalakítási folyamatában játszott szerepét megragadni. Ezért az ilyenféle kutatás, legyen az akár az előbbi, akár az utóbbi típus, aligha léphet túl a többé-kevésbé felületes empirizmus színvonalán, amely az egyik esetben objektivisztikus, a másikban szubjektivisztikus irányba tolódik. Mélyebben hatolhat a társadalmi fejlődési hatóerői irányába az olyan kutatás, amely a fenti két módszeres eljárást egyesíti és egymással szoros egységben tanulmányozza az objektumok mindkét fajtáját. Ez az objektív viszonyoknak is jobban megfelel, amelyeken belül a tömegobjektumok és az egyedibb objektumok, természetesen, nem választhatók el egymástól. Az egyedibb objektumok a tömegobjektumok differenciálásának egyik formáját képviselik, és mindig ebben a minőségükben vizsgálandók. Ezért keltenek bizalmatlanságot a közvéleménykutatás olyan módszerei, amelyekben a kérdezett egyének úgyszólván azon közösségektől és más tömegobjektumoktól elvonatkoztatva

lépnek fel, amelyekben állandóan élnek. De ugyancsak hibásak az olyan módszerek, amelyeknél a tömegobjektum személytelenül, alkotórészei — az egyének vagy kis csoportok — tevékenységének vagy állásfoglalásának figyelembevétele nélkül kerül vizsgálatra. A legjobb eredményeket e kétféle objektumra való szintetikus irányulással érhetjük el. Ilyen esetben a szociológiai kutatás a gazdasági, valamint a lélektani felmérés módszereivel párosulhat. A kutató csoportok megszervezésének szempontjából rendkívül előnyös, ha bennük nem csak olyan munkatársak vesznek részt, akik előzetes filozófiai kiképzés alapján foglalkoznak szociológiai kutatással, hanem gazdasági, illetőleg lélektani előképzettséggel rendelkező munkatársak is.

Fejlődés-összehasonlítás három fő kiválasztási eljárással valósítható meg. Először különböző analóg, tehát összehasonlító objektum összevetésével, amelyeket hozzávetőleg ugyanabban az időszakban vizsgálunk meg. Az ilyen módszer esetében az objektumoknak a fejlődési folyamatba való besorolásánál a szubjektív értékelés veszélye lép fel, ezért az értékelés kritériumait különös gonddal kell mérlegelni és alkalmazni. Ezzel az eljárással nem is lehet az adott objektumokon belül nagyon széles körű társadalmi kapcsolatokat vizsgálni. Jobb eredményeket érhetünk el ezeknek a viszonylatoknak egy bizonyos irányba való koncentrálásával. Így például, a dolgozóknak a gazdasági vezetésben való részvételét 1958—1961-ben egymásután két állami gazdaságban, egy bányában és két gépgyárban tanulmányoztuk. E vizsgálat eredményeinek feldolgozásánál figyelembe vettük az összes fentemlített kritériumokat, de különösen a dolgozók részvételének szervezettségét a vállalat vezetésében, a termelési értekezletek színvonalát és a szakszervezeti élet más szempontjait, főként a közvetlen termelők aktivitására és az alulról jövő kritika és önkritika tartalmára vonatkozólag. Figyelmet fordítottunk arra is, hogy — a dolgozóknak a vezető munkában való részvétele érdekében — a kisebb munkaközösség, a szűkebb munkahely problémái milyen mértékben kapcsolódtak a műhely, a részleg, az egész gyár vagy üzem, illetve az adott termelési ág vagy általában a népgazdaság összállami vezetésének kérdéseihez. Ezeket az adatokat szembeállítottuk más fontos körülményekkel, mint pl. a munkaközösség megszilárdításával, a dolgozók származásával (osztály), a munkahely állandóságával és másokkal. A csekély előzetes módszeres tapasztalatok miatt ezek a kritériumok csak fokozatosan tisztázódtak a tulajdonképpeni kutatás során.

Az, hogy itt különböző termelési ágak üzemeiről volt szó, egyáltalán nem ártott a kitűzött tematika tanulmányozásának. A dolgozók részvételének fokozása a vezetésben — társadalmi ügy. A különböző termelési jelleggel bíró üzemek gazdasági alapja, s ebből kifolyólag, egyéb társadalmi viszonylatai is, típusukat tekintve, megegyeznek egymással, a szocialista társadalmi tulajdonra épülnek. Ezért a dolgozók részvételének fokozása a vezetésben minden körülmények között a szocialista társadalmi kapcsolatok törvényszerű kialakulásából indul ki. A különböző termelési jelleggel bíró üzemek helyzetének összehasonlítása inkább előnyösnek bizonyult. Éppen ezeket az üzemeket sikerült egyszerűbben besorolni a fejlődés vonalába, s ilyen módon megfigyelhettük, hogy az egyik vagy a másik feltétel különbözőképpen befolyásolja a dolgozók vezetésben való részvételének fejlettségi fokát. A különböző üzemek dolgozóinál megállapított eltérő részvételi színvonal lehetővé tette néhány fő fokozat felállítását.

Az első fokozat, amelyet egy állami gazdaság képviselt, előkészítő jellegű volt. A szocialista kapcsolatok a munkaközösségen belül és a vezetésen való

részvétel még csak kialakulófélben voltak, mert a gazdaságot mindössze két évvel a vizsgálat előtt alapították. A dolgozók részvétele a gazdaság vezetésében viszonylag lassan jutott túl az előkészítés fokán, mert nem volt állandó munkásállomány. A munkások különböző vidékekről jöttek oda, és túlnyomórészt kispolgári vagy félproletár származásúak voltak.

A második fokozatnál, amelyet lényegében a második vizsgált állami gazdaságban értek el, a szocialista munkaközösségek már kialakultak, mert a gazdaságot mindjárt a háború befejezése után alapították. Itt volt állandó munkásgárda, amely már hosszabb idő óta befolyásolta a gazdasági vezetést. Részvételük azonban nem volt még egészen rendszeres, inkább alkalmi javaslatokban jutott kifejezésre, kritikát többnyire szűk körben gyakoroltak, az összalkalmazotti gyűléseken már kevésbé. A kritikai javaslatok és megjegyzések elintézésének ellenőrzését sem tudták szervezetileg jól biztosítani.

A harmadik fokon, amely a vizsgált bányára volt jellemző, a dolgozók részvétele a vezetésben már szisztematikus volt, rendszeresen tartott termelési értekezleteken és más szervezeti formák segítségével is megvalósult. A termelési értekezletek itt az üzemtől és a gazdasági viszonylatoktól elválaszthatatlan szervvé váltak. A megjegyzések és javaslatok megvalósítását rendszeresen ellenőrizték. Itt a dolgozók részvétele a vezetésben főként a saját munkahely feladataira és nehézségeire irányult, kevésbé az egész üzem feladataira és nehézségeire. Ezzel függött össze a főleg technikai problémákra való beállítottság is. A figyelem középpontjában az adott munkahely normái és bérei álltak. Ezeket a problémákat kevéssé vagy egyáltalán nem kapcsolták össze az egész üzem pénzgazdálkodásával. A dolgozók részvétele a vezetésben még nem jutott el az egyes munkahelyekről származó javaslatok rendszeres, az egész üzemet érintő összefoglalásig.

A gépgyárakban elért negyedik fokozatra az volt a jellemző, hogy a dolgozóknak a vezetésben való részvételénél az egyes munkahelyek problémái szervesen összekapcsolódtak az üzemi problémákkal. Az összüzemi kérdésekkel, az egyes munkahelyekről származó javaslatok összeállításával és az elintézés ellenőrzésével itt a dolgozóknak a vezetésben való részvételére alakított külön szerv foglalkozott, amely szervesen összefogta a munkahelyek termelési értekezleteit.

Mindenesetre kiderült, hogy az említett fejlettségi fokok nem elszigeteltek egymástól. Minden megvizsgált üzemben a többi fokozat mozzanatai is megmutatkoztak. Kétségtelenül egy bizonyos fokozat állott előtérben, és ez döntötte el a fejlődési vonalba való besorolást. Egyébként azonban, főként a bányában, bőségesen alakultak ki fokozatosan olyan elemek, amelyek már a negyedik fokozatot jellemzik. Egész sor olyan mozzanat akadt itt, amely a munkahely érdekét az egész üzem termelési eredményeit célzó érdekkekel kapcsolta össze, s ezzel előkészítette a talajt ahhoz, hogy a dolgozók a vezetésben való részvétel szempontjából túljussanak a harmadik fokozaton. Az összüzemi mozzanat valamennyi fejlettségi fokon megvan, nyomban az állami vállalattá való átalakulás után. Ilyen mozzanatot jelentenek pl. a kollektív szerződések, amelyekért a szakszervezeti üzemi bizottságok vállalják a teljes felelősséget és amelyek révén a munkáskollektíva befolyást gyakorol az üzem vezetésére.

Fejlődés-összehasonlítás nemcsak különböző objektumok vizsgálata során lehetséges, hanem egyetlen objektum esetén is, amelyet hosszú időn át és különböző fejlődési szakaszokon keresztül figyelemmel kísérünk. Olyan viszonylatokról van itt szó, amelyek nem térben, hanem időben mennek végbe.

Az ilyen eljárásnál növekszik annak a követelménynek a jelentősége, hogy az objektum legyen tipikus, mert magukat a tipikus vonásokat nem szűrhetjük le más objektumokkal való általánosító összehasonlítás segítségével. Másrészt az adott esetben csökken a szubjektív hozzáállás veszélye az összehasonlítás kritériumainak felállításánál és alkalmazásánál. Ugyanazon objektumoknak különböző fejlődési szakaszokban való tanulmányozásánál ugyanis nagyobb biztonsággal figyelhetjük meg, hogyan alakulnak ki kevésbé fejlett társadalmi kapcsolatokból fejlettebbek. Egy és ugyanannak az objektumnak a fejlődésében mindenesetre előfordulnak átmeneti visszaesések is, de ezek a szocialista társadalmi kapcsolatok egész haladó irányú fejlődésének hátterében egy objektum keretében is viszonylag könnyen felismerhetők. Rendelkezésre állnak olyan szemléltető mércék, mint pl. a munkatermelékenység vagy a terv más minőségi paraméterei növekedésének csökkenő vagy lassuló tendenciája. Az egyes regresszív jelenségek felismerése, végső soron, hozzájárul az objektív fejlődési kritériumok pontosabb meghatározásához.

Végül egy bizonyos fejlődési vonalat egyetlen objektum egyetlen fejlődési szakaszában is figyelemmel kísérhetünk. Persze ez nem lehet akármilyen tetszés szerinti időszak. Ez csak némely esetben lehetséges, mégpedig akkor, amikor az adott üzem, a kollektíva vagy más objektum éppen minőségi változáson, a fejlődésben tett ugráson megy keresztül. Nem ritka az olyan eset, hogy egy ipari üzem, amely néhány évig visszamaradt a fejlődésben, stagnált, vagy minőségileg csak lassan fejlődött, és nem a társadalmi kívánalmaknak, sem a tervfeladatoknak nem tett eleget, viszonylag rövid idő alatt behozza lemaradását, gyorsan megtalálja és kihasználja az addig rejtett fejlődési tartalékokat és a tervteljesítésben az élvonalba kerül. Az ilyen eredményhez vezető valamennyi folyamat beható elemzése lehetővé teszi, hogy a szocialista társadalmi viszonylatok fejlődésének hatóerőit nagyon alaposan, szemléletes formában tanulmányozzuk. Az ilyen folyamatoknál ugyanis felszínre kerül az adott hatóerők mélyen elrejtett állandó hatása, kézzelfoghatóvá és a szociológiai kutatás módszerei számára viszonylag közvetlen formában hozzáférhetővé válik.

Ez a felismerés azokból a tapasztalatokból ered, amelyeket 1958-ban a dolgozók részvételének vizsgálatánál szereztünk egy ostravai bánya vezetésével kapcsolatban. A fordulattal és a gazdasági vezető káderekneк a fordulatot megelőző kicserélésével kapcsolatos tényleges és statisztikai adatok elemzése után módunkban volt elemezni a technikában, a tervben és a szervezésben bekövetkezett változások kérdéseit, a munkaerő stabilizálásért folytatott harc jelentőségét az említett fordulat érdekében, az anyagi érdekeltség, a szocialista munkaverseny és a dolgozók vezetésben való részvétele lényeges fokozásának kérdéseit. Amikor összehasonlítottuk mindezen kérdések jelentőségének nagyságát az üzemi munka minőségi változása szempontjából, egyúttal kölcsönhatásukat is megállapítottuk. Az első ösztönzés fő tényezője a bánya új vezetősége és az általa bevezetett jobb üzemszervezés volt. Ez a tényező önmagában, persze, még nem képezte az egész átalakulás alapvető erejét. Ez az erő a munkaverseny volt és a dolgozók fokozott részvétele a vezetésben. Az új vezetés tevékenységének alapvető funkciója abban állt, hogy el tudta hárítani az akadályokat ezen alapvető erő fejlődésének útjából. Így egyetlen tömegobjektum egyszeri felmérésénél figyelemmel kísérhettük a minőségi változások dialektikájának bizonyos oldalait a szocialista társadalmi kapcsolatok fejlődésében, valamint — ezzel összefüggésben — a néptömegek új történelmi feladatának néhány jellemvonását is. Ennek a vizsgálatnak az eredményeiből, amelyeket

szembeállítottunk a szocialista gazdasági fejlődés történelmi változásainak elemzésével, bizonyos elméleti következtetésekeit is levonhattunk azoknak a kölcsönös összefüggéseknek a dialektikus kialakulására vonatkozólag, amelyek a szocializmusban meglevő központi vezetés és a dolgozók alulról jövő kezdeményezése, ill. a gazdasági koncentráció és a szocialista kollektivitás között fennállnak.

Előfordul, hogy egy üzem, amely haladó irányú, fordulattal járó átalakulásának időszakában szociológiai vizsgálat tárgya volt, ismét nehéz helyzetbe kerül, elmarad, egyáltalán nem vagy csak nehezen és viharos körülmények között teljesíti a tervet. Vajon ez a körülmény utólag érvénytelenné teszi a vizsgálat eredményeit? Ilyen érvényvesztés csak akkor következhetnék be, ha az üzem újabb elmaradása érvénytelenné tenné az előzőkben elemzett objektív minőségi változás eredményeit. A gyakorlatban ez lehetetlen. Az újabb elmaradás azon a magasabb általános fejlettségi szinten következik be, amelyet az előző minőségi ugrással értek el. Csak egészen kivételes esetekben van ez másként. Azonkívül az ilyen minőségi változás minden érdekeltnek szemléltetően mutatja meg, mire képes a dolgozók kezdeményezése a szocializmusban: fokozza kollektív érzésüket, öntudatukat és osztálytudatukat. Ezeknek az eredményeknek tehát állandó fejlődési értékük van. Ezért nem válhatnak az ilyen minőségi átalakulás kutatási eredményei érvénytelenné, bárhogy alakuljon is a vizsgált objektum további fejlődése.

A szociológiai kutatás eredményeinek a fejlődés összehasonlítása szempontjából végzett feldolgozása tehát akkor lehetséges, ha vagy több összehasonlítható objektumot vizsgálunk, amelyek egy időben különböző fejlettségi fokon állnak, vagy ha egy objektumot fejlődésének különböző szakaszaiban ismételten tanulmányozunk, s végül, ha egy objektumot egyetlen, de fordulatot jelentő fejlődési szakaszában elemzünk. Hosszabb időre tervezett kutatási feladatnál, amely egy mélyebb elméleti probléma magyarázatát célozza, a leghelyesebb a három eljárást egyesíteni: néhány különböző s fejlődésük szempontjából egymással összehasonlítható objektumot tanulmányozni; lehetőleg legalább az egyik ilyen objektum fejlődésében egy minőségi ugrást elemezni, s közben bizonyos számú, különösen jelentős objektumot ismételten megvizsgálni. Ezen a módon maximálisan sok fejlődési típust ragadhatunk meg mindazokkal a vonatkozásokkal egyetemben, amelyek az egyik típusból a másikba való átmenetet alkotják. Még tökéletesebb lesz a kutatás módszeres komplexitása, ha az egyetemes vonatkozásokkal való foglalkozást az egyes dolgozók kapcsolataival kombináljuk.

Amikor a dolgozók társadalmi kapcsolatairól mint a marxista szociológiai kutatás tárgyáról beszélünk, ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy magukat az embereket, akik a szocialista társadalomban dogoznak és ilyen kölcsönös kapcsolatokba lépnek egymással, puszta vizsgálati tárgynak tekintjük. Ellenkezőleg, a dolgozók az ilyen kutatásnál munkatársaink, segítőink a társadalmi törvényszerűségek helyes megvilágításához vezető úton. Ez megfelel egyrészt a kutatás marxista módszerének, másrészt a néptömegek valóságos szerepének a szocializmusban.

Ez a kutatási módszer és technika szempontjából egész sor következménnyel jár. Véleményünk szerint nem lehet a marxista kutatás alapvető technikája a kérdőívek gépies kitöltése, amelyeknek adatait azután ismét csak gépiesen számsorokba és táblázatokba illesztjük be. Még kevésbé alkalmasak az olyan kérdőívek, amelyekben csak előírt válaszokat kell aláhúzni. Az ilyen

kérdőívek mechanikus kitöltésénél a megkérdezett egyén sokszor nem is tudja pontosan, hogy milyen céllal folyik a kutató munka, és mi az értelme. Ráadásul a kérdőívek egyoldalú alkalmazásánál az is megmutatkozik, hogy a valóság túlságosan gazdag és sokoldalú ahhoz, semhogy egy ilyen kérdőívbe beszorítható lenne. A kép, amelyet kapunk, szükségszerűen sematikus lesz, hiszen nem hatolhat a lényeges társadalmi viszonylatok mélyére. A marxista szociológiai kutatás alapvető technikája a kérdezés vagy a barátságos beszélgetés, amelyet gondosan előkészített kérdéskomplexum, speciális kérdőív alapján folytatunk. A beszélgetés tényszerűen és nem formálisan támaszkodik az előkészített kérdésekre. A megkérdezett egyén előtt teljes egészében és az igazságnak megfelelően ismertetjük a felmérés célját, lehetővé tesszük számára, hogy a kutatással kapcsolatos valamennyi kérdésre vonatkozólag kifejezhesse saját álláspontját, s azokat a közléseit is gondosan feljegyezzük, amelyek az előzetesen megfogalmazott kérdések kereteit meghaladják. Ilyenkor rendszerint bebizonyosodik, hogy ezek a közlések a végső feldolgozás szempontjából fontosabbak, mint az előkészített kérdésekre adott válaszok. Ugyanis éppen ezek a közlések tárhatnak fel olyan új, fontos vonatkozásokat, amelyekre előzetesen nem számítottunk, és amelyeknek ismerete nagymértékben hozzájárulhat a felmérés új eredményeihez.

A kérdőívek kitöltése, beleértve előre elkészített válaszok aláhúzását, csak akkor járhat haszonnal, ha segédtechnikának tekintjük, amely egyéb úton, főként barátságos beszélgetések során szerzett adatok kisebb-nagyobb mennyiségi kiegészítésére szolgál.

A kutatási technika ilyen felfogásával szemben sokan azt hozzák fel, hogy ez nagyon megnehezíti a kapott anyag feldolgozását. Míg a kérdőívek feldolgozásánál, főként az olyanokénál, amelyeken a lehetséges válaszok is rajta vannak, az egyes adatok viszonylag könnyen osztályozhatók, összehasonlíthatók és statisztikailag könnyen besorolhatók, a beszélgetések során készített feljegyzések feldolgozásánál az anyag áttekinthetetlennek és nehezen összehasonlíthatónak tűnik. A kérdőívek feldolgozása első pillantásra mindig hatásosnak látszik, és kívülről egyszerűnek tűnő módszerével sokszor még komoly tudományos dolgozókat is lelkesít, főként olyanokat, akik, más, bár szociológiai jellegű kérdésekkel foglalkoznak ugyan, de az adott vizsgálat lényegét kevéssé ismerik. Viszont minden olyan kutató, aki hosszabb ideig és intenzíven vizsgálja a társadalmi viszonylatok egy bizonyos területét, jól tudja, milyen bonyolultak az ilyen viszonylatok, s hogy az ilyen feldolgozások mennyire leegyszerűsítik az egész kérdést, minőségi vonatkozásokat mennyiségivé változtatnak, s azért keveset tudnak ezeknek a viszonylatoknak a lényegéről mondani. A beszélgetésekről készített feljegyzések feldolgozása nehezebb, kevésbé hatásos, de viszont becsületesebb, jobban megfelel a valóság bonyolult jellegének.

Ha ilyen módon járunk el, akkor a fejlődés-összehasonlító módszer segítségével olyan kutatási eredmények feldolgozására is vállalkozhatunk, amelyek egyéni kapcsolatokra vonatkoznak, pl. egy bizonyos egyéni tevékenység, a megfelelő állásfoglalások és társadalmi vonatkozások jellegének megállapítására, amelyeknek jegyében az a tevékenység folyik. Az ilyen felmérések csak másodlagos segítséget jelentenek, kiegészítik a nagyobb társadalmi csoportok kapcsolatairól kapott objektív adatok vizsgálatát, nevezetesen azét a közösségét, amelynek tagjai közé az adott egyének tartoznak. Itt is akadnak azonban nehézségek az adatok feldolgozásánál. A leghathatósabb megint csak az olyan

feldolgozás, amelynél meghatározott kritériumok szerint kialakítjuk az alapvető, fejlődési szempontból jelentős típusokat, amelyek azután összehasonlítás tárgyai lehetnek. A fő kritérium mindenesetre a vizsgált vonatkozások lényegéből kell hogy fakadjon. Vegyük példának ismét azt a vizsgálatot, amely a dolgozóknak a gazdasági vezetésben való részvételével foglalkozik, úgy ahogyan az az egyik prágai gépgyárban lefolyt. Ez a felmérés egy ugyanabban az üzemben végzett hosszantartó vizsgálat része volt, s azzal a céllal történt, hogy a kommunizmus elemeit és a munkásosztálynak valamennyi, ezekkel kapcsolatos társadalmi viszonylatait tanulmányozza. A hosszantartó vizsgálat első szakaszában a szocialista munkabrigádokat tanulmányoztuk.

A tömegobjektum és egyedi objektumok egyidejű vizsgálatának szintézisét a második szakaszban kíséreltük meg, amelynek tartalma éppen a dolgozók vezetésben való részvételének tanulmányozása volt. Ezt a kérdést igen széleskörűen vizsgáltuk, mégpedig olyan anyagok alapján, amelyeket az üzemvezetés, a pártszervezetek, a szakszervezetek és az ifjúsági szövetség, a szocialista munkabrigád-mozgalom stb. bocsátott rendelkezésünkre. Írásbeli anyagot, beszélgetésekről készített feljegyzéseket, gyűléseken való részvétel alkalmával szerzett anyagot stb. dolgoztunk fel. Egyidejűleg elkészítettük speciális kérdőívünket a beszélgetések alátámasztására, amelyeknél megállapítottuk az egyes dolgozók valóságos részvételét az üzem vezetésében, valamint ezzel kapcsolatos állásfoglalásukat is. A beszélgetések résztvevőit az üzem személyzeti kartotékjából választottuk ki, mégpedig úgy, hogy ábécé-sorrendben minden huszonötödiket jelöltük ki. Tekintettel a Csehszlovák Kommunista Párt üzemi végrehajtó bizottságának arra a kívánságára, hogy az egyes alapszervekhez tartozó párttagok állásfoglalását behatóbban tanulmányozzuk, ezt a számot minden egyes alapszerv öt-öt tagjával egészítettük ki. Az utólag a listához csatolt adatszolgáltatókat mindenesetre külön kezeltük, s így a végső feldolgozásnál az adott vonatkozásokat velük és nélkülük is tisztázhattuk.

Hogy világossá váljék, hogyan vezettük rá kérdőívünkre a dolgozóknak az üzemvezetésben való részvételével kapcsolatos fejlődési típusok megállapítására szolgáló fenti kritériumokat, szó szerint közöljük a kérdőív teljes szövegét.

Kérdőív annak vizsgálatára, hogyan vesznek részt a dolgozók a ČKD Szokolovo üzem termelő munkájának vezetésében

I. *Valamennyi adatszolgáltatótól megkérdezett adatok*

Életkor:..... Nem: férfi — nő*
Munkahely:..... Munka besorolás:.....
Pártszervezetben vagy tömegszervezetekben betöltött funkciója az üzemben: ..... a lakóhelyén:.....
Képzettsége: ..... Folytat-e jelenleg tanulmányokat és hol?.....
Tagja-e a CSKP-nak, a Forradalmi Szakszervezeti Mozgalomnak, a Csehszlovák Ifjúsági Szövetségnek*?
Tagja (vezetője)-e komplex brigádnak, prototípus-védnökségnek, gazdasági őrségnek, munkavédelmi szolgálatnak, a műszaki gazdasági őrségnek, munkavédelmi szolgálatnak, a műszaki gazdasági tanácsnak, valamely szocialista munkabrigádnak, olyan munkacsoportnak, amely a „szocialista munkabrigád" címre pályázik?*
Milyen más munkaversenyben vesz részt?.....
Hány újítási javaslatot nyújtott be eddig?.....

* A megfelelő adatokat aláhúzzuk.

1. Milyen módon vehetnek részt üzemének dolgozói a vezetésben?.....
Mit kellene megjavítani a dolgozóknak a vezetésben való részvételét illetően?..
2. Mi a véleménye üzemének, esetleg az egész vállalatnak a tervéről?.....
Az utóbbi két évben előadta-e nyilvánosan a tervekkel kapcsolatos megjegyzéseit?..... Milyen alkalommal?.....
Hogyan vett részt a tervteljesítéssel és a hatékonyság felülvizsgálásával kapcsolatos komplex elemzésben? .....
3. Részt vesz-e termelési értekezleteken?..... Milyen gyakran?.....
Mikor szólalt fel utoljára egy termelési értekezleten folyó vitában?.....
Mit javasolt?.....
4. Milyen gyakran vesz részt a Forradalmi Szakszervezeti Mozgalom ülésein?....
Az Ifjúsági Szövetség ülésein?..... A műszaki-gazdasági konferencia ülésein?...
Mikor szólalt fel utoljára ilyen ülésen folyó vitában?.....
Milyen kérdéshez szólt hozzá?.....
5. Részt vett-e a jelenlegi kollektív szerződés javaslatának megtárgyalásában?....
A műhelyek közötti jelenlegi szerződés megtárgyalásában?.....
Hogyan vett részt?.....
Részt vett-e a múlt évi kollektív szerződés ellenőrzésében ? .....
A műhelyek közötti szerződés ellenőrzésében?.....
Hogyan vett részt?.....
6. Milyen szélesebb körű vitákon vett részt?.....
Milyen javaslatokat tett?.....
7. Elégedett-e a termelés javítására tett javaslatainak és megjegyzéseinek elintézésével? .....
Melyik javaslatát valósították meg jól?.....
Kinek van ebben a legnagyobb érdeme?.....
Milyen javaslatait nem valósították meg?.....
Hogyan segítette Önt munkaközössége a javaslatainak valóraváltásában? .....
8. Véleménye szerint mi az eddig legfontosabb hozzájárulása az üzemi termelési és gazdasági kérdések megoldásához?.....
Készít-e újabb javaslatot?.....
Ha igen, milyet?.....

II. Csak a CSKP tagjaitól megkérdezett adatok

1. Véleménye szerint pártszervezete hogyan valósítja meg a gazdasági vezetés fölött gyakorolt ellenőrzési jogát?.....
2. Milyen formában gyakorolja ezt a jogot?..... Milyen formában lehetne ezt még kiegészíteni?.....
3. Válaszol-e a gazdasági vezetés a pártszervezet megjegyzéseire és tiszteletben tartja-e azokat?.....
4. Elégedett-e saját lehetőségeivel az ellenőrzési jog érvényesítésére?.....
5. Mit javasol az ellenőrzési rendszer tökéletesítésére?.....

Ismételten hangsúlyoznunk kell, hogy ezt a fenti szövegezésű kérdőívet sem tartjuk tökéletesnek. Nem eléggé céltudatosan érvényesülnek a kérdésekben a fejlődési típusok meghatározására szolgáló kritériumok. Ez azon múlott, hogy az eredeti tervek nem számoltak az egyéni tevékenység és álláspont ilyen arányú felmérésével. Amikor szükségesnek mutatkozott, hogy ilyen felmérést végezzünk, akkor már nem volt idő a kérdőívek alapos előkészítésére és megvitatására, esetleg próbavizsgálattal való ellenőrzésére, amint az más körülmények között lehetséges lett volna. Mégis, a megfelelő fenntartásokkal, ez a kérdőív a módszeres eljárás mintájául szolgálhat. A beszélgetések alkalmával nagyjából bevált, úgyhogy viszonylag pontos adatokat kaphattunk a dolgozók működéséről és álláspontjáról.

Az ilyen egyéni felmérések, ill. egy szélesebb körű vizsgálat egy részének adatfeldolgozásánál összehasonlító módszert kell alkalmazni. A kapott válaszokat különbözőképpen oszthatjuk be: munkások, adminisztratív és műszaki

alkalmazottak csoportjaira, a CSKP tagjainak, az Ifjúsági Szövetség tagjainak és a pártonkívülieknek a csoportjára, szocialista munkabrigádok-tagok, illetve brigádon kívüliek csoportjára, korcsoportok, nemek stb. szerint. A fejlődésre irányuló összehasonlítás érdekében a feldolgozásnál úgy járunk el, hogy először a vizsgált vonatkozás lényege szerinti besorolást végezzük el. Ebben a tekintetben az aktivítás és a megfelelő állásfoglalás foka elsőrendű szerepet játszik. A dolgozókat a válaszok jellegének megfelelően öt fő kategóriára oszthatjuk:

1. Olyan dolgozókra, akik passzív módon viselkednek a termelés vezetésében való részvételt illetően (a válaszok megmutatják, hogy az illető dolgozók képtelenek az ilyen problematikában való tájékozódásra, s azt, hogy nem vesznek részt a megfelelő akciókban).

2. Olyan dolgozókra, akik kilépnek ebből a passzivitásból (az egyes válaszokban már nyoma van az egyéni állásfoglalásnak, de ez még nem döntő, az akciókban való részvétel csupán alkalmi jellegű).

3. Átlagos aktivitású dolgozókra (a válaszok megmutatják, hogy az alapvető kérdésekben tájékozottak, és rendszeresen részt vesznek a megfelelő akciókban. Az egyéni hozzájárulás javaslatokkal és megjegyzésekkel még alacsony színvonalon áll).

4. Olyan dolgozókra, akiknek aktivitása magas szintű, de nem eléggé bíráló jellegű. (A válaszok jó tájékozottságot mutatnak minden kérdésben, egyéni hozzájárulásuk is magas színvonalú, de ugyanakkor az adatszolgáltató beletörődik, hogy a vezetés nem támaszkodik valamennyi dolgozó részvételére és javaslataikat nem valósítja meg megfelelően.)

5. Olyan dolgozókra, akiknek aktivitása magas színvonalú és kritikai jellegű (ugyanaz, mint az előbb, csak azoknak a felelős és más funkcionáriusok éles bírálatával párosulva, akik nem támaszkodnak a dolgozók kezdeményezésére és nem valósítják meg eléggé javaslataikat).

Ez a fokozás az egyes kritériumokra és a kérdőíven található megfelelő kérdésekre épül, hogy világos legyen: az adatszolgáltató egyes válaszai melyik kategóriába tartoznak. Az adott kategóriák a fenti sorrendben egy feltételes fejlődési sorrendet alkotnak a kevésbé fejlett vonatkozásoktól és állásfoglalásoktól a fejlettebbekig. A feldolgozás eredménye megmutatja, hogy a fejlődés vonala valóban ebben az irányban halad-e. De mindenekelőtt konkrét módon és teljes egészükben megmutatkoznak az egyes kategóriák közötti különbségek, amelyek az idők folyamán mint fejlődésbeli változások jelentkeznek. Ez lehetővé teszi, hogy megállapítsuk ennek a fejlődésnek a hatóerőit.

A kitöltött íveket tehát a fenti öt kategóriába soroljuk. Csak ezeknek keretében végezzük el az összehasonlítást az egyes csoportok hovatartozásával kapcsolatban, amelyek — mint már említettük — különböző módon differenciálódnak. Mindez kiegészíti az egyes kategóriák jellemzőit, és segítséget nyújt az egyik kategóriából a másikba történő átmenet hatóerőinek megállapításában. A mindenoldalú összehasonlítás alapján végzett általánosítás módot ad az egyes fejlődési típusok megállapítására. Az eddigi feldolgozás arról látszik tanúskodni, hogy a fenti sorozatból az első, a harmadik és az ötödik kategória alapvető típusnak tekinthető, míg a második és a negyedik átmeneti jellegű, a dolgozók ideiglenes kapcsolatait és állásfoglalását fejezi ki, amelyek gyorsan fejlődnek tovább az egyik alaptípusból a másikba.

Mindamellett figyelembe kell vennünk azt is, hogy az egyéni tevékenységről és állásfoglalásról kapott adatok vizsgálata és feldolgozása az össze-

hasonlítás szempontjából csak akkor segítheti elő hathatósan a szocialista társadalmi viszonylatok mélyebb fejlődési törvényszerűségeinek megismerését, ha nem tekintjük azt önmagában elégségesnek, hanem inkább a tömegobjektumok vizsgálatát és összehasonlító feldolgozását egészítjük ki vele. A kollektív kutatás, amellyel itt foglalkozunk, eddig csak egyetlen gépgyárra összpontosult. Jobb eredményeket kapunk majd, ha ezt további üzemekben végzett kutatással egészítjük ki vagy egy másik kutató csoport által végzett felméréssel kombináljuk. Csak akkor válik lehetségessé tömegobjektumok fejlődésének olyan összehasonlítása, amelyhez az egyéni tevékenységről és állásfoglalásról kapott adatok fenti összehasonlítása fontos kiegészítő adalék lehetne.

A szociológiai kutatásnak és eredményei feldolgozásának nem valamennyi módszertani kérdését elemeztük itt. Az adott metodikának arra az oldalára összpontosítottuk figyelmünket, amely mindenekelőtt a kutatási eredmények olyan feldolgozását biztosíthatja, amely maximálisan hozzájárulhat a szocialista társadalmi viszonylatok dialektikus fejlődési törvényszerűségeinek megismeréséhez. A szociológiai kutatás marxista módszertanának vannak emellett még további fontos és kevésbé kidolgozott kérdései. Ilyen nevezetesen a társadalmi fejlődés objektív és szubjektív oldala között fennálló kapcsolatok kezelésének problémája. Ebbe mindenki beleütközik, aki azzal a törekvéssel fog a szociológiai kutatáshoz és eredményeinek feldolgozásához, hogy elősegítse a társadalmi törvények marxista elméleti megismerését. Ez a problémakör, ugyanúgy, mint a társadalmi kutatás marxista metodikájának általunk vizsgált oldala, azt mutatja, hogy ezek a kérdések szorosan kapcsolódnak a történelmi materializmus elméleti kérdéseinek alkotó megoldásához. És itt nemcsak a történelmi materializmus módszertani alkalmazásáról van szó, amire kivétel nélkül minden társadalomtudománynál, tehát a szaktudományoknál is szükség van, hanem arról, hogy a történelmi materializmus lényeges kérdéseit közvetlenül meg kell oldani. Ez onnan ered, hogy a szociológiai kutatásnál a megismerés tárgya lényegében nem más, mint a történelmi materializmus. Tárgya még az általános társadalmi viszonylatok tanulmányozása is, amelyek a társadalmi élet különböző oldalai és területei között fennálló külcsönös összefüggéseket fejezik ki. A szociológiai vizsgálat ebben az értelemben heurisztikus tudományág, amely a mai társadalmi viszonylatokról szolgáltat anyagot, ami elengedhetetlenül szükséges a történelmi materializmus alkotó fejlesztéséhez. Módszertani tapasztalataink teljes mértékben igazolják annak a felfogásnak a helyességét, amelyet a történelmi materializmus tárgya és feladatai s a szociológiai kutatás közötti kapcsolatról vallunk.

К ВОПРОСУ О МЕТОДАХ, ПРИМЕНЯЕМЫХ В СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ И РАЗРАБОТКЕ РЕЗУЛЬТАТОВ ИССЛЕДОВАНИЙ

Д. Слейска

Каким образом социологическое исследование может способствовать познанию законов развития общественных отношений? К такому обобществлению устремлена только та разработка, которая считает своей первоочередной задачей качественный анализ. Поэтому исследование должно считать своим предметом общественные отношения на разных стадиях развития. Применение метода, сопоставляющего разные ступени развития, соответствует диалектическому характеру действительности. Первой пред-

посылкой познания соответствующей закономерной линии развития является сопоставление основных типов развития. При этом необходимо заранее или при первом экспериментальном исследовании определить настоящие критерии сопоставления развития, которыми мы намерены отметить отдельные типы развития. Эти критерии должны быть самые характерные черты изучаемых отношений, которые являются совсем конкретными и в то же время по возможности надежно выражают уровень развития важнейших и более глубоких общественных отношений. Мы должны подвергать анализу комплексный ряд критериев, поставленных нами в связи с участием трудящихся в хозяйственном руководстве. При помощи этих критериев мы можем сначала разработать метод исследования (анкеты, и т. п.), потом мы можем определить главное противоречие, которое решается путем развития данного типа, и следующее главное противоречие, примыкающее к первому, которое возрастает с развитием данного типа, чем и создаются предпосылки его решения в будущем. Очень важно, чтобы были избраны объекты, представляющие разные типы развития. Необходимо анализировать характер массовых объектов и более единичных репрезентативных объектов. Лучшие результаты достигаются при помощи синтетического исследования обоих видов. Сопоставление развития может проводиться при помощи трех главных приемов отбора. Во-первых, сопоставляются разные объекты в приблизительно одинаковом времени. Во-вторых, выделяется один объект, за разными стадиями развития, которого мы наблюдаем длительное время. И наконец, мы можем рассматривать один объект в одной из его стадий развития, в которой он подвергается качественным изменениям. Лучше всего комбинировать все три приема. В заключении автор рассматривает некоторые проблемы сопоставления анкетных вопросов.

METHODS EMPLOYED IN SOCIOLOGICAL RESEARCH AND FOR THE ELABORATION OF ITS RESULTS

D. Slejska

How can sociological research promote our knowledge about the laws of the development of general social conditions? A generalization of this kind can be only the aim of an elaboration regarding qualitative analysis as its principal task. Therefore, the main subject of sociological research is to deal with social relations presenting different stages of development. The employment of the method of comparing the different stages of development corresponds to the dialectical character of reality. Comparing the fundamental types of development is the first preliminary condition of getting acquainted with the corresponding regular line of development. In addition to this, it is necessary to determine, — from the very first or after the first test-investigation, — the right criteria for the comparison of development, the criteria destined to denote the types of development. These criteria are to be the most characteristic features of the investigated relations that are entirely concrete, but, at the same time, possibly reliable to express the level of development of deeper and more essential social relations. It is necessary to analyse the complex series of the criteria established in connection with the participation of the workers in economical management. With the help of these criteria, we can, first of all, elaborate the method of the investigation (questionnaires, etc.). Secondly, we can seize the principal contradiction, which is solved by the development of the given type, and the following principal contradiction, which is connected with the first one and grows with the development of the given type, that creates the preliminary conditions of its solution in the future. It is very important to choose objects representing different types of development. We have to analyse the character of mass objects and that of more individual, representative objects. Best results may be obtained by the investigation of both kinds of objects. The comparison of development may be carried out by means of three principal methods of selection. Firstly, different objects are compared roughly in the same period of time. Secondly, one single object is selected to be observed in its different phases of development for a long time. Finally, one single object is observed in only one of its stages of development, where the object undergoes qualitative change. The best method is to combine all the three procedures. The concluding part of the article deals with some methods of the comparison of questionnaires.

FIGYELŐ

A konkrét szociológiai kutatásról*

Az utóbbi években a marxi—lenini társadalomtudománynak, a tudományos kommunizmus elméletének újabb fellendülése tapasztalható. Ennek betetőzése korunk Kommunista Kiáltványa — a Szovjetunió Kommunista Pártjának programja, a párt kollektív elméleti munkájának a gyümölcse. A társadalomtudomány terén végzett alkotó munka általános felélénkülésében fontos szerepet játszanak a konkrét szociológiai kutatások. A kutatások feladata, hogy a történelmi materializmust jelenkori anyaggal gazdagítsák és az elméleti elemzés témakörébe bekapcsolják azoknak a reális életfolyamatoknak minden gazdagságát, amelyek a kommunista társadalom második fázisa kialakulásáról tanúskodnak. Ezeknek a kutatásoknak a sajátossága abban áll, hogy a tudományos dolgozók lényegében azokból a tényekből és számadatokból indulnak ki, amelyeket valóban „eredeti forrásból" szereztek, a munkások, a kolhozparasztok és az értelmiség életének közvetlen tanulmányozása, élő emberekkel folytatott beszélgetések, közvéleménykutatás, ankétok, különböző vizsgálatok során, üzemek, kolhozok, intézmények dokumentumaival, valamint pártszervezetek, szakszervezetek, komszomolszervezetek stb. tapasztalataival való megismerkedés útján. Nézetünk szerint a társadalomtudomány fejlesztésének ez az egyik leggyümölcsözőbb irányzata nem véletlenül, hanem legalábbis két okból jött létre.

Mint az SZKP programja megállapítja, a társadalomtudományok a társadalmi fejlődés irányításának tudományos alapját képezik. Hogyan teljesíthetik a társadalomtudományok felelős szerepüket, ha nem fordulnak a kommunista építés élő gyakorlatához, ha nem hatolnak be a társadalmi szervezet valamennyi pórusába, ha nem tökéletesítik a társadalmi jelenségek általánosításának módszereit és ha nem használják fel ezeket az általánosításokat arra, hogy segítségükkel hatást gyakoroljanak az objektív társadalmi folyamatokra? Az új csírái, a kommunizmus látható jellemvonásai rendszerint nem a dolgozószobák csendjében, hanem a nép életében, a dolgozók széles tömegeinek alkotó munkájában jönnek létre. Ezeket az új jelenségeket értelmezni kell, elő kell segíteni kialakulásukat, s további fejlődésük számára meg kell teremteni a legkedvezőbb feltételeket. Épp ezért szükséges a szocialista valóság különböző oldalainak objektív szempontból történő részletes tanulmányozása, kommunista elemeinek feltárása, a konkrét szociológiai elemzés.

A másik ok, amely a marxista szociológusokat arra ösztönzi, hogy konkrét szociológiai kutatásokat folytassanak, abban áll, hogy olyan korszakban élünk, amelyet a tudományos kommunizmus megalapítói csupán elméletileg, nagy vonalakban láttak előre. A szocializmus hazánkban való felépítésének konkrét tervét Lenin legutolsó művei tartalmazzák. Marx, Engels és Lenin elméleti öröksége továbbra is az eszmék kimeríthetetlen kincsesháza, a szocializmus és a kommunizmus elméleti továbbfejlődésének alapja marad. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a munkásosztály nagy tanítói részleteiben nem láthatták előre a szocialista fejlődés és a kommunizmusba való átmenet sajátosságait, s valamennyi kérdésben nem adhattak konkrét utasításokat a kommunista építés közvetlen résztvevőinek. A kommunizmusba átnövő szocialista fejlődési folyamat elméleti általánosítása terén folyó gigászi munkában — amelyet most pártunk és lenini Központi Bizottsága végez — a szovjet szociológusok legyenek a legfőbb támasz, a legaktívabb segítők. A ténybeli anyag alapján bátrabban kell az új tételeket megfogal-

* Подъем культурно-технического уровня советского рабочего класса (A szovjet munkásosztály kulturális-műszaki színvonalának fellendülése.) Szocekgiz, Moszkva, 1961., 550. o. (Voproszi Filoszofii, 1962. 2. sz.)

mazniok, fel kell tárniok az eddig ismeretlen törvényszerűségeket, gyakorlati javaslatokat kell tenniök.

A Szovjet Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete, a Moszkvai Állami Egyetem Filozófiai Tanszéke, a Leningrádi és az Uráli Egyetemek, a Szovjet Tudományos Akadémia szibériai részlege már bizonyos tapasztalatot szerzett a konkrét szociológiai kutatások terén. Az itt méltatott könyv a Szovjet Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete és az Uráli Állami Egyetem dialektikus és történelmi materializmus tanszéke által szervezett munkaközösség (vezetője M. T. Jovcsuk, a Szovjet Tudományos Akadémia levelező tagja) alkotó munkájának az eredménye. A könyv előkészítésében részt vettek pártmunkások, gazdasági és szovjet dolgozók, tudományos munkatársak, pedagógusok és társadalmi munkások. Ez a könyv az első nagy munka ezen a területen. A munkaközösségnek előző tapasztalata, valamilyen korábbi kidolgozott munkamódszere nem volt e téren.

A tíz fejezetből álló könyv sokoldalúan megvilágítja a szovjet munkásosztály szellemi fejlődését. Alapjául az a rendkívül gazdag anyag szolgál, amelyet a Szverdlovszki Népgazdasági Tanács vállalataiban gyűjtöttek össze. A könyv a szovjet munkásosztály kulturális és műszaki fejlődésének történelmi vázlatát adja; megmutatja, hogy a műszaki haladás mennyiben segítette elő a munkások szakmai fejlődését és a tudomány milyen hatással volt kulturális és szakmai szinvonaluk emelésére. Ismerteti a fiatal munkások szakmai képzését és az üzemek műszaki oktatási rendszerét. Külön fejezetben tárgyalja az elosztás szocialista módszerének hatását a növekvő anyagi jólétre, valamint a munkások és családjuk kulturális szinvonala emelkedését. Elméleti szempontból figyelemreméltóak azok a fejezetek, amelyekben feltárják, milyen szerepet játszik a szocialista munkaverseny a munkásosztály kulturális-műszaki fejlődésében, hogyan csökken a különbség a szellemi és a fizikai munka között, hogyan alakul ki a kommunista öntudat és a sokoldalúan fejlett egyéniség. Az egyik fejezet azt a kérdést fejtegeti, milyen szerepet játszik a munkásosztály a kolhozparasztság kulturális-műszaki színvonalának emelésében.

Pozitíven kell értékelni a szerzőknek azt a kísérletét, hogy feltárják a kulturális-műszaki színvonal fogalmának tartalmát és sajátosságát a szocializmusban. Bár ezen a téren nem lehet mindenben egyetérteni a könyvvel, de megállapíthatjuk, hogy a benne kifejtett nézőpont elgondolkozásra késztet. „A dolgozók kulturális-műszaki színvonala — írja a könyv —, amely bármilyen társadalomban magában foglalja a munkások termelési tapasztalatát és a munkához való felkészültségüket, vagyis a munkához szükséges, főként az anyagi termelés területén megnyilvánuló jártasság és tudás összességét — a szocializmusban elszakíthatatlan kapcsolatban áll a társadalom tagjai kulturáltságának és öntudatának általános színvonalával." A könyv helyesen jegyzi meg, hogy a munkás kulturális-műszaki felkészültsége, valamint általános szellemi alkata szorosan összefügg, és fellép az ellen, hogy a kulturális-műszaki színvonalat a szakmai műszaki hozzáértésre korlátozzák. De nézetünk szerint a szerzők „a szocialista társadalommal összefüggésben" nem teljesen megalapozottan kapcsolják össze a kulturális-műszaki színvonal fogalmát a politikai felkészültség, az öntudat fokával, az etikai és az esztétikai momentumokkal.

A szocializmusban, ahol már a tevékenység jellege is elősegíti a szellemi és a fizikai munka közötti közeledést és az egyéniség sokoldalú fejlődését, a munkás kulturális-műszaki színvonala, persze, nem korlátozódhat csupán a technika és a vele közvetlenül kapcsolatos természettudományok ismeretére. Ez a korlátozás a kapitalizmusra jellemző, és ebben a könyv szerzőinek tökéletesen igazuk van. De ebből nem következik annak a szükségessége, hogy a kulturális-műszaki színvonal fogalmába a politikai öntudat, a munkához való viszony és más hasonló is beletartozik, mivel ezek a társadalmi tudat sajátos természetű jelenségei. Kétségtelen, hogy a szocializmusban a munkásnak humán felkészültséggel is rendelkeznie kell, ismernie kell a történelmet, az irodalmat és a művészetet. De a szovjet ember harmonikus fejlődése szükségességének elismerése alapján a kulturális-műszaki színvonal fogalmába — amely felöleli a műszaki, a természettudományos és a humán területeket — nem lehet belevonni a politikai öntudatot, a munkához való viszonyt, az erkölcsöt, mivel ezeket nem lehet csupán a humán felkészültségre korlátozni.

Rendelkezhet valaki sokoldalú tudással, lehet jó szakember, de egyben apolitikus is, akit szűk, személyi érdekek irányítanak. Az ilyen emberek megváltoztatásának a legjobb módja az, ha társadalmi munkába vonják be őket. Másrészt lehet valaki mély eszmeiséggel rendelkező, öntudatos ember, akinek kulturális-műszaki felkészültsége azonban gyenge. Természetesen az ember magasabb kulturális-műszaki színvonala kedvezően befolyásolhatja öntudatát, de a tények arról tanúskodnak, hogy az ember politikai öntudata sokkal erősebb hatást gyakorol a kultúrához való viszonyára. A kulturális-műszaki színvonal és az eszmei-politikai színvonal viszonylag önálló jelenségek,

amelyek különböző társadalmi színezetűek. Az első nagyrészt általános emberi jelleget hordoz, a másodiknak az osztálytársadalomban osztályjellege van. Így, például, a szovjet munkásosztály a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet időszakában kulturális-műszaki színvonal tekintetében messze elmaradt az angol munkásosztály mögött, de eszmei és politikai szempontból jelentősen felülmúlta. Jelenleg a kétféle színvonal egyensúlyban van, s ez határozza meg munkásosztályunk szellemi alkatának sajátosságait.

A könyv szerzői a kulturális-műszaki színvonal fogalmához a kommunista erkölcs olyan oldalait is hozzászámítjuk, mint a szovjet hazafiság és a proletár internacionalizmus, valamint a munkához való kommunista viszony. Ez nem helyes. Ilyen módon a kulturális-műszaki színvonalat olyan jelenségként tárgyalják, amely lényegében azonos lenne a munkásosztály társadalmi tudatának színvonalával. Nézetünk szerint észszerűbb nézőpontot fejt ki ebben a kérdésben A. Tabalgyijevij, aki megállapítja, hogy „a kulturális-műszaki színvonal fellendülését és a dolgozók kommunista nevelését nem lehet szembeállítani egymással, mivel mindkettő a sokoldalúan fejlett egyéniség kialakítására irányul. De ez nem ok azonosításukra, hiszen a folyamatnak különböző oldalait tükrözik". („A Kirgiz Állami Egyetem professzorainak és előadóinak X. tudományos konferenciáján elhangzott beszámolók tézisei," Frunze, 1961.)

A könyvben kifejtett általános kérdések között fontos helyet foglal el a sokoldalúan fejlett egyéniség kialakulásának elemzése. A dolgozók új szellemi és különösen erkölcsi arculatának kialakítását tárgyalva, a szerzők fokozott figyelmet fordítanak az emberek tudatában levő kapitalista csökevények elleni harc szükségességére. A könyv elemzi a kapitalista csökevények okait (a tudat elmaradását a léttől és a kapitalista világ idegen ideológiai hatását, valamint a szocialista elvek megsértését, anyagi nehézségeket stb.). Egészében osztozunk a szerzők véleményével, de néhány dolgot pontosabban meg szeretnénk határozni. Eddig nálunk minden fenntartás nélkül azt tartották, hogy a tudat elmaradása a léttől valamennyi társadalmi és gazdasági formáció jellemző vonása. A szocializmusra és a kommunizmusra vonatkoztatva ezt a tételt konkretizálni kell. Gyakran nem veszik számításba (az elemzett könyv szerzői sem veszik számításba), hogy a társadalmi tudat nem egynemű, hogy két oldala — a társadalmi ideológia és a társadalmi pszichológia — egységét képezi, s mindkettőnek megvannak a maguk sajátos fejlődési törvényei. A pszichológia rendszerint elmarad a társadalmi lét feltételei mögött. Az antagonisztikus társadalomban ennek megfelelően fejlődik az uralkodó osztályok ideológiája is, úgy hogy a szocializmus előtti formációknál a proletariátus kivételével a lakosság valamennyi rétege társadalmi tudatának általános elmaradásáról lehet beszélni. Csupán abban a kevés esetben, amikor a burzsoázia a forradalom vezető ereje, tudja ideológiája megelőzni az események menetét, csak ekkor láthatja előre a jövőt. Miután uralkodóvá vált, a burzsoá ideológia elveszti ezt a képességét és gyakran a burzsoá pszichológia mögött kullog. A proletariátus tudományos ideológiája alapjában megelőzi az események menetét, amikor feltárja az eddig soha nem látott kommunista társadalmi rendszer létrehozásának nagyszerű perspektíváit. És bár az ideológiai munka egyes területei ideiglenesen lemaradhatnak, és a dolgozók társadalmi pszichológiája egészében még nem érte el a tudományos ideológia színvonalát, és néha elmarad a társadalmi lét feltételei mögött, a társadalmi tudat oldalainak új összefüggése jön létre, s ezért a szocializmusra nem lehet fenntartás nélkül alkalmazni a tudatnak a léttől való elmaradásáról szóló tételt. A társadalmi tudat oldalainak ez az új viszonylata arról tanúskodik, hogy a múlt maradványai fennmaradásának okait mindenekelőtt az alsóbb fokú kommunista társadalom társadalmi pszichológiájának sajátosságaiban kell keresni.

A könyv tartalmában a legfontosabb, hogy megmutatja azt az óriási előrehaladást, amely a munkásosztály életében és tudatában végbement. Feltárja azt a folyamatot, melynek során a szocialista termelésben részt vevő dolgozók fokozatosan univerzálissá válnak, leküzdik a régi munkamegosztás maradványait, s a szellemi fejlődés folyamán munkásértelmiségekké válnak. A szocialista munkafeltételek, az anyagi jólét szakadatlan növekedése és a szellemi kultúra javai elsajátításának valóban korlátlan lehetőségei, valamint a szabadidő növekedése, mindez új, kommunista típusú embert alakít ki, aki sokoldalúan és harmonikusan fejlett, és aki a munkájában kifejti gazdag egyéniségét. A szerzők ezeket a megállapításokat az életből vett meggyőző szemléltető példákkal támasztják alá. A szerzők a tények alapján megállapítják, hogy csupán a szocialista rendszer teremthet ilyen feltételeket az egyszerű dolgozó fejlődése számára.

A könyv sokatmondó adatokat sorol fel, amelyek arról tanúskodnak, hogy a munkatermelékenység emelése és a munkaidő csökkenése milyen hatalmas társadalmi következményekkel jár.

A munkás viszonya a munkához, valamint szabad idejének felhasználása a kulturális-műszaki színvonalától függ. A munkát mint alkotást már nem korlátozzák a munka-

idő keretei, hanem a pihenésre fordított idő egy részét is kezdi kitölteni, és észrevétlenül az ember elsődleges szükségletévé válik.

Az olvasó a könyvben tényeken alapuló gazdag anyagot és a legkülönbözőbb kérdésekre vonatkozó számadatokat talál, kezdve attól, hogy a munkások rokonszakmákat sajátítanak el, egészen a művészi öntevékenységben való részvételig. Sajnos a szerzők a tények tömeges felsorolása mellett kevés elméleti következtetést vonnak le. Néhány fejezetből hiányzik a gerincét képező alapgondolat. A szerzők nem mindig aktivizálják azokat az adatokat és tényeket, amelyeket olyan gondosan összeválogattak. Néha igen sok adatokat sorolnak fel az olvasó előtt már ismert tételek alátámasztására, s ezért a munka elveszti kutató jellegét, a heurisztikus elemet, és inkább ellenőrző jellegűvé válik.

A könyv érdemei és hibái sok más, ma nagyon elterjedt konkrét szociológiai kutatásra is jellemzőek, ezért világosabban láthatók az ilyen kutatások továbbfejlesztésének feladatai is.

Örvendetes az, hogy a munkások szellemi és szakmai fejlődésének tanulmányozását a pártszervezetekkel és a társadalmi szervezetekkel együttműködve végezték. Ez szemléletesen megmutatja, mennyire nincs igazuk azoknak a szociológusoknak (különösen sok közöttük a fiatal), akik csak azt a kutatást tartják teljes értékűnek, amelyet „saját szemükkel látott" tények alapján folytatnak. A sajtóban közzétett dokumentumok, megfigyelések, statisztikai adatok tanulmányozásának visszautasítása (pedig Lenin a „Nagy kezdeményezés" című cikkében — amelyet a konkrét szociológiai elemzés mintaképének lehet tekinteni — ilyen anyag alapján vont le mély elméleti következtetéseket!) s a kezdetleges anyaggyűjtési kísérletek perspektívátlanok és rosszfajta empirizmushoz vezetnek.

A történelmi materializmus még távolról sem érte el fejlődése csúcspontját, és a társadalmi fejlődés általános törvényszerűségeinek kutatása filozófusaink fontos feladata marad. Helytelen feltételezni, hogy a tudománynak kizárólag szűk területek tanulmányozásával, különböző társadalmi részletjelenségek mind aprólékosabb elemzésével kell foglalkoznia. Az új korszak, amellyel befejeződik az emberiség előtörténete és megkezdődik a valódi történelme, a történelmi fejlődés új törvényszerűségeit hozza és hozta máris napvilágra. Számos olyan törvényszerűség, amelyet a történelmi materializmus az emberiség előtörténete idején feltárt, múlttá válik, másokat megszüntetve őrzünk meg, megváltozott formában érvényben maradnak. A tudományos káderek számára végtelen tevékenységi területet jelent azoknak az új törvényeknek feltárása és tanulmányozása, amelyek a kommunista építés folyamán születnek. E feladat teljesítése érdekében aktívan be kell hatolni az életbe, gondosan tanulmányozni a látszólag legjelentéktelenebb jelenségeket is. S ezt össze kell kapcsolni az „absztrakció erejével", az egyes tényeknél meg kell tudni ragadni az őket átható általános tendencia működését. Ebből a szempontból rendkívül tanulságosak a konkrét szociológiai kutatásnak azok a módszerei, amelyeket Marx és Lenin alkalmazott. Ezeket a módszereket minden egyes szociológusnak tanulmányoznia kellene.

Jelenleg a konkrét kutatások területén (beleértve a szóban forgó könyvet is) a mennyiségi elemzés van túlsúlyban, és néha nehéz meghatározni, hogy közgazdász, statisztikus vagy filozófus írta-e a művet. A kutatások világosabb „szakosítására" van szükség annak érdekében, hogy a különböző tudósok a jelenségnek ne csak mennyiségi, hanem minőségi oldalát is megvizsgálják, meghatározzák a kutató munkájuk jellegét, a kritériumaikat munkájuk tudományos jellemzéséhez, valamint azokat a döntő láncszemeket, amelyekre fokozott figyelmet kell fordítani. A kutatások ilyen „szakosításával" meg lehet valósítani, hogy a tudomány különböző ágaiban működő tudósok — mindenekelőtt a filozófusok és a közgazdászok — számos kérdést együttes erővel tanulmányozzanak, úgy hogy a tudomány különböző ágainak képviselői, nem veszítve el saját profiljukat, biztosítsák a komplex kutatásokat a tudományok érintkezési pontjain, azokon a pontokon, ahol a tudományok jelenleg a legintenzívebben fejlődnek.

Egyelőre még gyakran megtörténik, hogy a konkrét szociológiai kutatásokat bizonyos fokig szembeállítják az általános szociológiai munkákkal. Ez félreértésből adódik. Mindenfajta valóban tudományos szociológiai munkának tartalmaznia kell a társadalmi jelenségek meghatározott konkrét elemzését. Ugyanakkor a „tiszta" konkrét kutatást az a veszély fenyegeti, hogy elveszíti tudományos jellegét, mert csak eszköz, szerszám az egyetlen tudományos szociológia, a történelmi materializmus gazdagításához és fejlesztéséhez. A szembeállításnak nyilván más vonalon kell történnie: a konkrét és az absztrakt elemzést egyesítő tudományos kutatás azoknak a szürke kompilatív „műveknek" egyenes ellentéte, amelyeket különböző cikkekből vett idézetekből tákolnak össze. Akkor lehet a mű teljes értékű konkrét szociológiai kutatás, ha szerzője más,

konkrétabb terület anyagát igénybe veszi, például megold olyan kérdéseket, amelyek a történelmi materializmus és a politikai gazdaságtan érintkező pontján merülnek fel. Ez az eredményes és egyedül helyes út, nem pedig az, amelyet a személyi kultusz idején elég gyakran alkalmaztak, amikor skolasztikus módon régi idézeteken kérődztek, vagy pedig puszta adatokkal dobálóztak.

„A szovjet munkásosztály kulturális-műszaki színvonalának fellendülése" című könyv fontos adalék társadalomtudományi irodalmunk szempontjából. A könyvben sok olyan adatot gyűjtöttek össze és rendszereztek, amelyet a szocializmusból a kommunizmusba való átnövési folyamat elemzésével kapcsolatban újra és újra felhasználhatnak elméleti általánosításokra. Ugyanakkor, mint már rámutattunk, tudományos jellege tekintetében néhány általános hiányosságot tükröz. A konkrét szociológiai kutatások kibontakozásának első szakaszában mind a fővárosban, mind vidéken természetes, hogy a kutatásokat ugyanazon aktuális kérdések területén folytatták. Ezt gyakran tapasztalatcsere és a munka egybehangolása nélkül végezték. Néha szétforgácsolták az erőket és az eszközöket, kisiparos módszert alkalmaztak, s ez a fő oka annak, hogy néhány beérkezett anyag nem teljes értékű. Konkrét szociológiai elemzést csak úgy lehet szilárd tudományos alapon folytatni, ha egységes terv, a kutató munka koordinálása, egységes módszer (amely nélkül nem juthatunk egy típusú, összehasonlítható adatokhoz és következtetésekhez) alapján történik, és végül, ha a vizsgált folyamatok dinamikájának feltárása céljából ezeket a kutatásokat tervszerűen meghatározott időközökben megismétlik. Enélkül a kutatás eredményei csak egy napig élnek és nagyon hasonlítanak a szokásos szórványos ellenőrzések adataihoz. A Szovjetunió Felsőoktatási és Középfokú Szakoktatási Minisztériumának és a Szovjet Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének kezdeményezésére Moszkvában, Novoszibirszkben és Szverdlovszkban számos tudományos konferenciát folytattak le, ahol megkezdték a kutatómunka koordinálását. De ezek csupán az első lépések. Szorosabb és állandó együttműködésre van szükség, ami a tervszerű szocialista társadalom természetéből következik.

Annak érdekében, hogy a társadalomtudományok teljesítsék szerepüket a társadalmi fejlődés tudományos irányításában (ebben joggal játszik különös szerepet a konkrét szociológiai kutatás), olyan konkrét szociológiai kutatásokat kell lefolytatni, amelyek megfelelnek az állami feladatok színvonalának. Ezeket viszont a tervező szervek szabják meg, amelyek a társadalmi élet bonyolult gépezetét szabályozzák.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Paul Radin: A primitív vallás*

A szerző a természeti népek vallásos képzeteinek elemzését tűzte ki céljául. Az elemzést kettős aspektusból kívánta elvégezni. A vallásos élet pszichológiai jelenségeiből indult ki. A lélektani elemzés során élénk polémiába bocsátkozott a különféle pszichoanalitikai iskolák vezető egyéniségeinek a primitív vallásra vonatkozó nézeteivel. E vitában kívánta kifejteni az elemzés másik aspektusát: a vallásos élet jelenségeinek a társadalmi-gazdasági meghatározó tényezők alapján történő leírását. A primitív vallás keletkezésének és lényegének a kifejtése folytán Radin több olyan alapvető világnézeti kérdést (pl. a vallás ismeretelméleti alapjai) vet fel és kísérel meg megoldani, amelyek eldöntése, végső soron, a filozófia feladata. Recenziónkban elsősorban a filozófiai problémák tárgyalására szorítkozunk, a néprajzi és a lélektani kérdések a szaktudományok művelőinek a feladata körébe tartoznak.

Radin szerint két tényező határozza meg a vallás lényegét. Az egyik egy bizonyos specifikus vallásos érzés. A másikat pedig az ezzel a sajátos életérzéssel összefüggő speciális aktusok, szokások, hiedelmek és fogalmak alkotják. Minden vallásos hit elválaszthatatlan az embertől független szellemi lény vagy lények létezésének a tételezésétől. Ezeket a szellemeket az emberi tudat az embernél hatalmasabb létezőnek hiposztazálja. E lények, a primitív ember hiedelmei szerint mind az élővilág, mind pedig az élettelen természet felett ellenőrzést és felügyeletet gyakorolnak. Radin hangsúlyozza, hogy a vallást determináló fenti két tényező nem egyenértékű. A vallásos aktusok, szokások, hiedelmek stb. jelentősége a vallásos érzéshez képest másodlagos. Szigorúan véve csak járulékos komponenst alkotnak a vallás fogalmán belül, szerepük csupán az, hogy kifejezésre juttassák a vallás történeti-társadalmi determinációját. Ez azonban a szerző véleménye szerint csak alárendelt szerepet játszik az időbeliség és a jelentőség szempontjából elsődleges vallásos érzéshez képest. Ebben a felfogásban mutatkozik meg Radin szubjektivizmusa, melynek ismeretelméleti gyökerei a szerző világnézetében keresendők. Ez az általa elkövetett hibák és tévedések legfőbb forrása, ezért fajul elemzése sokszor öncélú pszichologizálássá, és emiatt nem sikerül a vallást mint ideológiát kielégítő módon összekapcsolnia a gazdasági alappal.

Ezért nem meglepő, hogy a vallás társadalmi jelentőségéről olyan definíciót ad, amely szerint a vallás nem más, mint az élet értékeinek a megőrzésére szolgáló legfontosabb eszköz. A lényeges életértékeket a siker utáni vágy, a boldogság akarása és a hosszú életre való törekvés alkotják. Ezen értékek realizálására a primitív ember csak nagyon korlátozott módon képes, mert nincs meg az ehhez szükséges társadalmi biztonsága. Létfenntartása bizonytalan alapokon nyugszik, ezért a félelem érzése hatalmasodik el rajta.

Radin itt ellentmondásba kerül önmagával. Fejtegetéseiből világos ugyanis az, hogy az általa alapvetőként tételezett vallásos érzés csupán másodlagos, a döntő jelentőségű tényező pedig a gazdasági-társadalmi okokból eredő létbizonytalanság. Ezt a létbizonytalanságot a kezdetleges ember a mágia útján akarja leküzdeni. A mágia az eszköz, amellyel az ember befolyást akar gyakorolni a természeti folyamatokra. A mágikus szertartásnál a szubjektum és az objektum, az én és a nem-én áll egymással szemben. Az én azonban telítve van gyermeki szubjektivitással, éppen az objektumról, a világról szerzett ismereteink fogyatékossága miatt. Ezért képzeli a primitív ember azt, hogy bizonyos cselekményekkel (rítusok stb.) engedelmességre tudja kényszeríteni a külvilágot.

Radin a szubjektum és az objektum viszonyából kiindulva négy fejlődési foko-

* The Primitive Religion. Dover Publication, New York, 1961. 322 o.

zatot különböztet meg fejtegetéseiben:

I. fázis. Az én és az objektív világ viszonya teljesen közvetítés nélküli. A szubjektum teljesen mentes minden reflexiótól; kényszerítő hatását a külvilággal szemben mindenképp érvényesíteni akarja.

II. fázis. Az én veszít kényszerítő erejéből, kezdetét veszi a reflexió. A szubjektum kezd bizonyos fokú akarati tevékenységet tulajdonítani az objektumnak.

III. fázis. Az én ráébred arra, hogy a külvilág is képes rá kényszerítő hatást gyakorolni. Az én és a külvilág két egyenrangú, akarással rendelkező tényezőként jelentkezik.

IV fázis. Az én elveszíti a külvilágra gyakorolt mágikus kényszerítő hatásának eredményességébe vetett hitét, teljesen aláveti önmagát a külvilágnak.

Radin szerint tehát az emberi gondolkodás a mágikus szubjektivitásból kiindulva jut el az „objektivitáshoz". Ez az „objektivitás" a fizikai és a gazdasági létbizonytalanság korrelátumaként lép fel az ősi társadalmakban, a jelentéktelenség, a gyámoltalanság, a tehetetlenség érzetét kelti a primitív emberben, s így állandó szorongást és félelmet ébreszt benne. Ez a kiszolgáltatottságból eredő félelem a vallás gyökere. A kezdetleges társadalmakban uralkodó körülmények között természetes az, hogy primitívek pszichéje az állandó félelemérzetet a fantasztikumhoz való menekülés útján kompenzálja. A félelemérzet hatása térben és időben egyenetlen. Térbelileg földrajzi tényezőktől függ, gazdaságilag pedig időbelileg a társadalom életét megrázkódtató krízisek idején jelentkezik legerősebben. De mindezeknél fontosabb a valamely társadalmi formációban élő individuumok félelemérzetének pszichikai differenciáltsága: a különböző lelki alkattal rendelkező egyének egymástól teljesen eltérő módon foglalnak állást a félelemérzetből „eredő" természetfelettivel szemben. E területen a primitíveknél három alaptípus különíthető el: az igazán vallásos, az időszakosan (nagy válságok idején) vallásos és a vallással szemben állandóan indifferens egyének. Csupán az elenyésző kisebbséget alkotó első csoportba sorolt egyének tekinthetők permanens hívőknek. Az emberek nagy többsége minden társadalomban a két utóbbi, tehát a nem igazán vallásos típushoz tartozik.

A fenti tipológiai megkülönböztetés hiánya vezette tévutakra — folytatja Radin — Levy—Bruhl-t, amikor felállította a primitív népek prelogikus gondolkodásmódjáról szóló elméletet. Valójában a kezdetleges népeknél éppúgy, mint a modern, fejlett társadalmakban élő népeknél csupán bizonyos egyének alogikus gondolkodásmódjáról beszélhetünk, amely, különböző pszichikai tényezők hatása következtében, az irracionalitás különféle fokát érheti el.

A vallás alkotói és az összes vallásos gondolkodók kizárólag az első típusból kerülnek ki. Számuk a primitív társadalmakban a népességnek csak töredéke, de társadalmi szerepük óriási jelentőségű, mert a vallás a kezdetleges népek számára az életértékek fenntartásával kapcsolatos, a létezés minden fázisát áthatja.

A primitívek legfontosabb életértékei — a siker (pl. a vadászaton), a boldogság, a hosszú élet és a valóságos helyzetek leküzdése — a biológiai vonatkozások ellenére is elválaszthatatlanok a vallásalkotó tevékenységétől. A primitív vallásos gondolkodó ugyanis értelmezi ezeket, és a közönség tagjai részére magyarázatot szolgáltat az értelmetlennek vagy rejtélyesnek látszó jelenségekre s útbaigazítást ad a gyakorlati tevékenységre is (pl. a nagy hadjárarok vagy vadászatok előtt jóslás útján). Ez azonban még nem tekinthető igazi vallásos jelenségnek, mert nincs kapcsolatban a tulajdonképpeni vallásos érzéssel, csak a vallásalkotó személyiségének bizonyos alkati tényezőitől függ. (A későbbiekben erre még visszatérünk.)

Radin, abból kiindulva, hogy a külvilágra gyakorolt mágikus tevékenység helyét — a vallásalkotó tevékenysége folytán — a külvilág objektivitását elismerő vallási képzetek foglalják el, a vallásalkotót materialistaként állítja be. A nem-vallásos egyéneket ellenben mint következetlen idealistákat jellemzi, mert ezek erősen ragaszkodnak a mágiával együtt járó szubjektivitáshoz. A vallásalkotó materializmusának alátámasztására hangsúlyozza, hogy a kialakuló állam hatalmi pozíciói kezdettől fogva vagy kizárólagosan, vagy pedig a főnök és a környezetében levőt arisztokráciával együttesen a papság kezeiben voltak.

A konkrét néprajzi anyag elemzése során a szerző terjedelmes idézetekkel bizonyítja, hogy a társadalmi fejlődés különböző fokát elért népek között a politikai hatalom, részben vagy egészen, a vallásalkotók, a sámánok és a varázslók kezében volt. Eredetileg ezek a sámánok és varázslók a törzs orvosának a szerepét töltötték be. Radin azzal próbálja megalapozni a teóriáját, hogy a sámánok, pszichopata alkatuk folytán, saját tapasztalatukból ismerték a különféle lelki betegségeket, és a mindent átszellemítő mágikus gondolkodásmód uralma alatt levő tömeg mint jövőbe és múltba látó, csodálatos képességekkel felruházott kivételes egyéneket

elismerte őket a közösség bajainak orvoslóiként. A varázslók később maguk általánosan elfogadtatták a közösség tagjaival, hogy a természetfelettivel, a jó és a rossz szellemekkel csak ők léphetnek összeköttetésbe. Világosan körvonalazták a természetfeletti lények alakját és hatáskörét. A gazdasági létbizonytalanság körülményei között kézenfekvő volt az a feltevés, hogy a közösség jóléte valamely felsőbbrendű lénytől függ, amelynek akaratát a mágia útján kezdetben a primitív ember maga kívánta irányítani, azaz a számára kedvezővé kényszeríteni, később azonban a varázslóból kialakult pap tartja feladatának az objektivitásként tételezett felsőbb lény akaratának a kifürkészését, illetőleg ennek az akaratnak a közlését. A felsőbb lény akarata mindig megegyezett a papok és a főnökök akaratával.

Röviden így foglalható össze a szerzőnek a vallás kialakulására és társadalmi jelentőségére vonatkozó gondolatmenete, amely néhány rendkívül érdekes és fontos problémát vet fel. De mindjárt a kiinduló pontjánál helytelen tétellel találkozunk. A mágikus szubjektivitással szembeállítja a vallás objektivitását; a valóságban a mágia és a vallás egyaránt tartalmaz szubjektív és objektív elemeket, a probléma éppen a szubjektív és az objektív között fennálló relációk mibenlétében jelentkezik. A vallás, lényegét tekintve, mindenekelőtt objektívként tételezett szubjektivitás, amelyben a valódi viszonylatok és törvényszerűségek helyett hamis, a valóságnak meg nem felelő, illetőleg azokat eltorzított módon tükröző konstrukciók foglalják el, amelyek a társadalmi fejlődés meghatározott szakaszain szükségszerűen merülnek fel.

Abszurd a szerzőnek az a feltevése, amely a vallásalkotót materialistaként, a vallással szemben közömbös egyéneket ellenben idealistaként tünteti fel. A valóságban éppen fordítva áll a dolog és ez az, ami filozófiai szempontból nagy jelentőségű következményeket von maga után. A filozófiatörténet ugyanis mindeddig nem fordított kellő figyelmet a primitív ember világnézetének materialista vonásaira. A marxista kutatás feladata ezen a területen éppen az, hogy következetesen vizsgálva a kezdetleges népek folklorisztikus anyagának világnézeti vonatkozásait, részletesebben feltárja mind a filozófia, mind pedig a vallás igazi történeti gyökereit. A feladat teljesítéséhez elengedhetetlen — a primitív folklór anyagának átvizsgálásán kívül — az ősi társadalmak vallási-filozófiai hagyatékának további alapos marxista elemzése.

A könyv elsősorban forrásműként érdemel figyelmet. Gazdag folklorisztikus tényanyagot halmoz fel a szerző állításainak bizonyítására. Ezek a bizonyítékok azonban sajnos nem meggyőzőek. Radin az általa felvetett problémák egyikére sem tud kielégítő választ adni. A vallás gnoszeológiai alapjaira vonatkozó állításai alapvetően hibás, szubjektív kiindulópontjuk miatt eleve tévesek, ezért nem tudja megoldani a vallásos hit keletkezésének a problémáját. A vallás és a mágia kapcsolatát egyoldalúan, idealisztikus módon veti fel, eszébe sem jut összekapcsolni a vallásos hit kialakulását az osztálytársadalom kifejlődésével, enélkül pedig korszerű tudományos színvonalról ma már szó sem lehet.

Lenkei László

Ernst Fischer: A nélkülözhetetlen művészet*

A címben foglalt állítás tulajdonképpen kérdést tartalmaz: vajon nélkülözhetetlen-e a művészet? Az első hallásra talán meglepő kérdésfeltevést közvetlenül jogosulttá teszi, hogy korunkban egyes polgári művészetteoretikusok, sőt művészek is a művészet „eltűnéséről" beszélnek (Mondrian), vagy rendeltetését felette kétségesnek érzik („A költészet nélkülözhetetlen — bár tudnám, mihez" — mondja Cocteau). De jogosult azért is, mert a látszólag magától értetődő dolgokon elcsodálkozni-elgondolkozni az új és mély összefüggések feltárásának egyik útja. Amilyen nyilvánvaló a művészet múlt-, jelen- és jövőbeli nélkülözhetetlenségére vonatkozó válasz, annyira izgalmas és tanulságos az indokolása, hiszen ez megköveteli a művészetelmélet oly alapvető problémáinak a kifejtését, mint a művészet funkciója, eredete, a főbb művészi irányzatok kibontakozása, lényeges sajátosságai, a művészet jövője stb. Erre tesz kísérletet Ernst Fischer, bizonyítva a művészet nélkülözhetetlenségét a világ megismerésében és megváltoztatásában.

A művészet, a mágiával közös eredete miatt, máig megőrzött egyet-mást a „dolgokat átváltoztató varázserejéből". Az ember a legnagyobb szabású, valóban történelmi méretű varázslatot a munka révén végzi — a legfőbb varázseszköz pedig a szerszám. A szerszámkészítés, a mágia és a művészet összefüggései szempontjából a hasonlóvá formálásnak, az utánzásnak

* Gondolat, 1962., 244. o.

tulajdoníthatunk elsőrendű szerepet. Az ősember azzal, hogy az egyik szerszámot a másikhoz hasonlóvá teszi, új, értékes szerszámhoz jut, vagyis hatalomra tesz szert a dolgok felett. Érdeklődése fokozatosan kiterjed minden hasonlóság megfigyelésére. Miközben az adott mintához hasonlóvá varázsolja a darab fát, követ, csontot, új formát ad neki. S ez már művészi tevékenység. A művészet megszületésében, természetesen, szerep jutott bizonyos fizikai és fiziológiai tényezőknek: a fény ellenállhatatlan vonzerejének, a szexuális mozzanatoknak, a ritmusnak is. A döntő azonban az, hogy a létért való küzdelemben, a természet legyőzésében és a társadalom megszilárdításában a művészet „mágikus szerszám volt".

Az ősközösségben a művészet mint a kollektíva „kifejező eszköze, szerszáma és fegyvere" funkcionált. Kollektív jellegét az osztálytársadalomban sem adta fel teljesen. A művész a társadalom képviselője, megbízottja. Feladata, hogy a munkamegosztás és az osztálytagozódás folytán a természettől és önmagától elidegenedett, individualizálódott embert visszavezesse a közösségi életbe, a személyit az általánosba. Az embert a szétforgácsolt létéből a teljes létbe emelő, a valóság megismerésében, megértésében segítő és emberibbé tételére mozgósító művészet joggal nevezhető társadalmi szükségességnek.

A szétforgácsoltság, elidegenedés, eldologiasodás páratlan méreteket ölt a kapitalizmus fejlődésének második szakaszában. A kor ismert művészi tendenciái — a romantika, a l'art pour l'art, az impresszionizmus, a naturalizmus, a szimbolizmus és a miszticizmus, a pszichologizmus stb. — a maguk ellentmondásos módján, egytől egyig mint tiltakozás, lázadás, a szétforgácsoltság, az elidegenedés reakciójaként születtek meg. A romantika legfőbb jellemzői a jelennel való meghasonlás érzése s a múltba menekülés. Minden romantikának e legfőbb közös ismérvei a német romantikában sajátosan színeződnek, s kiegészülnek a dezilluzionizmushoz kapcsolódó „hideg"- és „magány"-érzéssel, a pánszexualizmussal, a halálvággyal, az álmokba, a misztikumba s a tudattalanba való tudatos meneküléssel. A l'art pour l'art lényegének Fischer — nem teljesen helytállóan — azt tartja, hogy a művész a mindent áruba bocsátó, áruvá alakító világban egyáltalán nem kíván a piacnak termelni (bár Baudelaire-t elemezve elismeri, hogy ezzel ellentétes jelek is tapasztalhatók). Szerintünk a l'art pour l'art művésze — a maga sajátos módján — szintén a piacnak termel. Látja és érzi a sivár, utilitarista világ fojtogató voltát, de megoldást, kiutat nem talál. Vállalni e világot, vele azonosítani magát semmiképpen sem akarja, de úgy érzi, változtatni sem tud rajta — mert nem is lehet. Így csak egy módon képes védekezni: ha a piacra kerülő alkotásaiban elhatárolja, leválasztja magát e világtól, vagyis ha elidegenedik tőle. Ezzel viszont éppen annak — az elidegenedésnek, izoláltságnak stb. — lesz élő megtestesítője, ami ellen védekezett, ami elől menekült. Az impresszionizmus, amely a világot „csillogó káosznak" (Cézanne) látja, a szétdarabolt és elembertelenedett világot színek foltjaivá bontja szét. Ezzel fellázad az akadémizmus dekadenciája ellen, amely „egy omladozó világban úgy tesz, mintha minden rendben volna.". Ugyanakkor e szétesőő világ elől a magányossá lett, önmagára összpontosuló én élményeibe, impresszióiba menekül.

Nem tartjuk pontosnak Fischer azon megállapítását, hogy az impresszionizmusnak a filozófiában a pozitivizmus felel meg, mivel ez is „csak az én élményemként, az én érzetemként ismeri el a világot". Különbséget kell tennünk a pozitivizmus különböző fázisai között. Az impresszionizmus és a pozitivizmus közötti megfelelésről — éppen az idézett ismérvek következtében — a pozitivizmus Comte—Spencer utáni, szélsőségesen szubjektív idealista szakaszában beszélhetünk. A Comte—Spencer-féle „eredeti" pozitivizmussal való analógia — bizonyos fenntartásokkal — szerintünk a naturalizmus esetében lenne indokoltabb, amelyre — Fischer szavaival élve — a szörnyű társadalmi viszonyok „objektív" ábrázolása, s a kiúttalanság érzése miatt, a megváltoztathatatlanság hirdetése a jellemző. De, általában, nagyon óvatosan kell kezelnünk az efféle „megfeleléseket". Hiba lenne a művészettörténelem bizonyos irányzataiban egyszerűen a filozófiatörténelem bizonyos irányzatainak vetületét látni. Megfelelés helyett helyesebb párhuzamról beszélni, s rámutatni a párhuzamba állított jelenségek közös társadalmi-történelmi okaira. Másfelől a vulgarizálás elkerülése végett tanácsos kifejteni azt is, hol futnak szét a párhuzamba állított jelenségek; milyen lényeges különbségeik vannak a hasonlóságokon belül.

Miután a szerző még a szimbolizmust, a miszticizmust és a pszichologizmust mint a menekülés, az elidegenedés, az eldologiasodás stb. sajátos művészi lecsapódásait mutatja be, sajnálatosan lekanyarodik a választott útról. A többi modern irányzat (expresszionizmus, futurizmus, kubizmus, absztrakcionizmus, szürrealizmus) hasonló elemzése helyett korunk polgári művészetének fő sajátosságait (elidegenülés és dekadencia, nihilizmus, elembertelenedés, szét-

daraboltság, misztifikáció, menekülés a társadalomból) foglalja össze. E sajátosságok konkrét elemzése a romantikáéhoz, a l'art pour l'art-éhoz, az impresszionizmuséhoz stb. hasonló szisztematikus vizsgálat során meggyőzőbben s korunk művészetének problémáiba szervesebben beágyazva lett volna elvégezhető. S ez nemcsak ezen irányzatok aktualitásánál, időbeli közelségénél fogva lett volna kívánatos, hanem mert éppen ezek kapcsán találkozhatunk a legszembetűnőbben a művészet nélkülözhetetlenségének s magának a művészet mibenlétének nyomatékos megkérdőjelezésével.

Könyve egyharmadát Fischer a tartalom és forma viszonya vizsgálatának szenteli. Figyelemreméltó, hogy e viszonyt először a szervetlen s a szerves világban, majd a társadalomban boncolgatja. Így a művészi tartalom és forma problémáját a tartalom és a forma általános viszonyának egyik sajátos megnyilvánulásaként van módja vizsgálni. Minthogy a művészet formaadás, a forma a tartalom meghatározó volta ellenére sem tekinthető másodrangúnak. A forma nem esetleges, nem véletlenül, hanem a társadalmi tapasztalat eredményeként jön létre. A munkatermék formája közvetlenül összefügg a funkcióval. Az ősember a céljainak megfelelően — az adott tárgy használhatóságára törekedve — formálta a különböző fákat, köveket, csontokat, „a forma tehát a társadalmi célszerűség kifejezése". A tartós formák generációk számos tapasztalatának, kísérletezésének eredményei. Ebben az értelemben „a forma a rögzített társadalmi tapasztalat". Konzervatív jellege innen adódik. E fejezet egyébként bővelkedik értékes gondolatokban (l. pl. a téma, a tartalom, a jelentés problémájának taglalását stb.). Mindamellett a művészet nélkülözhetetlenségének problematikája szempontjából a tartalom-forma viszony taglalását — noha valóban a művészetesztétika központi kérdései közé sorolható — nem érezzük szorosan idetartozónak.

Fischer a műve végén tér vissza vállalt célkitűzéséhez. A művészet a kialakuló szocialista társadalomban is nélkülözhetetlen. Az átmenet minden szükségszerű és elkerülhető nehézsége ellenére itt jut egyre erőteljesebben érvényre a művészet felvilágosító s erkölcsi-nevelő feladata. A művészet, természetesen, a kommunizmusban sem hal el. A kommunizmus „mint a kollektivizmus és a személyiség szintézise, mint értelmes, áttekinthető, osztály nélküli társadalom, mint a tudat uralma a természeti és a termelőerők felett, mint a szabadságnak és az élet teljességének a birodalma, olyan művészetet tesz majd lehetővé, amelynek lényeges funkciója nem a mágia és nem is a társadalmi felvilágosítás lesz", hanem az, „hogy az ember tulajdon élményévé tegye azt, ami rajta kívül álló, részévé tegye annak a gazdagságnak, amely az egész emberiségé — gyarapítva azzal a rejtett élvezettel, hogy egy játékká lett, legyőzött, a művészet varázsereje által felmagasztosult világ az, amellyel azonosítja magát".

Ernst Fischer művét a problémafelvetése, a szemléletmódja, a magas színvonala és számos értékes, újszerű megállapítása egyaránt jelentékennyé avatja. S ha felépítését nem is tartjuk mindenben példamutatónak, a marxista művészetelmélet néhány alapproblémája eredeti megközelítése s esztétikai műhöz illő — ám esztétikai műveknél is oly gyakran hiányzó — világos, választékos, szép stílusa követendő példa.

Halász László

A zene négy világkorszaka*

Walter Wiora neve nem ismeretlen a magyar zenetudomány előtt. Ő maga — szűkebb szakterületét tekintve — zenefolklorista. Egyúttal a zenetörténetnek éppen azokon a tájain otthonos, amelyek a zenei folklórral leginkább szomszédosak: a zenei őstörténetben. A mi figyelmünket különösen azzal vonta magára, hogy a zenetörténeti kutatás nyugati képviselői között azoknak az igen keveseknek egyike, akik a zene történetét nem szűkítik le a nyugateurópai műzene mintegy ezeréves fejlődésére, a népzenét pedig nem határolják el abszolút mértékkel a műzenétől. Walter Wiora legutóbb hozzánk jutott könyvében is (Europäische Volksmusik und abendländische Tonkunst, 1957) megmutatta, hogy világosan látja népzene és műzene, írásos és szájhagyomány történeti egységét és kölcsönhatását.

Tavaly megjelent kis könyve is ennek a történelmi egységnek és folytonosságnak a megértéséből fakad. Négy „világkorszakába" a kezdettől napjainkig, sőt holnapjainkig terjedő zenetörténetet sorozza be. Az első az őstörténet, a korai megnyilatko-

*Walter Wiora: Die vier Weltalter der Musik. Stuttgart, 1961., Kohlhammer, 185. o.

zások ideje. Zenei emlékei a természeti népeknél és a nagy kultúrák archaikus népzenei rétegében élnek tovább. A második korszakba tartozik az ókori nagy kultúrák zenéje, a sumér és egyiptomi korszaktól a kései Róma idejéig, valamint változatos további élete a nagy keleti kultúrákban. A harmadik a nyugat-európai zeneművészeté, amelyet a korai középkortól kezdve a többszólamúság, a logikus harmóniavilág, az architektonikus nagy formák és más jellemvonások különböztetnek meg a többi nagy kultúráktól. Végül a negyedik korszak a technikai és ipari kultúra egész világot átfogó, minden addigi hagyatékot „univerzális múzeummá" egyesítő, állandó nemzetközi nyilvánosság előtt zajló zenéjének kora (9—10. o.).

A könyv kifejtő szövegrészének nagyobbik felét, 106 oldalt a 167-ből, az első két korszak, az ős- és az ókori zene története veszi igénybe. Ez az első fél kötet szigorúban vett történeti jellege szerint különválik a másodiktól, s önmagában is nagyon tanulságos. A szerző sok olyan megrögzött közhellyel száll vitába, amelyek hosszú ideig öröklődtek a zenetörténeti hagyományban, s amelyek az új adatok, a kitágult szemlélet világánál nem állják meg a helyüket.

A magyar olvasónak ugyan nem új a népzenei kutatásnak a zenetörténeti vizsgálattal való egyesítése. Kodály Zoltán iskolája ezt a módszert adta át az utóbbi fél évszázad magyar zenekutatóinak, köztük elsősorban Szabolcsi Bencének. Zenetörténete már mintegy 30 évvel ezelőtt a zenefolklór akkor ismert nemzetközi eredményeinek figyelembevételével tárta fel a zene eredetének sokágú voltát és bonyolult szimultaneitását. Új azonban Wiora munkájában a legfrissebb archeológiai kutatások felhasználása és a kísérlet az eddigi meglehetősen egybemosódó őskor kronológiai rétegzésére.

A legrégibb leletekre hivatkozva, a képzőművészet emlékeivel való összevetés alapján mintegy 60 000 évre tolja vissza a zene valószínű időhatárát. A régebbi kőkorszak 25 000 és 10 000 közötti időszakára teszi az ún. vadászkultúrák mágikus-sámánisztikus zenekultúrájának idejét, és igen fejlett, magas színvonalú sziklaképek, plasztikus ábrázolások korával egyezteti. Innen továbbhaladva jut a 10 000 és 3 000 közötti évek újabb kőkorszakának faluközösségi kultúrájához és az ősi vadászkultúráknak a korai falusi-földművelő műveltségekkel egyesülő pásztor-nomád zenéjéhez. Az első igazi falu jellegű települések — és velük a matriarchális jellegű társadalmi rend — kialakulását Elő-Ázsia területére teszi. Innen eredezteti a továbbiakban a sumér-mezopotámiai és, részben, az egyiptomi nagy kultúrát, azt a középpontot, ahonnan a zenei magas kultúra bizonyos jellemző vonásai kelet és nyugat felé elterjedtek.

Fontos az a megállapítása, hogy az ókori nagy zenekultúrák sokáig általánosnak tartott filozófiai-kozmogóniai számmisztikája aránylag kései fejlődés eredménye, s nagyjából egy időben jelentkezik a kaldeus zenei művelődésben, a görög püthagoreizmusban és a kínai zene konfuciánus időszakában. Az előző korszak zenei művelődése — véleménye szerint — inkább gyakorlati, mesterségi jellegű lehetett. A zeneelmélet és a hivatalos zenekultúra írásban hagyományozott emlékei keltették és keltik azt a látszatot, mintha az ókorban ezek lettek volna a zenélés és a zenei közfelfogás általános formái. Pedig — és ezt nem mulasztja el hangsúlyozni — ezek csak egy töredékére vetnek fényt a korai kultúrák zeneéletének, amely a mindennapok íratlan gyakorlatában, a nagy tömegek muzsikájában áradt és zajlott.

Értelmét veszti ebben az összefüggésben a visszavetített „kelet—nyugat" ellentét hagyományos kiélezése. Mezopotámia és Egyiptom, a görög-római ókor, a zsidó hagyaték útja, alakulása a hellénisztikus római birodalomban és közvetítő szerepe a keresztény énekes gyakorlathoz, az indiai, indonéziai, kínai, japán és izlámarab zenei világ egységes történelmi folyamat mozzanataiként tárulnak elénk.

A harmadik és a negyedik fejezet azonban megmutatja, hogy az előző korok érdekes és alapos történelmi bemutatása csak bevezetés a könyv tulajdonképpeni mondanivalójához: korunk zenei problémáinak felvetéséhez. A hátralevő két fejezet lemond a kronologikus áttekintésről, és összefoglaló jellemzésbe sűríti az európai zenekultúra felvirágzásának és — a szerző fogalmazása szerint — új korszakba való átmenetének jegyeit.

Az eddig vezetett szálakat összefonja a Nagy Károlytól mintegy a legutóbbi századfordulóig terjedő európai zenetörténet karakterizálásához. Folytatása is ez a korszak a megelőzőknek, de lényegesen különbözik is tőlük. Általános érvénye, terjeszkedő világuralma, Wiora szerint, „immanens univerzalitásán" nyugszik, azon a tulajdonságán, hogy a természeti adottságokra nem mesterséges rendszert erőltet, hanem rendszerét éppen a természetes alapból fejti ki. A zenei kép természetes vizualitását a zenei gyakorlat és elmélet egészével összeforrott írásbeliséggé fejlesztette, ezzel lehetővé tette a zenei formálás nagyvonalú, architektonikus formáit, és az egyedi alkotások gazdag irodalmát teremtette meg. Az ipari-technikai kultúra el-

uralkodásával azonban a polarizálódásnak olyan folyamata megy benne végbe, amely az új, negyedik korszak előjátéka.

Az európai zene egyszerű és általános érvényű formuláival a szemünk előtt keríti hatalmába az egész világot, de egyúttal — ellenhatásként — eddig elszigetelt területi kultúrák eláradását is elősegíti, főként a jazzét. Technikai eszközeivel hihetetlen mértékben teszi népszerű közkincscsé a zenét, másfelől azonban az avantgardista szakmai köröknek a tömegektől való legteljesebb elzárkózásához vezet. Egy időben veszi újra birtokba a zene egész történelmi hagyatékát, alkot belőle hatalmas „múzeumot", és ösztönzi egyúttal az újítókat a hagyománytól való teljes elszakadásra, a minden áron való újításra. Mindig új területek meghódítására sarkall, s közben a zene határáig kergeti az újítókat. Megfosztja a zenét szenzuális jellegétől, ebből eredő tartalmától, s megfosztja maguktól a hangoktól. Eltechnizálja a muzsikát, és gyakorlatát mérnökien objektív mesterséggé teszi. Organizációs és ideológiai béklyókba veri, elemberteleníti, másfelől azonban a tömegek spontán zenélésének új forrásait nyitja meg.

Ennek a sokoldalú folyamatnak a felvázolása után a szerző végül felteszi a kérdést: haladás vagy vég jelei-e ezek a tünetek? Abban a módban, ahogyan erre a kérdésre válaszol, illetőleg nem válaszol, ahogyan a válságtünetek felsorolása közben fogalmazásában érezteti kétségeit, a válságot azonban nem nevezi nevén, az egész könyv belső feszültségei kerülnek napfényre. Azok is, amelyek már az első két fejezetben ott lappanganak.

Az ellentmondások forrása az a különös kétértelműség, ahogyan a szerző a zene társadalmi kapcsolatait kezeli. Egész gondolatmenete számol egyrészt a zenélés alkalmainak alapvető társadalmiságával, és tudomásul veszi a termelési módok kultúrát meghatározó jelentőségét. A zenetörténet korszakos felosztásában is a társadalom termelési módjainak nagy korszakait követi, a zene európai fejlődésének alapját az iparosodásban látja. A zene folyamatainak ábrázolásában helyenként szinte a marxista megfogalmazás határát súrolja. A tömegek és a személyiségek, nemzeti csoportok és általános tendenciák kapcsolatáról így ír: „A 15. század óta a vezető komponisták oly jelentősen kiemelkednek a mindenkori zeneélet egészéből, hogy a nyugati zene történetét alkotó mesterein be lehet mutatni. De ez az aspektus egyoldalú; a népek, rendek, a koráramlatok és stílusközösségek éppen olyan jelentősek, mint az egyes személyiségek. A nyugati népek már a középkorban nemzetfeletti jellemvonásokat kötöttek össze nemzeti különbségekkel, eközben közös formákat alkottak karakterisztikussá" (117. o.).

A zene jelentéstartalmáról írva, kifejti, hogy a hagyományos „affektus" szó nagyon is szegény a hangok révén megjelenő eszmei körök és gondolati tartalmak megjelölésére. „Ezek azután történetileg elvirágzottak és elsápadtak, s a kívülálló azt hiheti, hogy csak »hangzó formákat« hall. Azok azonban, akik a kérdéses történeti stílus- és nyelvközösségnek részesei, vagy magukat mint történészek beleélik, a hangzásokban és a formákban tartalmakat és utalásokat fedeznek fel" (115. o.).

Annál csodálatosabb, hogy közben újra és újra visszatér a zenének mint „hangokkal való játék"-nak meghatározásához, és a zene társadalmiságának a termelési viszonyoktól a zenei megformálásig vezető áttételeit nem érzékeli teljes következetességükben és konkrétságukban, főként nem osztálytartalmuk szerint.

Az „iparosodás és technika" korszaka összefoglaló főcímmé válik korunk imperialista és szocialista zenepolitikai törekvései számára. A kapitalista nagyvállalkozók üzleti érdekei egyszerű „és"-sel kapcsolódnak a szocialista kulturális politika zenei nevelő és terjesztő tevékenységéhez (erre vonatkozó idézetei főleg Snejerszonnak a kínai zenéről írt könyvéből származnak, amely a vulgáris torzítások korának egyes bélyegeit viseli). Mivel a zenei jelenségek történeti fejlődésének vizsgálatára csak immanens mértéke van — a zene saját eszközeinek változása, kénytelen a „fejlődés"-nek is ilyen értelmet adni: „A fejlődést nem biológiai értelemben vagy a felfelé fejlődés értelmében kell vennünk; egy fejlődésnek célja és eredménye nem áll szükségképpen magasabb fokon, mint megelőző fázisai . . ." — magyarázza a 110. oldalon. Ha pedig a zenei fejlődés elveszti objektív mértékét — a társadalmi fejlődés következetesen alkalmazott kritériumát, valóban nehéz válaszolni korunk nagy kérdésére: haladás vagy vég? Hiszen korunkra is éppen az jellemző, hogy a zenetörténet egy társadalmi korszakának vége és egy új társadalmi korszakának kezdete ölelkezik benne igen bonyolult egymásbafonódással. Ennek analitikus szétválasztása nélkül azok a jószándékú kérdések, aggodalmak és a „szintetikus" kibontakozásra való utalások, amelyeket — főként Bartókra hivatkozva — Wiora az utolsó lapjain megcsillant, tudós útmutatás helyett csak jóérzékű megsejtések maradnak.

Könnyű nekünk Walter Wiora könyvét biztosabb talajról, a magunk marxista szemlélete felől megbírálni. Olvasása közben azonban mindig számolnunk kell azzal

is, hogy milyen ellenséges zenei közvéleménnyel szemben kell véleményét elmondania, milyen „ideológiai" aggályok élnek benne magában is, amelyek néha visszatartják egyes következtetések levonásától.

Könyvecskéjét ezekkel együtt haszonnal forgathatjuk, szerzőjét továbbra is számos vonatkozásban pozitív, előremutató törekvések képviselőjeként tarthatjuk nyilván.

Ujfalussy József

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII 1962. 3. SZÁM

Finkelstein: Dewey pragmatikus esztétikájának társadalmi tartalma

Nem volt filozófus, aki nagyobb hatást gyakorolt volna a modern Amerika szellemi életére — ezen belül különösen az esztétikai nézetek fejlődésére —, mint John Dewey. Finkelstein cikke Dewey „A művészet mint tapasztalat" című könyvének marxista igényű elemzése.

A cikk bevezető része megállapítja, hogy a Dewey műveire általában jellemző kétértelműség, zavarosság szerzőjük rendszerének lényegéből következik, a dialektikus módszer alkalmazásának hiányára vezethető vissza. Nem elég szavakban elismerni a valóság mozgásának dialektikus természetét, az olyan elmélet, amely megelégszik a tények formális, felületi elemzésével — Dewey pedagógiai nézeteinek rendszere a legjobb példa erre — elkerülhetetlenül kudarcot vall a gyakorlattal való találkozáskor.

Dewey hangoztatja ugyan, hogy a művészetet mint bonyolult folyamatot kell vizsgálni, figyelembe véve az alkotó és az őt körülvevő társadalmi környezet kapcsolatát, hirdeti ugyan a tartalom és a forma, az objektív és a szubjektív, az individuális és a társadalmi elemek egységét az alkotásban, elvet ugyan minden elméletet, amely a művészet valamilyen „elit" kiváltságának tartja vagy a szépet az ész produktumaként fogja fel — könyvének valóságos célja mégis apológia, a modern művészet reakciós irányzatainak igazolása, a művészet éles elhatárolása a társadalom életének, haladó mozgásának valamennyi jelenségétől. A könyv első fejezetében kifejtett heves „társadalomkritika" magát a kapitalizmust nem érinti. Dewey alapelve: a művészet — a forma vagy stílus jelentéktelen, kölső változásai ellenére — mindig ugyanaz marad.

Dewey szerint a régi korok műalkotásai állandóan közvetlen kapcsolatban kell, hogy legyenek az élettel; és csak abban az értelemben lehettek és lehetnek univerzálisak, hogy állandóan újraszületnek az eleven, individuális tapasztalatban. A Parthenon építője, úgymond Dewey, minden nap, minden órában más-más jelentést tulajdonítana művének, abszurd dolog lenne tehát megkérdezni tőle, mit akart ténylegesen kifejezni vele. Nyilvánvaló, hogy az ilyen koncepció minden tartalomtól megfosztja a művészetet. Nem lehet kétségbe vonni ugyanis, hogy a művész, a társadalmi életet, az emberi viszonyokat ábrázolva, rámutat olyan általános igazságokra, amelyek az egész történelem folyamán megőrzik jelentőségüket. Az ilyen mű ma is megragadja érzelmünket, kultúránk fontos részévé válhat.

A cikkíró ezután Deweynek az elmúlt korok művészetével kapcsolatos felfogását bírálja. E felfogás értelmében az európai múzeumok többsége a nacionalizmus és az imperializmus megerősödésének terméke, mivel rendszerint más országokból zsákmányolt műkincsek bemutatására szolgál. A tipikus műgyűjtő — tipikus kapitalista. Dewey azért is lép fel ilyen élesen a múzeumok ellen, mert ezek, szerinte, „izolálják" a művészetet, arról tanúskodnak, hogy az már nem része, nem „spontán kifejezése" a társadalom természetes kultúrájának. Felfogásával ellentétben a múzeumok létrejötte természetesen feltétlenül haladó dolog volt. Hiszen a középkorban, amelyről egyébként oly idillikus képet fest, a vallási fanatizmus barbársága következtében és különféle praktikus célok érdekében tömegesen semmisítették meg az „aktuális tapasztalattal" kapcsolatban levő műalkotásokat. Nem látja azt sem, hogy a múzeumok a kapitalista társadalom legmélyebb ellentmondásának is kifejezői: fennállásuk hallgatólagos elismerése annak a ténynek, hogy a művészeti alkotás nem magán-, hanem közösségi tulajdon.

Finkelstein, szemben Deweyvel, rámutat arra is, hogy a klasszikus görög művészet újrafelfedezése korántsem volt a reneszánsz művészeti fejlődésének döntő tényezője, és csupán annak következtében vált lehetségessé, hogy a reneszánsz gondolkodói és művészei felfedték és vissza-

tükrözték a feudális társadalom krízisét.

Dewey művészetelmélete végső soron a társadalmi harmónia hirdetésébe torkollik. Szerinte a művészet képes megszüntetni az osztálykülönbségeket; „A képzelet a jó legfőbb eszköze" — idézi Shelley mondását. A művészet természetesen valóban ki tudja fejezni a közös problémákat, közelebb tudja hozni egymáshoz az embereket, de csak akkor, ha ugyanilyen mértékben kiemeli azt is, ami az osztálytársadalom valóságában elválasztja őket egymástól. A képzelet kifejezheti a fennállóval való elégedetlenséget, a változás szükségességét, de önmagában nem lehet a változás eszköze. Az embereknek meg kell ismerniök a természet és a társadalom törvényeit, ha meg akarják változtatni a valóságot. Képzelet és ismeret — a művészet és tudomány — vállvetve kell, hogy haladjanak az osztálytársadalom valóságának forradalmi megváltozásához vezető úton.

Dewey felfogásának kétértelműségéhez a „tapasztalat"-ról alkotott koncepciója a kulcs. A tapasztalat szerinte mindig feltételezi az „én" és a „világ" kölcsönhatását. A tapasztalatban az ember átalakítja a dolgokat, és közben, a külső világ tárgyaival való érintkezés következtében maga is változik. Felmerül a kérdés, vajon melyik oldal a meghatározó ebben a kölcsönhatásban: az „én" vagy a „világ". A kérdésre azonban nem kapunk egyértelmű választ. Ennek a határozatlanságnak az az oka, hogy Dewey valójában ignorálja e kölcsönviszony döntő láncszemét, a termelési folyamatot; ezért végső soron nála a tudat az elsődleges. Szerinte nem a munka hozza működésbe a gondolkodást, következésképpen nem a társadalmi termelés, hanem a nyelv és a művészet egyesíti az embereket.

Dewey tehát ignorálja azt a tényt, hogy az összes morális és művészeti értékek alapja, a nyelv és a művészet keletkezésének feltétele az emberek kollektív tevékenysége, a társadalmi termelés; misztikus koncepciót állít fel, amelyben a művészet nem kiegészítője többé a tudománynak, hanem alkotója. Szerinte bármely, a valóságra vonatkozó absztrakt, szisztematizált gondolat — művészet; az így felfogott művészet sokrétűsége és tökéletessége pedig szerinte elvezet a „művészet eszméjének" felismeréséhez, és ahhoz, hogy a gondolkodók a gondolkodás többi formájára is alkalmazzák ezt az eszmét.

(t. t.)

VOPROSZI FILOSZOFII, 1962. 5. SZÁM

N. A. Trofimov: Az erkölcs és a jog kölcsönhatása fejlődésének perspektiváiról

A marxizmus klasszikusai felállították az állam — s vele a jog — elhalásának tételét, de a folyamatot magát — anyag híján — még nem rajzolhatták meg. Ma, a szocializmus építésének tapasztalatai birtokában, már közelebbről tanulmányozhatjuk az állam elhalásának problémáit. A szerző arra vállalkozik, hogy felvázolja az erkölcs és a jog viszonyának fejlődését, illetve egyrészt a jog elhalásának folyamatát, másrészt a formát, amellyé a jog átfejlődik.

Az állam, a jog elhalása nem egyszeri, máról holnapra lejátszódó aktus, hanem fokozatosan megvalósuló folyamat. Egyetlen társadalmi forma sem tűnik el addig, amíg teljesen ki nem fejlődik. Az elhalás nem elcsökevényedés, tehát a jog elhalása is a jog tökéletesítését, kibontakoztatását s ettől elválaszthatatlanul a szocialista állam fejlesztését jelenti. A szerző a Szovjetunió történelmi tapasztalataira hivatkozik; a jog szerepe a Szovjetunióban nem csökken, hanem nő, fokozódik a demokratizmus, a törvényhozás tökéletesedik, s a jog egyre inkább nevelő hatásúvá válik. Így a jog szerepének csökkentése helyett a jog fejlesztésére van szükség, a fejlődés során új ismertető jegyeket vesz fel (pl. nevelő hatás), s fokozatosan átalakul nem jogi formává. Ez a folyamat persze nem spontánul történik, hanem a társadalom tagjainak aktív, tudatos közreműködésével.

A jog nem-jogi szférává fejlődik át, a kummunista együttélés normáivá, melyek szabályozzák a magatartást, az egyén viselkedését. A jog a tökéletesítés során a kifejlett kommunizmus magas tudatosságával rendelkező társadalmában erkölcsrendszerré nő át, a társadalmi élet szabályozását teljes egészében a kommunista erkölcs normái veszik át. A szerző véleménye jelentősen eltér ettől az általánosan vallott felfogástól, a jogot, szerinte, nem teljesen váltja fel az erkölcsi szféra, a kommunista társadalom bonyolult, sokoldalú mozgását nem lehet csupán íratlan szabályokkal irányítani, lesznek írott, de nem jogi szabályok, melyeknek megtartására társadalmi szervek ügyelnek, nem külső kényszerítő eszközökkel, hanem a kollektíva erkölcsi erejével, szervező és nevelő intézkedésekkel.

Ez a gondolat komoly figyelmet érdemel, a szerző azonban ezt a nem-jogi

szférát nem differenciálja eléggé az erkölcsi szférától, bár létezését a jog elhalásának egész folyamatával próbálja alátámasztani s ismételten hangsúlyozza, hogy a kettőt nem választja el éles határ, mivel a kommunista társadalom nem ismer más kényszerítő eszközt, mint a kollektíva morális ráhatását.

A szerző, ugyancsak a szovjet jogi gyakorlatból kiindulva, megállapítja, hogy a jog, a jogi normák tökéletesedésével, egyre nagyobb mértékben járul hozzá a kommunista együttélés szabályainak kialakulásához, s ezt csak alátámasztja az erkölcsi tényező növekvő szerepe a társadalom életében. A jogi kötelezettség tudatossá válik, a szükségessége felismertté. A szocialista jogoknak nevelő szerepük mellett ez a legfontosabb ismertető jelük, mely fokozza tömeghatásukat, és lassú átnövésüket jelenti nem jogi normák rendszerévé. A jogi felelősség átalakul a kollektíva iránti erkölcsi felelősséggé, ahogy az állam kényszerítő ereje átalakul a társadalom által szankcionált morális kényszerré.

A jog elhalása nem normáinak elvetése, hanem tudatos vállalása, nem külső kényszerből, hanem belső meggyőződésből történő teljesítése. Így nyernek a jogi normák fokozatosan erkölcsi jelleget, pontosabban, a szerző felfogásának megfelelően, az állami szervek jogi rendelkezései egyrészt a társadalmi szervek írásban rögzített nemjogi rendelkezéseivé és eljárásai utasításaivá, másrészt erkölcsi normákká változnak. S mindkettőt egyformán a közvélemény és az egyéni meggyőződés kényszerítő ereje tartja be. Az állami kényszerítés — ez a döntő ismérv, mely megkülönbözteti a jogot az erkölcstől — a kommunizmus első szakaszában sem tűnik el, de már napjainkban megjelennek, például, a büntető eljárásban az új elemek; az állami bíróságok mellett a munkahelyek vagy a társadalmi szervek elvtársi bíróságai. Ezek az enyhébb ügyekkel foglalkoznak, eszközük nem a büntetés, hanem a meggyőzés, majd a kollektíva átnevelő hatása, mely a kommunizmus kifejlett szakaszában teljesen átveszi a büntetőjog szerepét. A társadalmi szervek a Szovjetunióban már jórészt biztosítani tudják a jogi előírások megtartását, a törvénysértések száma csökken.

(á. a.)

V. Sz. Najdenov: Az anyagi érdekeltség elve — a kommunizmus építésének elve

A szerző abból a megállapításból indul ki, hogy a XXII. kongresszus után a párt helyreállította az anyagi érdekeltség szerepét a termelésben. Cikkében azt igyekszik kimutatni, hogy az anyagi érdekeltség elve a termelés fő hajtóereje a szocializmusban, s szerepe lesz a kifejlett kommunizmusban is. Formái nem állandóak, folyton gazdagodnak, és ahelyett hogy a fejlődés akadályai lennének, a kommunizmus minél közelebbi kibontakozását segítik elő.

Az első, amit lerögzít, az anyagi és az erkölcsi ösztönzés dialektikája, a két tényező együtt kell hasson, eszközei kiegészítik egymást; a feladat az, hogy egy adott fokon konkrét formájukat és arányukat megállapítsuk. A fejlődés tendenciája mindenesetre az erkölcsi tényező előretörése, a kommunizmus tudatos munkaerkölcse. Másodszor az anyagi érdekeltség elve jelenti a társadalom minden tagjának érdekeltségét a termelés fokozására az általános életszínvonal érdekében, de azt személyes érdekeltségre is le kell bontani.

A szocializmusban az anyagi érdekeltség elve elsősorban a munkabéren keresztül érvényesül, bár a munkabér csak egy, és nem egyetlen forma, kiegészítik bizonyos társadalmi szolgáltatások, juttatások, melyek növekvő tendenciát mutatnak. A bérezés ösztönző szerepe legkiélezettebben a premizáláson, nyereségrészesedésen keresztül jelentkezik. Az anyagi érdekeltség elvének s ezen keresztül a munkabérnek jelentős szerepe van a szocializmusban a termelés megszervezésében és fejlesztésében. A különböző munkaterületek között még komoly kölönbségek vannak a munka nehézségét és bonyolultságát illetően. A munkások elosztását a munkaterületek között csak megfelelő bérezéssel lehet irányítani, az alapelv az, hogy valaki minél nehezebb és bonyolultabb munkát végez, annál több bért kap, hiszen annál nagyobb értéket termel a társadalomnak is. Így a munkabér a képzettség fokozására is serkenti a dolgozókat. A bérezés többtermelésre is ösztönöz, mindenféle egyenlősítés, az anyagi érdekeltség elvesztésével, a termelés fejlődésének megtorpanására vezet. A kommunizmusban fokozatosan eltűnnek a különbségek a különböző munkaterületek között s ezzel párhuzamosan a bérek is közelednek egymáshoz. Ez a tendencia már most is megfigyelhető a Szovjetunióban, 1932-ben a mérnökök átlagfizetése 2,6-szerese volt a munkásokénak, 1959-ben már csak 1,5-szerese.

Hogyan fejlődik tovább az anyagi érdekeltség elve a kommunizmusban? A termelés fokozódó automatizálásával s termelés egyre inkább kollektív jelleget nyer, azaz növekszik a kollektív felelősség és a kollektív anyagi érdekeltség elvének a kommunizmusra jellemző formája. A komp-

lex brigádok, melyek különböző foglalkozású és képzettségű dolgozókat egyesítenek, együttesen érdekeltek a termelésben. A kollektív anyagi érdekeltség felváltja, de nem szünteti meg a személyes érdekeltséget, a brigádon belül továbbra is értékelni kell az egyéni teljesítményt. A komplex brigádok jelentősége nemcsak gazdasági, hanem erkölcsi is, a brigád fontos szerepet fog játszani az egyén erkölcsi nevelésében.

Fokozódik ugyanakkor az általánosazaz az egész társadalmat érintő anyagi érdekeltség jelentősége; a dolgozók belátják, hogy életszínvonaluk — végső soron — a társadalmi termelés fejlődésétől, a közfogyasztási alap növekedésétől függ. A munkabér, amelyet a munkás teljesítménye határoz meg, másodlagossá válik, döntő fontosságú a közfogyasztási alap lesz, amelyből az alapvető létfenntartási szükségletet illetően mindenki szükséglete szerint fogyaszt. Ez a „mindenki képessége szerint — mindenkinek szükséglete szerint" kommunista alapelv konkrét megjelenési formája, mely összenő a vele egyáltalán nem ellentétes anyagi érdekeltség elvével. A legfontosabb fogyasztási cikkeket a társadalmi alapból mindenki szükséglete szerint kapja, e cikkeknek a köre egyre bővül, de a társadalom erkölcsi illetve anyagi megbecsülése továbbra is a munkás teljesítményén alapul, bár a juttatás döntően ennek kollektív formáin keresztül történik. A munkabér tehát kiegészítő szerepet nyer, de így is megtartja ösztönző hatását, s a vállalatok tiszta nyeresége lesz az anyagi ösztönzés egységes alapja.

(á. a.)

Ja. A. Kronrod: A politikai gazdaságtan néhány módszertani kérdése

A szocializmus politikai gazdaságtanának kidolgozása abba a szakaszba jutott el, mikor már nem egyes összefüggéseket kell feltárni, hanem a törvények rendszerét kell kidolgozni, kölcsönhatásukban, kölcsönös alá- és fölérendeltségükben. A rendszerezéshez azonban bizonyos módszertani problémák megoldása szükséges; a szerző ehhez kíván cikkével hozzájárulni A kérdések fontosságát, mint a szerző megállapítja, növeli az a körülmény, hogy Sztálin közgazdasági munkáiban komoly módszertani hibák találhatók, mechanikus és voluntarista jellegűek egyaránt.

Az első feladat a gazdasági törvény fogalmának tisztázása. Gazdasági törvénynek nevezi az adott vagy a különböző termelési viszonyok összefüggéseit, illetve a gazdasági életnek a termelési viszonyokat kifejező jelenségeit tükröző objektív kapcsolatokat. Ezek a törvények egyaránt tükrözhetik a gazdasági élet egészének és egyes speciális területeinek (ipargazdaságtan, kereskedelem, tervgazdálkodás stb.) összefüggéseit. Törvényen oksági kapcsolatot ért, ezért bírálja a polgári közgazdászokat, akik a törvényt funkcionális, azaz olyan viszonynak tartják, mely bármilyen kapcsolatra (nem lényegi, nem oksági) vonatkozhat. A törvény lényegek közötti viszony, a kategória a lényegnek mint olyannak tükröződése, így a gazdasági törvény inkább azt fejezi ki, hogyan függnek össze, miben egyeznek a gazdasági viszonyok, a gazdasági kategória pedig azt, mennyiben különböznek.

A második feladat a gazdasági törvény fogalmának szűkítése a politikai gazdaságtan törvényeire. A politikai gazdaságtan a termelési viszonyokat egészükben, teljességükben tanulmányozza, így a politikai gazdaságtan törvényei azok a gazdasági törvények, melyek a gazdasági élet, a népgazdaság egészének összefüggéseit fejezik ki, a termelési viszonyok összefüggéseit, függetlenül a termelés egyes területeitől. A politikai gazdaságtan általános törvényszerűségeket tár fel, specifikus törvényei is általánosak a termelési viszonyok adott fejlettségi fokán.

A szocializmus politikai gazdaságtana a szocialista termelési viszonyok törvényszerűségeit, azok mechanizmusát és hatásait tárja fel, s ennyiben feltétele a népgazdaság tervszerű irányításának. De nem csak a tervezés alapfeltétele, hanem, a törvények kölcsönös alá- és fölérendeltségének megadásával, a további kutatásnak, feltárásnak is. A történelmi materializmus alaptörvénye a termelési viszonyok meghatározó jellege, s ennek megfelel a politikai gazdaságtanban a termelő eszközök tulajdonviszonyainak meghatározó szerepe, így a szocializmusnak is van gazdasági alaptörvénye, amelynek lényege a termelési eszközök társadalmi tulajdonán alapuló társadalmi termelés és elsajátítás. Éppen ezért a szerző vitába száll Leontyevvel, aki tagadja a gazdasági alaptörvény létezését, rámutat arra, hogy Leontyev álláspontja a materialista monizmus megsértése.

A következő feladat Kronrod szerint az, hogy a politikai gazdaságtan törvényei közül kiemeljük az alapvetőket, azokat, melyek a rendszer leglényegesebb összefüggésit adják meg. A politikai gazdaságtan törvényein belül megkülönböztet legáltalánosabb törvényeket, amelyek minden termelési módra, általánosakat, melyek néhány termelési módra, és speciális törvényeket, amelyek egy termelési módra érvényesek. A termelési viszonyok fejlődésük

adott fokán bonyolult képződmények anyiban, hogy genetikus elemeket is tartalmaznak, a termelési viszonyok összességében uralkodó elemek az újonnan keletkezettek, ezek a lényeges összefüggések, s találhatók még az előző termelési módtól örökül hagyottak is, megszüntetve-megőrzött formában. A döntő szerep mindig az adott termelési mód új elemeit kifejező speciális törvényszerűségeké, míg a legáltalánosabb és az általános törvények anyagi alapját a megszüntetve-megőrzött elemek adják meg. A legáltalánosabb, az általános és az adott termelési mód sajátszerűségeit kifejező speciális törvények párhuzamosan hatnak, s döntő közülük a speciális törvény. A szerző bírálja azt a felfogást, hogy az általános törvényszerűség a specálisokon keresztül hat. Szerinte a kétféle törvényszerűség, bár egységben van egymással, önállóan érvényesül s csak a jelenségek meghatározott szférájára vonatkozik. Ez a tanulmány legvitatottabb kérdése, a szerkesztőség az egész írást vitacikként közölte.

Az utolsó feladat az, hogy a termelési viszonyok adott fokán rendszerezzük a törvényeket. A termelési viszonyok kölcsönhatásán belül meghatározók (1) a termelési eszközök tulajdonviszonyai, ezek alakítják ki a közvetlen termelésben (2) a termelők viszonyait, azaz a munka társadalmi elosztását, a tevékenység cseréjét, amely megszabja (3) a munkatermékek elsajátításának viszonyait (elosztás), az összes fentiek meghatározzák (4) a termelők részesedését a konkrét munkatermékekben (csere), s végezetül létrehozzák együttesen (5) a munkatermékek tényleges realizálását (fogyasztás). A felosztás megadja tehát a termelési viszonyok különböző szféráit, azok alá-, illetve fölérendeltségi viszonyait. Ugyanekkor az újratermelés egészén belül a közvetlen termelés primátusa érvényesül, vagyis a közvetlen termelés viszonyainak jellege meghatározza az újratermelés menetét összes fázisaiban.

Kronrod befejezésül leszögezi: ezeknek a módszertani előzményeknek tisztázása szükséges ahhoz, hogy megadjuk egy adott termelési mód, nevezetesen a szocializmus politikai gazdaságtana törvényeinek rendszerét. A politikai gazdaságtan törvényeinek rendszere mozgékony, fejlődő, dialektikus egységben levő rendszer; kifejtésénél alapvető fontosságú ábrázolni azt a mozgást, melynek során a szocializmus törvényei átnőnek a kommunizmus törvényeivé.

(á. a.)

VOPROSZI FILOSZOFII 1962. 6. SZÁM

E. Ju. Szolovjev: A filozófia likvidálása

A jelenkori burzsoá filozófiai irodalomban egyre gyakrabban találkozunk azzal az állítással, hogy a német egzisztencializmus a „filozófia filozófiája", vele éri tetőpontját a filozófia fejlődése, s benne jut a filozófia öntudtra. Ez késztette a szerzőt arra, hogy cikkében, Jaspers műveinek kritikáján keresztül leleplezze a német egzisztencializmus agnosztikus és apologetikus jellegét.

Jaspers gondolatmenetének kiindulópontja a tudományok és a filozófia szembeállítása. Szerinte a filozófia és a tudomány alapvetően különbözik a filozofálás, illetve a megismerés aktusa, és ennek megfelelően, szerkezete révén. A tudomány a tárgyak megismerésére törekszik, a tárgyak rendszere adja meg szerkezetét; a filozófia nem ismer meg semmit, a filozofálás pusztán pszichológiai aktus, s ez az aktus elsődleges a filozófiai rendszerekhez s a szellemi kultúra más területeihez képest is. Sőt, filozófiának csak azt ismeri el, amiben az ész önmagára vonatkoztatott gondja, aggódása, nyugtalansága fejeződik ki. A tudatosítás sem egyéb, mint önmaga feletti aggódás, a szubjektum szabad élménye, s ebben a tárgyak világába zárt tudósnak nem lehet része. Létrejön tehát Jaspersnél a tudós és a filozófus, a tudomány és a filozófia feloldhatatlan dualizmusa, mely végigvonul Jaspers egész munkásságán.

Jaspers gondolatmenete mögött feltárul a jelenkori kapitalizmus szellemi élete szervezettségének két jellegzetes formája Tömegszerű, gyakorlatias, szervezett, alkalmazott munka — a tudomány művelése, a másik a szabad, intim, a személyiségtől elszakíthatatlan munka — a filozófia, a művészetek művelése. Az utóbbinál még érvényben van a szabadverseny, a gondolkodó közvetlenül a piacra dolgozik, de ugyanakkor és éppen azért (nem közvetlenül irányított munkát végez) teljesen függetlennek érzi magát, úgy érzi, hogy csak saját belső énjével van elszámolása. A jaspersi megkülönböztetésnek tehát van alapja, s mégis hazug képet ad; nála a tudomány és a filozófia szembeállítása a filozófus abszolút függetlenségének kimutatására szolgál.

Szolovjev kifejti: A tudományos munka elmechanizálódása valóban végbemegy a kapitalista államokban, ahol a tudományos kutatás lehetőségeit az aktuális profitérdek és a piac határozza meg; a kutató elszemélytelenedik, a/ gépezet csavarjává válik, s érdektelenné válik munkája iránt,

melynek minduntalan határt szabnak külső tényezők. A másik oldalon létezik a filozófusok bizonyos önállósága — de ez csak látszólagos. Ezt a látszatot használja fel Jaspers a filozófus önállósága mítoszának megalapozásához. Nála a filozófusnak a tárgyak világától és a társadalom rendjétől való önállósága azt is jelenti, hogy a filozófus tevékenységének nincs semmi határozott célja, tevékenységének hatóereje egyéni pszichikumában adott. A filozófiában a „gondolkodó" önmaga iránti aggódása a döntő (éppen a létért való aggódás kategóriájából következően kapta ez a filozófiai irányzat az egzisztencializmus nevet!), a filozófia, Jaspers szerint, „önmagunkhoz való kapcsolódás, az önmagunkra irányuló reflexek állandó belső folyamata, belső tapasztalat, behatolás önmagunkba". A filozófia tárgyának szolipszista felfogásából már következik a filozófia és a kultúra egész területének relativizálása, az egzisztencializmus a különböző rendszereket („gondolkozási stílusok") teljesen egyenrangúnak tekinti, az indivíduum tetszése szerint válogathatja őket. Az egzisztencialista filozófus feladata éppen abban áll, hogy segítse a gondolkozókat a tudatosodás folyamatában, azaz a reális összefüggésektől való elszakadásban, a tudománytól való elrugaszkodásban és a filozófia misztikus világába vezesse.

A filozófia elveszti minden reális, racionális tartalmát, s Jaspersnél a tudomány a tárgyi világ megismerésére is képtelennek bizonyul. A filozófia „tudatosítása" így vezet a filozófia tartalmának eltüntetéséhez, azaz a filozófia felszámolásához; a tudományos megismerés korlátainak tételezésével pedig az agnoszticizmus zárt rendszerré válik Jaspers filozófiájában. A Jaspers gondolatmenetén végighúzódó dualizmusnak megfelelően az egyén a cselekvésekor is alternatíva előtt áll: létéért való aggódásában fordulhat egyrészt az elzárkózottsághoz, izoláltsághoz, másrészt a külső erőszakhoz is. Így válik Jaspers az atombomba filozófusává, az imperializmus nyílt apologetájává, akinek további bírálata a legaktuálisabb feladatok egyike.

(*á. a.*)

V. P. Tugarinov: Kommunizmus és személyiség

A felépült kommunista társadalom nemcsak az emberek összességének, hanem minden egyes emberenek a javát is szolgálja. A harmonikus társadalom és a boldog ember együtt alkotják a kommunizmus fogalmát, egymástól elválaszthatatlanok. A kommunizmusnak ebből a kettős értelméből indul ki a szerző, amikor a személyiség fejlődését kívánja megvizsgálni. A vizsgálatra két út ígérkezik: a társadalom tökéletesedésétől a személyiség tökéletesedéséig — a materialista felfogásnak megfelelően ez a döntő oldal, vagy a személyiségtől a társadalomig, hiszen az új ember, a szocializmus építésének embere, aktívan visszahat a társadalom fejlődésére, meggyorsítja azt. A társadalmi fejlődés dialektikája az, hogy az anyagi-technikai bázis növekedésével éppen a szubjektív tényező játszik egyre nagyobb szerepet.

A szerző leszögezi, hogy a szocializmusban a különböző emberek tudatának fejlettsége közötti igen nagy különbségek sokszor a rossz nevelőmunka következményei, s nem lehet egyszerűen a tudat léttől való elmaradásának tételével magyarázni őket, de a legfontosabb feladatnak mégsem az egyes emberek átnevelését, hanem az egész szocialista közösség tudati színvonalának emelését tartja. A szerző tehát lényegében az első utat vizsgálja, a társadalom hatását a személyiség fejlődésére, aminek legfőbb eszköze a munkára és a munkában való nevelés. Mindenekelőtt azonban néhány fogalomnak, elsősorban a személyiség fogalmának tisztázására törekszik. Meg kell különböztetni az embert és a személyiséget, az ember hordozója a személyiségnek, a személyiség tulajdonsága, minősége az embernek. A személyiségjegyek tartalma történetileg változó, mindig az adott társadalmi viszonyok alakítják ki. Ezek a személyiségjegyek a következők: 1. értelmi képességek, 2. a társadalomhoz való viszonyban egyrészt meghatározott jogok, másrészt kötelességek és az ezzel kapcsolatos felelősség, 3. az előbbinek megfelelő jellegzetes viselkedés és tevékenység, 4. a társadalmi fejlődés adott fokának megfelelő szabadság és autonómia, 5. individualitás, azaz határozott különbözőség a többi embertől érdekben, ízlésben, igényben stb. Mindezek megléte együttesen adja a személyiséget, bár a jegyeknek csak potenciálisan kell meglenniök, aktuálisan néha hiányozhatnak (pl: szabadságjogok), s a személyiség attól személyiség marad. A személyiséget az egyén önmaga mint személyes méltóságot (becsület) fogja fel, a társadalom elismerése a tisztelet formájában nyilvánul meg.

A tőkés társadalomban a személyi szabadság még csak formális, a jogi egyenlőség gazdasági egyenlőtlenséget takar. A szabadság korlátozottsága eltorzítja a személyiséget; az individualitás eltorzított megjelenése az individualizmus. A társadalom és a személyiség kölcsönhatása még a szocializmusban is korlátozott jellegű, ami a személyiség oldaláról a polgári felfogás maradványainak megőrzésében, a társadalom részéről pedig az egyéni szabadságjogok

korlátozásában nyilvánul meg, az utóbbi az előbbinek természetes következménye. A kommunizmusban ezek a korlátozások teljesen elesnek, a szabadság újabb, magasabb fokra emelkedik. A teljes szabadság nem jelent azonban anarchiát, hanem a kommunizmus társadalmi rendjének tudatos vállalását. Az emberek között a szociális különbségek eltűnnek, míg a személyiségek közti különbségek elmélyülnek, mivel a kommunizmusban mindenkinek korlátlan lehetősége van személyiségének fejlesztésére. A kommunizmus emberei megegyeznek abban, hogy mindegyiküknek gazdag a személyisége, de különböznek is ugyanakkor, mert mindegyikük személyisége más irányban fejlesztett.

A személyiség kibontakoztatásához az út a munkára és a munkában való nevelésen keresztül vezet, itt teljesedik ki a személyiség és a társadalom kölcsönhatása: a társadalom a munkán keresztül tudja leginkább formálni a személyiséget, másrészt az alkotó munka a legtöbb, amit a személyiség adhat a társadalomnak. A másik két követelmény a személyiség fejlesztésében a sokoldalúság és a harmónia. A két fogalom nem azonos. A sokoldalú fejlesztés a személyiség összes területeinek gazdagítását jelenti, a harmónia követelménye ezen túl jelenti még azok kölcsönhatását, egészséges arányaik kialakítását. A sokoldalúság kritériuma három nagy terület, az értelmi, az erkölcsi és a testi nevelés követelményeit tartalmazza, természetesen az egyes területeken belül is érvényes ez a kritérium. A kommunizmus személyisége tehát sokoldalúan és harmonikusan fejlett, de ugyanakkor specialistája is tudományának, illetve szakmájának.

A személyiség fentiekben megrajzolt fejlődése a szubjektív tényező növekedésének jegyében zajlik le, s egyszersmind alapja is ennek a növekedésnek. A személyiség fejlődésével fokozatosan átveszik az egész társadalom irányítását a kommunizmus erkölcsi törvényei, melyek első megfogalmazását az SZKP programja adta.

(á. a.)

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 1962. 5. SZÁM

G. Stiehler: A fichtei szintetikus módszer mint a dialektika csírája

A cikk Fichte „A tudománytan alapelvei" c. könyvében alkalmazott módszertani eljárás dialektikus jellegének ismertetésével foglalkozik. Rámutat a fichtei filozófia szubjektív idealista jellegére, de megállapítja: bár az idealista filozófia feje tetejére állított világkép, igazságértékét és szociális jellegét mégis meg kell különböztetni. A szerző erre bizonyítékként szembeállítja a klasszikus német filozófiával —amely a 18. sz. mechanikus materializmusával harcol s így helyes irányt képviselt — a Berkeley-féle továbbá a mai imperialista, filozófiát, amely a nagyburzsoázia kiszolgálója.

A szerző szerint a klasszikus német filozófia jellegét a polgárság politikai gyakorlatából kell megértenünk. Ezen belül a fichtei filozófia a szabadság filozófiája: az én önállóságát domborítja ki, szemben a metafizikus determinista felfogással. Érdeme az, hogy a dialektika egyes elemeit kidolgozta, bár ez a dialektika nem nevezhető valóságosnak — már Hegel sem nevezi annak —, mert a dogmatikus materializmussal legvégső fokon egy ugyancsak dogmatikus idealizmust állít szembe. A metafizikus materializmus korlátozottságát azonban sikeresen bírálta: pl. felismerte az anyag és a szellem — fichtei terminológiával: a dolog és az intelligencia — minőségi különbségét. A dialektika történetében szintetikus módszere miatt kap helyet.

Ezután Stiehler rámutat arra, hogy a mű a dialektikus módszer első magas fokú alkalmazása, s Fichtének sikerül megvalósítania a már Kant által kitűzött célt: a filozófiát a tudomány rangjára emelni.

Ezután a fichtei módszer hármasságának ismertetése és értelmezése következik: a tézis, az én, az antitézis: a nem-én, és a szintézis: a kettő egysége. Az én, Fichte szerint, a tudomány első és feltétlen alapelve. Bizonyításában a kanti appercepció szintetikus egységének elvét alkalmazza, s megállapítja: minden állítás előtt tételeznünk kell az ént. Tehát az én minden realitás forrása és abszolút tevékeny. Stiehler szerint ez utóbbi feltételezés azt bizonyítja hogy a tevékenység elve a német filozófiából fejlődött ki. Az én azonban Fichte szerint mint az én ideája, mint a kanti „tudat általában" értendő; s a későbbiekben a realitás kategóriája fejezi ki.

A további vizsgálódás Fichte szerint egy negációt tár fel előttünk: az én tartalmának a hiányát. A tartalom csak a fejlődésen keresztül mutatható meg, s az antitézis a nem-én felvételét igényli. A nem-én legvégső fokon, az a gondolattartalom, amely nem az ént jelenti. Az én létezése, ill. tartalmának megismerése feltételez egy mást, a nem-ént, de ez a nem-én egyben az én által meghatározott, mert Fichte nem objektív értelemben beszél a nem-én

realitásáról, hanem csak az én számára való létezés értelmében. Így azonban megismerésről nem lehet beszélni, mert a nem-én meghatározása közben az én nem mást, mint a saját felődési törvényeit tárja fel. Fichte maga is meglátta ezt, mikor az ellentagot — a nem-ént — levezetettnek nevezte. Itt azonban egyben a dialektikus viszonyhoz is közel kerül, mert viszonyukat ellentmodásosnak jellemzi. Az ellentmondás Fichte szerint negatív viszony, de logikai tény, s kifejtéséhez három alapelv szükséges: az azonosság, az ellentmondás és az alap elve. A dialektikus módszer tagadó momentumát nyomatékosan aláhúzza.

Fichte a szerző szerint logikai ellentmondásba kerül: az általa tételezett külvilág nem más, mint az emberi vélekedés tárgya, tehát az én által eljegyzett. Így tagadnia kell a visszatükrözést, amelyet a korabeli materialisták is elismertek. Ezáltal hozzájuk viszonyítva Fichte visszalépést jelent. Ugyanakkor, mivel arról beszél, hogy minden szubjektív formában objektív tartalom van, amely a megismerés fejlődésében tárul fel — állásfoglalása dialektikus előrelépést is tartalmaz.

A realitás és a negáció kategóriáinak, a tézis és antitézis viszonyának elemzése után jut Fichte a szintézishez. A szintézis a szembenállás (ellentét) fejlődése, s a tiszta én mozgása. Az én egy harmadik cselekvésen, a korlátozáson keresztül jön létre. Az én és a nem-én ugyanis negálódnak, anélkül, hogy megszüntetnék egymást.

A szintetikus módszer tartalmazza a fichtei dialektikát. E ponthoz eljutva, Fichte különbséget tesz az abszolút és az intellektuális én közt. Az intelligencia függ a nem-éntől, mivel a képzet az én-en keresztül van, de a nem-én határozza meg. Az abszolút és az intelligens én tehát ellentmond egymásnak. Ez utóbbi ugyanis nem feltétlen, márpedig az én csak ilyen lehet.

Az énnek mint intelligenciának a függését Fichte úgy oldja fel, hogy kimutatja: a nem-én végső fokon az önmagát meghatározó én, az abszolút én tevékenységének eredménye; a nem-én oka az abszolút én. Az én azonban a nem-énen keresztül korlátozottá válik, s ez újabb ellentmondás.

A fichtei megoldás: az én tevékenységét kettősnek, tisztának és objektívnek feltételezi. Tiszta a tevékenység, amennyiben végtelen; objektív a nem-énre irányuló, objektumot feltételező. A tiszta tevékenység az objektív lehetőségének a feltétele: az ösztönzés, hogy az én intelligenciává váljék, belőle indul. Fichte itt, abszolútkonstruált módon, az emberi tevékenység elméleti és gyakorlati oldalainak összefüggését írja le.

Stiehler végül Fichte jelentőségét összegezve elmondja, hogy Fichte a megismerés viszonylagos önállóságát akarta kidolgozni. Koraszülött e filozófia, de kolosszális, mert ha misztikus, homályos módon is, de szintetikus módszerével a tudományok belső összefüggés szerint való kifejtésének módszerét alkalmazta, s így Hegel, Marx, Engels, Lenin módszeres eljárásának lett történeti előfutára.

(v. i.)

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 1962. 7. SZÁM

G. Klaus: Az ember—gép szimbiózis szociológiájához

A szerző bevezetőül a biológia szimbiózis-fogalmának az ember—gép viszonyra való alkalmazása jelentőségét világítja meg. Rámutat, hogy ez a viszony — ez a szimbiózis — nem új, nem puszta kibernetikai absztrakció, hanem fejlődéstörténete van, pl. az ember—állat szimbiózisában. A kibernetikai szisztémában azonban a szimbiózis lényeges szerepet játszik. Az ember és a gép viszonyát ebből a szempontból mint a szabályozó és a szabályozott közötti viszonyt kell szemlélni, amelyben azonban az ember nemcsak mint szabályozó vesz részt. Csak hamis látszat, hogy a szabályozó és a szabályozott rendszer viszonya aszimmetrikus, a kettő minden szabályozó rendszerben szimmetrikus egymással. Ez azt jelenti, hogy a szabályozott rendszer egyszerre mint szabályozó is és a szabályozó mint szabályozott is fellép. Ez, átvive a jelen problémára, azt jelenti, hogy nemcsak az ember szabályozza a gép tevékenységét, hanem a gép is szabályozza az emberét.

Az ember—gép szimbiózist — mint két részrendszerből álló kibernetikai össz-szisztémát — kétféle szempontból lehet interpretálni. Az egyik interpretáció az emberből indul ki, abból, hogy emberire fordítja le a gépi adottságot. Ebben a nézetben az emberi adottság arra szolgál, hogy a gépit jobban megértse. A második interpretáció az ember gépi interpretációja. E nézőpontból az ember agya egy adó- és szabályozócentrálé, egy biológiai elemekből felépített elektromos agy lesz, az ember szíve egy szivattyú stb. Az első interpretáció a bionikának az alapja, a második a biológiai adottságok technikai modellizálásának. Mindkét felfogás önmagában véve egyoldalú, állapítja meg a szerző.

Ezek után a szerző ismerteti a Turing-féle ideális gépet és azt a kísérletet, amelyben Turing kritériumot keres arra, hogy egy gép teljesen pótolhatja-e az embert vagy sem. Az ember—gép szimbiózisnál három eset adódhat. Az első esetben a gép helyettesíti az ember tevékenységének meghatározott részét, átveszi tőle, és ezzel megkönnyíti életét. A második esetben — kibernetikai értelemben — megerősítés (Verstärkung) jön létre: a gép egy kevéssel többet képes végbevinni, mint az ember. A harmadik az a hipotetikus eset, amelyben a gép az ember minden állapotát reprezentálja, ez azonban nem áll fenn fordítva. Ennek az ideális esetnek — a Turing-gép technikai fel nem építhetősége ellenére is — nagy jelentősége van. A szerző ezzel összefüggésben ismerteti D. J. Stewardes megfogalmazását arról, hogy leírható-e az ember minden tevékenysége, cselekvése stb. algoritmikusan.

Az ember—gép szimbiózis problémáinak taglalásával kapcsolatban a szerző felhívja a figyelmet a dogmatikus megoldási kísérletek terméketlen voltára. Kiemeli az ember—gép szimbiózis objektív voltát, perspektíváit, továbbá a dialektikus ellentmondás megnyilvánulását e viszony fejlődésében. Az ember—gép szimbiózist mint társadalmilag meghatározott jelenséget taglalja. Rámutat, hogy a kibernetikai rendszer dialektikus materialista értelmezése alapvetően különbözik a polgári, technicista filozófia felfogásától. Hangsúlyozza, hogy az ember technikai elidegenedése nem önálló jelenség, hanem csak a társadalmi elidegenedéssel való összefüggésben érthető meg. Az ember „technikai elidegenedése", amely az ember—gép kibernetikai szimbiózisának sajátos formájából adódik, nemcsak társadalmi problémákat vet fel, hanem a maga technikai problematikáját is. A termelőerők, különösen a termelőeszközök fejlődése a rendszert és e rendszeren belül az ember helyét és szerepét lényegesen megváltoztathatja.

E fejlődés vizsgálatából a szerző további következtetéseket von le a technika és az ember—gép viszonyának jövőbeli fejlődésére vonatkozóan. Így pl. a munkamegosztás különböző fejlődési fázisait végigkísérve, megkísérli megrajzolni a jövő képét. Elsősorban az ember társadalmi és morális lényegét emeli ki mint olyan sajátosságokat, amelyeket gép nem tud és nem is kell hogy tudjon helyettesíteni.

Végül rámutat arra, hogy a technikai elidegenedés problémájának megoldása és az ember—gép szimbiózis új — kibernetikai — formájának megvalósulása nem utópia, mert az SZKP XXII. kongresszusa — kiemelve az automatizálás és a kibernetika elsőrendű szerepét — megmutatta a megvalósítás lehetőségeit.

(zs.a.)

E szám szerzői

Szigeti József, az MTA Filozófiai Intézetének igazgatója
V. I. Szvigyerszkij, a leningrádi egyetem tanára,
Gyarmati István, a Budapesti Műszaki Egyetem Fizikai kémia tanszékének adjunktusa,
Sándor János, a Budapesti Műszaki Egyetem Fizikai kémia tanszékének adjunktusa,
Holderith József, aspiráns,
Magyaródi Sándor, aspiráns,
Márton János, az MTA Mezőgazdasági Üzemtani Intézete tudományos csoportjának vezetője,
H. Sas Judit, a Népművelési Intézet munkatársa,
Sipos Zsuzsánna, a Népművelési Intézet munkatársa,
Jakab Miklós, a Budapest VII. kerületi Dolgozók Önálló Általános Iskolájának igazgatója,
D. Slejška, a Csehszlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete Szociológiai osztályának vezetője.
Lenkei László, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Halász László, az MTA Pszichológiai Bizottságának tudományos munkatársa,
Ujfalussy József, a Zeneművészeti Főiskola tanára.

T. OLVASÓINKHOZ!

A filozófiai kérdések iránt megnyilvánuló egyre szélesebb körű és mind mélyebb érdeklődés szükségessé tette, hogy lapunk az eddiginél is behatóbban, differenciáltabban tegyen eleget feladatának. A tartalomnak ez a gazdagodása a terjedelem növekedésében is tükröződik: a Magyar Filozófiai Szemle 1963-as évfolyamának hat száma az eddigi 60 helyett 70 íven jelenik meg.

Ára ennek megfelelően módosul: az egyes példányok ára 10.— Ft., az évi előfizetési díj 54.— Ft.

A nemzetközi szakirodalmat tanulmányozók,
fordítók, külföldre utazók figyelmébe:

ANGOL, FRANCIA, NÉMET, OROSZ,

albán, bolgár, cseh, eszperantó, finn, koreai, latin, lengyel, olasz, román, spanyol, szerb-horvát, szlovák, ukrán nyelven jelentek meg eddig

az AKADÉMIAI KIADÓ és a TERRA KIADÓ szótárai.

A főbb nyelveken kis-, kézi- és nagyszótárak, szakszótárak, szemléltető és útiszótárak, szólásgyűjtemények egyaránt rendelkezésre állnak.

*

Részletes felvilágosítást nyújt az

AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT
Budapest, V., Váci utca 22.
Telefon: 185—612

Nyelvtanulók és irodalombarátok kincsestára a

KÉTNYELVŰ KIS KÖNYVTÁR

Az eddig megjelent 79 füzetben

Hauff, Wilde, Courteline, E. T. A. Hoffmann, Wells, Balzac, St. Zweig, Maugham, Stendhal, Pantyelejev, Brentano, Musset, Thomas Mann, Dickens, Maupassant, Grimm, Jerome, Mérimée, Puskin, Keller, Hardy, Maurois, Seghers, Lardner, Lemaître, E. Loest, J. London, A. France, B. Laszkin, E. Kästner, Mark Twain, Dumas, H. Böll, L. Hughes, Victor Hugo, Heine, Hemingway, Zola, Gorkij, Heinrich Mann, Vercors, Werfel, Forster, Lamb, Daudet, Lencs, Kleist, Th. Strom, Bates, Murger, Aragon, Katajev, Geothe, J. Thurber, Voltaire, Moravia, Fallada, Defoe, J. Romains, Börne, Csehov, C. F. Meyer, Molière, I. Wechsberg, Villiers de l'Isle-Adam, A. Zweig, Vigny

válogatott irásai szerepelnek eredetiben és hű magyar forditásban, megfelelő magyarázó jegyzetekkel.

TERRA KIADÁS

Részletes felvilágosítást nyújt az

AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT

Budapest, V., Váci utca 22.

Telefon: 185-612

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Vidosa László

A kézirat nyomdába érkezett: 1962. X. 19. — Példányszám: 1500 — Terjedelem: 15,4 (A/5) ív

63.56127 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Й. Сигети: Проблемы философского исследования 1
В. И. Свидерский: Программа КПСС и некоторие особенности развития в объективном мире 15
Иштван Дьармати и *Янош Шандор:* Роль аксиом и моделей в физическом познании 27
Йожеф Гольдерит и *Шандор Мадяроди:* К вопросу о качественной определенности органических молекул 51
Янош Мартон, Т. Юдит Шаш и *Жужанна Шимон:* Исследование некоторых вопросов взаимосвязи школьного образования и общественно-экономических отношений, проведенное в 16 селах 66
Миклош Якаб: Исследование учебных условий в одной общей школе для трудящихся 105
Д. Слейска: К вопросу о методах применяемых в социологическом исследовании и разработке результатов исследований 134

НАБЛЮДАТЕЛЬ

О конкретно-социологическом исследовании 152

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Паул Радин: Примитивная религия *(Ласло Ленкеи)* 157
Эрнст Фишер: Необходимое искусство *(Ласло Галас)* 159
Четыре мировой эпохи музыки *(Йожеф Уйфалуши)* 161
Рецензии журналов 165

CONTENTS

ESSAYS

J. Szigeti: Problems of Philosophical Research 1
V. I. Swidersky : The Programme of the CPSU and Some Characteristics of the Development Taking Place in the Objective World. 15
Stephan Gyarmati and John Sándor : The Role of the Axioms and Models in the Physical Cognition 27
Joseph Holderith and Alexander Magyaródi : The Problem of the Qualitative Definitness of Organic Molecules 51
John Márton, Judy H. Sas and Susan Sipos : A Study of the Bearing of Socio-Economic Relations on Education in Sixteen Cities 66
Nicolas Jakab : Investigation of the Educational Conditions at a Workers' Primary School 105
D. Slejška : Methods Employed in Sociological Research and for the Elaboration of its Results 134

OBSERVER

About the Concrete Sociological Research 152

REVIEW AND CRITICS

Paul Radin: Primitiv Religion *(Leslie Lenkei)* 157
Ernst Fischer: The Indispensable Art *(Leslie Halász)* 159
W. Viora: The Four Eras of the Music *(Joseph Uitalussy)* 161

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ÉTUDES

J. Szigeti: Problémes de la recherche dans le domaine de la philosophie 1
V. I. Sviderski: Le programme du P.C.U.S. et certaines particularités du processus de développement dans le monde objectif 15
I. Gyarmati et J. Sándor: Rôle des axiomas et des modèles dans la connaissance en physique 27
J. Holderith et S. Magyaródi: Du problème de la spécificité qualitative des molécules organiques 51
J. Márton, Judit H. Sas et S. Sipos: Étude de certains aspects de la scolarité et des rapports socio-économiques dans 16 communes 66
Miklós Jakab: Examen des conditions d'études dans une école générale des travailleurs 105
D. Slejška: A propos des méthodes appliquées dans la recherche sociologique et l'analyse de ses résultats 134

LA VIE SCIENTIFIQUE

Sur la recherche sociologique concrète 152

REVUE ET CRITIQUE

Paul Radin: La religion primitive *(László Lenkei)* 157
Ernst Fischer: L'art indispensable *(László Halász)* 159
W. Wiora: Les quatre périodes historiques de la musique *(József Ujfalussy)* 161
Revue des revues 165

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány utca 21.
Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46
Csekkbefizetési számlaszám: 05.915.111—46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest, V., Váci utca 22.
Telefon: 185—612
a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁ-nál, Budapest, V., József nádor tér 1.
Telefon: 180—850
Csekkszámla: egyéni 61.257, közületi 61.066
(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is)

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

KORACH MÓR
A méréstan néhány ismeretelméleti kérdése

VITÁNYI IVÁN
A valóság esztétikai tükrözésének fokozatai

TAMÁS GYÖRGY
A formális logika azonosságfelfogásának bírálata

M. ZSIGMOND ANNA
A tiszta logikai igazságkoncepció néhány elvi kérdése

PIRITYI OTTÓ
Az anyagi érdekeltségi rendszerek erkölcsi vonásai és nevelő funkciója

HETEDIK ÉVFOLYAM
2. SZÁM
1963

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

KÖNYVTÁRA

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

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Korach Mór : A méréstan néhány ismeretelméleti kérdése 177
Vitányi Iván : A valóság esztétikai tükrözésének fokozatai 198
Tamás György : A formális logika azonosságfelfogásának bírálata 229
M. Zsigmond Anna : A tiszta logikai igazságkoncepció néhány elvi kérdése 252
Pirityi Ottó : Az anyagi érdekeltségi rendszerek erkölcsi vonásai és nevelő funkciója 284

FIGYELŐ

Sós Vilmos : Tanulmányúton Lengyelországban 304
Szántó Miklós : A lengyel szociológiáról 309

VITA

A kommunizmus és az állam *(Balogh József)* 315

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Pszichológiai tanulmányok I—IV. *(Garai László—Solymosi Antalné)* 320
Zolnay Vilmos: Miért szép a szép? *(Zoltai Dénes)* 329
Cejtlin: Az író munkája *(Halász László)* 334
A szocialista társadalom kialakulásának és fejlődésének törvényszerűségei *(Volczer Árpád)* 336
Egy hézagpótló könyvről *(Sz. M.)* 339
G. M. Gak: A társadalmi tudatról szóló tanítás az ismeretelmélet tükrében *(Földvári Tamás)* 344
P. V. Kopnyin: A dialektika mint logika *(Katona Péter)* 348
Gyermek- és ifjúságvédelem *(Szabó András)* 352
Folyóirat ismertetések 355

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete

Budapest, V., Nádor u. 18. Telefon: 126—692

A kiadóhivatal címe:

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

TANULMÁNYOK

A méréstan néhány ismeretelméleti kérdése

KORACH MÓR

1. Bevezetés

Az 1961. évi IMEKO-kongresszuson munkatársaimmal egy tanulmányt közöltem (1) „A fizikai mérték- és egységrendszerek néhány problémájáról", s előzőleg (2) „A matematika szerepe a technológiai (gyakorlati) tudományokban" címmel adtam közre egy dolgozatot; e munkák, különböző szempontokból, a mérés egyes ismeretelméleti kérdéseit vetik föl. Az elemzések jellege szóbeli és levélbeli vitára vezetett Egerváry, ill. Perucca* professzor és jelen dolgozat szerzője között; s a most idézett tanulmányok és a vita eredményeit az itt következőkben kívánom összefoglalni.

A méréstechnika az ismeretelméleti problémák egész sorát vetette föl, de amennyire az irodalmat át tudtam tekinteni, azok *összefüggő* ismeretelméleti elemzése alig került sorra. Hiszen *Vaschy* (3), *Giorgi* (4), *Mie* (5), *Buckingham* (6), *Sommerfeld* (7) erre vonatkozó munkái, bár szintetikus szemléletet mutatnak, lényegükben éppen úgy nem általános ismeretelméleti jellegűek, mint *Wallot* átfogóbb (8) vagy *Esnault-Pelterie* néha zavaros, de elgondolkoztató könyve (9). A publikációk „általában az e téren uralkodó zavar miatt érzett sajnálat kifejezésével kezdődnek", mint azt *Wallot* (8) írja. Ugyanő mutat rá azonban — nézetünk szerint helyesen — e tarkaság hátrányai mellett annak előnyeire, a különböző, gyakran egymásnak ellentmondó mérési követelmények kielégítésében. Ilyenek a *szemlélhetőség*, a könnyű *gyakorlati felhasználhatóság*, a pontos *definíció*, s végül, a különböző nagyságrendek és alkalmazások terén a *kényelmesség*, amiről az (1) alatt idézett tanulmányban írtunk.

A teljesség ma még alig kielégíthető igénye nélkül, jelen dolgozatban főleg a metrológia *fizikai hátterének* s az ebből kiinduló *absztrakciósorozat spektrumának* ismeretelméleti vizsgálatával foglalkozunk.

2. Az anyagi valóság, a szilárd halmazállapot s az invariánsok metrológiai jelentősége

Tudvalevő dolog, mekkora fordulatot jelentett a tudomány fejlődésében a firenzei Accademia del Cimento kísérleti, ún. „provando e riprovando" elve, s mivé fejlődött Galilei kezében és agyában. Kevésbé ismeretes dolog, hogy az elv olasz kifejezése egyúttal raffinált szójáték is, mert kétféleképpen érthető: „Próbálva és újrapróbálva" (ill. magyarosan: „próbálgatva")

* Perucca professzor neves metrológus, a torinói műszaki egyetem fizikatanára, a Torinói Akadémia elnöke.

vagy „próbálva és elvetve". „Riprovare" ugyanis kettőt jelent: „újra próbálni" és „elvetni, rosszalni". Ugyancsak alig divatos újabban annak a marxi—engelsi tételnek hangoztatása és elemzése, hogy a Cimento elvét a mesteremberek ősidőktől — tréfásan úgy mondhatnám, már Tubalkaintól kezdve — alkalmazták, csupán náluk ez, a Cimentóval ellentétben, nem volt tudatos: mint M. de la Palisse, ők is „prózában" beszéltek, anélkül, hogy tudták volna.

Mármost, véleményem szerint, a kísérlet jelentősége mind a technológiai praxison, mind a Cimento módszertani elvén keresztül élesen rávilágít a metrológia ismeretelméleti lényegére is: a „mennyi" eredetére és mivoltára. Úgy látom, az egész torzsalkodás itt is onnan ered, hogy a szemlélet egy része elszakad ettől a valóságtól, az objektív, előttünk és nélkülünk is, akár tetszik, akár nem, létező anyagi világtól, amelyben a metrológia gyökerezik, s magánvaló, elidealizált fogalomjátékká szublimálódik.

Ez a folyamat kialakult és szemléltető módon mutatkozik pl. mind a „pontosság-közelítés", a „számláló és a folytonos mérés" s az ezzel összefüggő „diszkrét-folytonos", a „konkrét-absztrakt" s az ezzel összefüggő „dimenzió-elvont" ellentétpárok néha évezredes vitájában, mind a „közvetlenül és közvetve mérhető nagyságok", a velük összefüggő „alap- és levezetett nagyságok", az „egész kitevőjű és a nem egész kitevőjű mértékhatványok" stb. körül dúló civakodásban is.

Különösen jellemző, hogy, tudomásom szerint, senki sem hívta még fel az (1) alatt idézett tanulmány előtt a figyelmet a mérés legáltalánosabb természeti előfeltételére: *a szilárd halmazállapot létezésére*. E tanulmányban rámutattunk, hogy „a szilárd állapot különleges invarianciája nélkül a technika, a fizika, s talán maga az arisztotelészi logika alig képzelhető el" (12. o.). A méréstechnika előfeltétele a szilárd halmazállapot létezése volt, s nem véletlen, hogy a mérőeszközök kivétel nélkül szilárd szerkezetűek még akkor is, ha cseppfolyós vagy légnemű alkatrészeik is vannak, ill. akusztikai, optikai, elektromos vagy mágneses hatásokat vesznek igénybe. A mérés finomítása, egyre pontosabb közelítése aztán már fokozottabb invarianciát követelt meg a szilárd testektől is, és így jött létre a közelítőleg nulla hőtágulású *invar*, amely e tekintetben fölébe kerekedett a párizsi platina „metron étalon"-nak.

A fizika és a kémia fejlődése azután mindinkább elmélyítette az invariánsok szerepét, míg eljutott az ókorban nem is sejtett univerzális állandók egész sorához, amelyek messze túlmennek a szilárd halmazállapot viszonylagos geometriai állandóságán. Így vált lehetségessé olyan mértékegységek javaslása, mint pl. valamely elem spektrumának adott hullámhossza (10), vagy más fizikai állandó értéke. Az egyetemes konstansok, vi. az invariánsok diadala azonban a fizikusok jó részének figyelmét elterelte a *variánsok* egyre érdekesebb szerepéről, s így alig akadt valaki, akinek feltűnt volna, hogyan alakult ki a *pánta réin* és az invariancia dialektikus szintézise. Tudtommal az arisztotelészi logika hívei alig kérdezték, vajon általános érvényű-e a matematikai logika első axiómája: az $a = a$ tétele. Ha meggondoljuk, hogy *minden* fizikai tárgy állapota időfüggvény, akkor igazat kell adnunk Hérakleitosznak, hogy ugyanabban a folyóban kétszer nem lehet fürödni. Valóban, a Dunát csak azért mondják évezredek óta *ugyanannak* a folyónak, mert partjai s az azokat körülvevő kontinens *szilárd*, s ezért a folyó alakja hosszú időn át viszonylag alig változott. Egy felhőről azonban már lehetetlen azt mondani, hogy „önmagával egyenlő", mert már miközben ezt kimondjuk, *más* lett.

Látni fogjuk, hogy a számlálhatóság kérdése mennyire összefügg az egyediség megkülönböztethetőségével, s ez viszont az invarianciával, a történelem során pedig legelőször a szilárd halmazállapottal. Hogy e szempont ismeretelméleti jelentősége túlmegy a metrológia határain, azt talán fölösleges kiemelni.

Az anyagi valóságnak, ezen belül a szilárd halmazállapotnak s általában az invariánsoknak a méréstechnika történelmi feltételeként való elismerése az ismeretelmélet első méréstani tétele.

3. A valóság tükrözésének és a mérés pontosságának relativitása

Ha igaz, hogy minden elméleti vita döntőbírája mégis csak a valóság, sőt mi több, csak abból kiindulva és ahhoz visszatérve van egyáltalán értelme a valóság *tükrözésének*, akkor a mérés ismeretelméleti kérdéseit is csak ezzel a metodikai sémával lehet valóságértékükre nézve érdemlegesen megválaszolni. Ezt az apriorisztikus felfogású ismeretelmélet is megszimatolta, s ezért úgy fordította meg a tőrt, hogy előbb föltette a kérdést: *„Mi a valóság?"*, s csak azután adott szót a második, pilátusi, fogas kérdésnek: „Quid est veritas?" Mi az *igazság?* Mi azonban az érvelés tőrét nem engedjük megfordítani, s az igazság meghatározásával kezdjük. A valóság azután, mint az igazság reális háttere, önmagától adódik; s ez természetesen nem jelenti azt, hogy a valóság így kialakult fogalmából azután ne lehessen, fordítva, levezetni az igazság fogalmát.

Nos, már Engels rámutatott éleselméjűen, hogy az igazság történelmi és dialektikus — s hozzátehetjük, statisztikai — kategória. Csak esetről esetre, a tények halmozódásával, a nagy számok elve szerint, a mind nagyobb valószínűség irányában dönthetjük el egy állításról, elvi összefüggésről, elméletről, hogy „igaz"-e vagy sem. Az objektív valóság tőlünk független létezését mint általános érvényű igazságot szintén nem apriorisztikus, értelmi szükségszerűség, hanem a fölfedezett tények egyre bővülő, immár adathegyekké tornyosult halmaza bizonyítja.

Erre, tudjuk, a nem-dialektikus, az abszolútum fetisizálói azt szokták mondani, hogy amely állítás nem teljesen, hanem csupán 99%-ban felel meg a tényeknek, nem mondható igaznak. Azt hiszem, ilyenkor a legtöbb kísérleti fizikus vagy mérnök azt fogja Reuterrel válaszolni: „Dor lach ick över": ezen csak nevetek. De a másik végleten is lehet mosolyogni: mikor pl. Lombroso két házinyúlon kísérletezvén, az egyik elpusztulásakor azt publikálta, hogy a kísérletek „50%-a halállal végződött". Látni fogjuk, hogy az igazság megállapítása, s így annak mennyiségi mutatói, *az esetek számának növekedésével emelkedő valószínűséget adnak a megállapítás helyességének vagy helytelenségének.*

Az egész technika és tudomány története, s *így a mérés története is*, a szabályosságok, vagy a projektív geometria nyelvén „invariánsok" megszilárdulásának, bizonyulásának, törvényekké válásának, ill. lefokozásuknak vagy elvetésüknek — *reprobációjuknak* — a története. Így nőtt az atomhipotézis atomténnyé, s így degradálódott tévedéssé a flogisztonhipotézis. Az ismeretek elmélyülése, a mértan elvont képzeletvilágával ellentétben, nem produkál *abszolút*, csak esetleg egy értékhez minden határon túl közeledő, *relatív* invariánst.

Az analízisből közismert dolog, hogy pl. a kör kerületének és átmérőjének viszonya véges számjegysorral, legalább az eddig ismert számrendszerekben, nem fejezhető ki. Ezt a ki nem fejezhető viszonyszámot tehát egy betűvel, a π-vel jelezzük, egy kiszámíthatatlan viszonyszám szimbólumával, amely számszerű számolásra hasznavehetetlen. Azt mondani ennélfogva, hogy a „pontos π létezik", tulajdonképpen feltevés, vagyis teljes szigorral csak annyit mondhatunk róla, hogy tetszés szerinti pontossággal közelíthető. Az ilyen szám „létezése" tehát nemcsak „nookozmikus" (nem „exokozmikus") létezés, hanem még hozzá a szám „pontosan" csak szimbólummal ábrázolható, ami azonban mit sem von le ezen szimbólum (és a vele összefüggő fogalom) óriási gyakorlati jelentőségéből. Az elvont számokra éppen az a jellemző, hogy *akármilyen* nagy pontossággal kiszámíthatjuk őket, de ha irracionális számokról van szó, ez a pontosság nem lehet abszolút, hanem csak relatív. Egyébként az irracionális, vagy még inkább az imaginárius számok „létezésének" értelme egy sor ismeretelméleti (és pszichológiai) problémát vet fel, ami jelen tanulmány kereteit meghaladja, s ezért arra nem térünk ki.

A fizikai eredetű számoknál* a pontosság távolról sem *tetszőleges*, de azoknál más magának a pontosságnak a fogalma is. Mit jelent például az, hogy egy fémrúd hossza nagyszámú mérések eredményeképpen $(a \pm \varepsilon)$m, ahol ε a mérés „abszolút hibája"? Annyit, hogy a rúd „valódi" vagy „pontos" hossza $(a + \varepsilon)$ és $(a - \varepsilon)$ m között van, s a legvalószínűbb érték, a Gauss-féle valószínűségelmélet szerint, éppen a. De ez a hossz vajon mire vonatkozik? Lehet-e egyáltalában egy rúd „pontos" hosszáról beszélnünk? Nyilván nem: a rúd mindkét vége, már goromba nagyítással is, hepe-hupásnak mutatkozik s így az a szám csupán a rúdhoz igen sokszor illesztett mérőkészülék segélyével kapott, s az egyenetlenségek átlagának megfelelő hosszúságot adja. Még ha egy atomnyi vékonyságú pálcát mérnénk is le, kiderülne, hogy a hosszát nem tudjuk „pontosan" definiálni, mert a szélső atomok elektronfelhője nem állandó átmérőjű. *Egerváry Jenő* e tekintetben joggal idézi *Bezikovics* véleményét (11), amely szerint „maga az a kérdés is, hogy egy általunk lemért hosszúság mennyivel egyenlő, értelmetlen, mivel minden mérési adat szükségképpen közelítő". A „pontos" hossz a gyakorlatban tehát nemcsak *korlátolt* pontosságot, hanem *mindig* csupán *relatív* pontosságot jelent az elméleti számokhoz képest, amelyek pontossága sokszor *abszolút* jellegű, s amikor relatív, akkor nem korlátolt, hanem *tetszőlegesen nagy*. Más szavakkal, a gyakorlati mérőszámok pontossága és megbízhatósága a valószínűségszámításon alapszik — amely számítás ugyancsak tapasztalati eredetű —, s így azok csupán többé-kevésbé valószínű, de nem biztos számok: az átlagra engednek csupán következtetést, akár a születési vagy a halálozási statisztika, de egyes esetekben jelentős eltérések lehetségesek.

Általában minden, a kísérleti számadatokra vonatkozó matematikai értékelésben rendkívül fontos szerepe van a közelítésre vonatkozó helyes felfogásnak és tudományos praxisnak (12). De annak ellenére, hogy a közelítő számítás elmélete hosszú múltra tekint vissza, még mindig gyakori dolog, hogy e tekintetben a legelemibb óvatosságot is elhanyagolják. Előfordul, hogy — különösen műszaki folyóiratokban — olyan számokat olvasunk, amelyeknél nyilvánvalóan csak a számjegyek egy részéért vállalhatna kezességet a szerző. Mint a közelítő számításból ismeretes, teljesen hiábavaló az egyes

* A tárgyak számlálásából eredő számokat kivéve, amiről a 4. fejezetben lesz szó.

számműveleteket azon a határon túl folytatni, amelyen túl a számítási eredmény közelítése magasabbrendűvé válik, mint a mérések közelítése, amelyekből a számítások kiindultak. Mégis gyakran előfordul, hogy a kísérletezők számítás közben következetesen nem kerekítik le a közbülső számokat a közelítés szabályai szerint, bár ilyen módon nemcsak a rengeteg fölösleges munkát, hanem a felhalmozott számtömkelegben könnyen megbúvó hibákat is elkerülnék. Hogy a bizonytalan számjegyen túlmenő számadat feltüntetése már csak a tudományos szigor szempontjából is elítélendő, azt fölösleges hozzátenni.

Mégis ilyen hibába esett még a Bureau of Standards is. Egy 1945-ben megjelent tanulmányban (13) a Boudouard-féle reakcióról például, a többi között, a következő egyenlettel fejezik ki az egyensúlyi konstans értékét az abszolút hőfok függvényében:

$$\log K_p B = 3{,}26730 - \frac{8820{,}690}{T} - 0{,}00\ \ 208714\, T + 0{,}153734 \times 10^{-6}\, T^2 + \\ + 2{,}295483 \times \log T$$

tehát hat-, sőt hétszámjegyű konstansokat szerepeltetnek egy olyan egyenletben, amelyre vonatkozólag ugyanazon szerzők saját kísérletei bizonyítják, hogy magasabb hőfokon az ötödik, de alacsonyabb hőfokon már a harmadik számjegy a kísérleti számokból nem egyezik a számított értékkel. Hogy méghozzá hatan fogtak össze, hogy ezt a legmagasabb fokú csillagászati pontosságot meghaladó számítási csodabogarat produkálják, az csak tetézi az ügy humorosságát.

A mérésnek számot kell vetnie a nem tetszőlegesen nagy és mindig csupán relatív pontossággal, s ez az ismeretelmélet második méréstani tétele.

4. Számláló és folytonos mérés

Amit a mérés relatív (közelítő) pontosságáról mond ki a második tétel, nem látszik érvényesnek a „mérés" ama válfajára, amelyet *számlálásnak* nevezünk, s amelyet nem mindenki sorol a mérés fogalmi körébe.

Mármost e tekintetben mindjárt a kezdetén jelentkezett *a diszkrét és a folytonos ellentéte és összefüggése is.* Juhokat (l. a „pecunia" szó eredetét), tojásokat, gyümölcsöket stb. darabszám, kötelet hosszal, földet felülettel, búzát és folyadékot térfogattal mértek. A számlálás pontos darabszámot adott, de ezáltal föláldozta a súly vagy térfogat elfogadható összehasonlítását: egy kisebb méretű tojásfajta darabszáma ugyanakkora lehet, mint egy nagyobb méretűé, de az összmennyiség súlya kisebb. Ezért ma már juhot, gyümölcsöt és néha tojást is súlyban, nem darabszám mérnek. A számlálás tehát a *reális* összmennyiségnek szintén nem adja pontos értékét.

A (szoros értelemben vett) mérés viszont jobb mennyiségi közelítést adott, de ott hiányzott a darabszám pontossága. Mindenképpen látható, hogy a szilárd halmazállapot mégis már kezdettől fogva lehetővé tette a nem folytonos jellegű paraméterek számláló „mérését", mert olyan értelemben, ahogy mondani lehet, hogy 5 m hossz egyenlő 5 db. „méteregység" összegével, azt is lehet mondani, hogy 5 db tojásmennyiség egyenlő 5 db „tojásegység" összegével. Ez még érthetőbbnek tűnik, ha meggondoljuk, hogy a rőfös a szövethossz egységét éppúgy „kézben tartja" egy rúd alakjában, mint a kofa az

egységnyi tojást. Mégis, a kettő között van különbség, sőt sokan lényegbevágó különbséget vélnek itt látni, s ez elemzést kíván.

Nevezhetjük-e a számlálást mérésnek? Más szóval, lehet-e a mérés fogalmát kiterjeszteni a számlálásra, s ha igen, van-e értelme kétféle — számláló és nem számláló — mérés megkülönböztetésének? A kérdés annál lényegesebbnek látszik, mert elég gyakran hallani a nézetet, hogy — mint erről még szó lesz (5. fejezet) — a számlálás puszta számokat ad, amelyeknek tehát „dimenziójuk" nincs, ellenben a (szoros értelemben vett) mérés dimenziós* számokra vezet, s ennél az egyneműség feltételét, vi. az egyedi nagyság — az ún. mértékegység — és a mért nagyság azonos fizikai jellegét teljesítenünk kell: hiszen, mondják, ugyanaz a darabszám vonatkozhatik egynemű vagy nem egynemű tárgyhalmazokra [(1) 5.o.].

Tojásokat vagy elektronokat számlálni, jegyezhetné meg valaki, nem ugyanaz, mint egy felületet vagy egy időtartamot mérni fel, s ez kétféle jellegű mérést jelent.

„Nem látunk közöttük semmi fogalmi különbséget" — írja azonban *Perucca* a számlálás és a mérés ellentétéről (14) — „a részecskék és a kvantumok fizikájának mai uralma idején. Bizonyára nem fogalmi okokból nem mérünk egy töltést elektronokban, de egy kosár tojást tojásokban (kielégítő egyenlőségük határain belül). Bármely beosztott skálájú mérőeszköznél úgy érzem, hogy megszámlálom a beosztás vonalait, amelyek a mértéket adják." Újabban pedig (15): „Egyre jobban meggyőződöm, hogy az elektron, a mag, az atom, a molekula használhatók (és használtatnak is) mint mértékegységek. És így a tojások is, még ha nem is tökéletesen egyenlők, kivéve, ha . . . töröttek. Úgy vélem, megértettem az egészen eredeti különbséget számlálás és mérés között; minden mérés, amennyiben egy mértéket ad, amely egy bizonyos számú egységmennyiséget jelöl, „számlálással" kezdődik. Megszámoljuk, hányszor foglaltatik a méter egy szoba hosszában, vagy egy két deciméteres vonalzó centimétere egy papírlap szélességében. 1, 2, 3, 4 . . . n-et *számlálunk* (ahol *n*, amely itt sorszám, az *n*-edik egy „sorba rakott egységsorozatban"). De mikor hozzátesszük, hogy *n* az $1 + 1 + 1 + \ldots + 1$ *n* számú egység összege, *n* már nem sorszám, hanem egy bizonyos mennyiségű egység; ez a mérték."

Perucca nyilván nem tulajdonít fontosságot annak, hogy egy Geiger—Müller-csőben a kisüléseket, vagy egy spektroszkópban a vonalakat *ugrásszerűen* számláljuk, míg egy mérlegen vagy egy árammérőn a mutató *folytonosan* mozog el, még hogyha mi nem is olvassuk le, egyszerűen, a végső állásnak megfelelő számot, vagyis az *összeget* a skálán, hanem, ahogy *Perucca* írja (14), a mutató elmozdulását követve *számoljuk* a beosztásokat. A folytonos és a diszkrét mégis kétféleképpen látszanak szerepelni a mérésben, s valahogy önkénytelenül a kvantumfizika és a hullámfizika egységére és ellentétére kell gondolnunk. A magam részéről olyan értelemben látom feloldhatónak az ellentétet, hogy nem ismerek el *abszolút* diszkrétséget éppúgy, mint *abszolút* folytonosságot sem, hanem mindig átmenetet látok a kettő közt. A szélső eseteknek az összeadás, illetve az integráció felel meg, de minden közbenső átmenettel, valahogy úgy, mint amikor egy Geiger—Müller-csőben mindig több elektron fut át egészen a „folytonos" áramig, vagy mikor egy Berkel-

* Látni fogjuk — 6. fejezet —, hogy az ún. dimenziónélküli („nevezetlen") mérőszámok 0 dimenziójúaknak tekinthetők.

mérlegre először egyenként, azután mindig nagyobb mennyiségben öntünk sörétet, úgy hogy a mutató először ugrásszerűen, aztán folytonosan mozdul el. Viszont ha meg tudnók számolni egy pálca mentén az egy vonalon elhelyezkedő molekulák számát, a hossz a számlálás szemszögéből „pontos" lenne.

A számláló és a folytonos mérésnek egymásba való átmenete az ismeretelmélet harmadik metrológiai tétele.

5. Konkrét és absztrakt

Úgy gondolom, hogy a „konkrét—absztrakt" sorozat kérdése a metrológiában ugyancsak alapvető jellegű.

Wallot úgy véli, hogy „a nagyságok . . . nem konkrét dolgok, hanem *minőségek*" [(8), 122. o.]. Mivel képletekben felhasználhatók, „képletnagyságoknak" (Formelgrössen) is nevezi őket; de nem mondja, hogy ezek a minőségek *absztrakciók*. Ugyanez érvényes az ő dimenziófelfogására, amelyet a nagyság fogalmából vezet le. Úgy véli mégis, hogy a dimenzióknak a dolgok „legbensőbb lényegéhez" kevés közük van, ami már csak abból is következik, hogy különböző fizikai nagyságok dimenziója azonos lehet. „A dimenzió a lényegnek csak egy csekély részét írja le", mondja [(8), 141. o.]. Valóban, az atomfizika mai fejlődése korában *Föppl* 1894-ben hangoztatott nézete, hogy az elektromos nagyságoknak az LMT szentháromságra való visszavezetése „feltárja az elektromos tünemények lényegét" (16), kissé nevetségesen hangzik. De azért a nagyságok s dimenzióik, ha minőségeknek vesszük is őket, véleményem szerint a fizikai valóság részei, bár *elvont* részei, nem pedig puszta „látszat", a szín vagy a szag démokritoszi értelmében.

Látni fogjuk, hogy a fokozatos absztrakció a reális tárgyat szinte lépésről lépésre degradálja egészen egy matematikai árnyig, a tárgy *egységi* jellegéig. De éppen ezért a „minőségek" elvonása konkrétumok elvonása, mert hiszen a tárgy éppen e minőségek összessége. Minden „elvont" minőség tehát egyúttal „konkrét" jellegű is, egyesíti magában a két ellentétet. Ezért abszolút konkrétum és abszolút elvontság nincs, csupán, mint azt a továbbiakban kifejtjük, egy konkrét—absztrakt spektrum létezik, az elvontság minden közbülső fokozatával.

„1 bes (kg m) víz és 1 bes bor a mérlegen egyenértékűek, de bizonnyal nem azonos minőségűek", írja *Perucca* (14). Ez annyit jelent, hogy a tömeget mindkettőből absztraháltuk, „kivontuk" a többi, fizikai vagy kémiai paraméter közül, s csak ezt hasonlítottuk össze. Ha egy *nem homogén* tárgyhalmazt megszámolok, s azt mondom pl.: „Ezen az asztalon 10 db tárgy van", akkor még tovább viszem az absztrakciót, mert a halmaz egyedeinek csupán különállóságát, „egyediségét" veszem tekintetbe, míg Perucca víz és bor-példájában nem csupán két tárgy egyedi különállósága, hanem tömege is „egynemű". Ha végül egy kosár *egyfajta* tojást — pl. tyúktojást — számolok meg, s azt mondom: „Ebben a kosárban 10 db tyúktojás van", nemcsak a halmaz egyedi kiterjedését (az egyedek összegét), hanem az egyedek úgyszólván *összes* fizikai és kémiai tulajdonságának homogén voltát jelentem ki. Vagyis 10 db „tárgy" elvontabb, mint 10 db „egyenlő tömegű tárgy", s ez elvontabb, mint 10 db „egyenlő tárgy". Az „egység" az első esetben a „*darabság*", a második esetben a „*tömeg*", a harmadik esetben maga az *egyedi tojás*, annak összes fizikai — sőt (ha véletlenül nincs záptojás a kosárban) kémiai és fiziológiai — paraméterei-

vel: a választott mértékegységek sorozata a legabsztraktabbtól a legkonkrétebbig, úgy gondolom, világosan elénk tárul.

„'Nature ignores the Mathematitian, but the Physician cannot ignore nature', véli *Esnault-Pelterie* [(9), 75. o.]. Ez az igazság a fizikai folyamatok matematikai kezelésében fokozatosan érvényesült. Már a múlt század végén rájöttek, hogy a fizikai valóság pusztán számszerű leképezése nagyon is szélső absztrakció, s így született meg a *vektor* fogalma, amelyben valamivel több a ‚fizikum', mint a puszta *szám* (sőt a *hossz)* fogalmában: a vektor egy hossz *és* egy irány. A puszta hosszúságok tehát, amennyiben az iránytól eltekintünk, a vektorok halmazából elvont alcsoportnak tekinthetők" [(1), 6. o.].

„Minthogy jóval kevésbé merev szemléletnek vagyok a híve" — válaszoltam *Peruccá*nak fenn idézett (14) levelére — „ mint az az ‚absztrakt—konkrét' ellentétben foglaltatik, vagyis a valóságban mindenütt néha hirtelenebb, néha fokozatosabb átmeneteket látok, úgy vélem, hogy ez a finomabb . .. alkalmazkodás a valósághoz a metrológiában is mindegyre inkább érvényesülni fog." (17). Erre *Perucca* a következőképpen felel: „. . . tetszéssel olvastam a valóságra vonatkozó szavait, amely valóság, ha nincs is jól meghatározva, mégis meg tudja értetni velem, hogy Ön sem lelkesül a ‚konkrét' és az ‚absztrakt' egységekért, amely kérdésről egy több esztendős levelezés a SUN* kollégáival, és egy most folyó levelezés az NBS** tudósaival . . . sem tudta tisztázni felfogásomat." (15).

A kérdést az eddig kifejtettek valóban nem merítik ki. A szélső absztrakció egyedül üdvözítő voltát pl. az absztrakt számok zászlóvivői azzal igazolják, hogy *Wallot*

$$\text{Nagyság} = \text{Számérték szorozva Egységgel} \tag{1}$$

egyenletét elvetik, mert szerintük egyenletben csak tiszta számok szerepelhetnek. Sőt, mint azt *Esnault-Pelterie* is hangsúlyozza [(9) 26. o.], a mértéket egy nagyságnak az ugyanazon fajtához tartozó és egységül választott nagysághoz való viszonya adja, s így a számlálóban és a nevezőben egyformán szereplő mértékegység neve kiesik. Ha tehát az érthetőség érdekében egy fizikai egyenlet után a dimenziókat (egységeket) odaírjuk, azok még távolról sem „részei" az egyenletnek.

Ez a felfogás tulajdonképpen megfelel annak, amit a számlálásról mondtunk (4. fejezet), s már *Helmholtz*ra megy vissza [(18), 42. o.], de, szerintem, elég naiv tévedésen alapszik. Ha egy algebrai egyenletben számok és betűk szerepelnek, s azt írjuk fel pl., hogy

$$b = 5a \tag{2}$$

ebből következik, hogy

$$\frac{b}{a} = 5 \tag{3}$$

Mármost, ha a (2)-ből behelyettesítek, írhatom, hogy

$$\frac{5\,a}{a} = 5 \tag{4}$$

* Az International Standard Organization (ISO) Szimbólumok, Egységek, Mértékek Bizottsága.

** National Bureau of Standards.

és „kiküszöböltem" az *a*-t, mert az *számérték*. De ha *b* nem *szám*, hanem pl. *hosszúság*, vi. *nevezett szám*, akkor nincs jogom az *elnevezést* kiküszöbölni, annak ellenére, hogy az (1) egyenletben a *szorzás* szó szerepel. Egy egységet, vi. egy fizikai nagyságot számértékkel szorozni nem ugyanaz, mint számértéket — bár betűvel kifejezett — számértékkel szorozni, s így nincs is közös „tényező", amit kiküszöbölhetünk. Ha tehát azt írom, hogy

$$b = 5\ \text{m}\ (5\ \text{méter}) \tag{5}$$

ez az *m* nem *számérték*, hanem *hossz*, a reális tárgynak egy bár elvont, de nem a tiszta számok értelmében „tiszta" paramétere. Ugyanúgy *b* sem *számérték*, hanem *hossz*, s ebből a valóságból nincs mit „kiküszöbölni" mindaddig, amíg hosszakat és nem számokat hasonlítunk össze. A félreértés onnan származik, hogy *a hosszúságokat ábrázoló betűket a számértékeket ábrázoló betűkkel azonosították*, s egy pillanatig sem gondolkoztak el azon, mi történnék, ha, hasonló felfogás alapján, pl. a vektoranalízisben ugyanígy „kiküszöbölnék" a vektort ábrázoló betűből a hosszúságot és az irányt, s milyen következményekkel járna ez pl. két vektor „összegére", ami, tudvalevőleg, nem egyenlő a vektorok hosszértékeinek összegével. Ilyen kísértésbe a vektoranalízis művelői csak azért nem eshetnek, mert annak algoritmusa nem hasonlít annyira a „tiszta" számok algoritmusához, mint az irány nélküli fizikai paraméterek algoritmusa, amelyeknél az összeadás valóban a hosszértékek összegével azonos hosszértéket ad, még ha az ilyen „összeg", pl. több súly összeadása esetében, nem is *szám*, hanem *nevezett szám*, mégpedig *súly*. Hogy azután két hossz szorzata már nem hossz, hanem *felület*, tehát ellentétben a számokkal való szorzástól, minőségileg különbözik a „szorzás" tényezőitől, szerintem végképp felfedi a vitatott „kiküszöbölés" felületességét.*

Ezek után, úgy vélem, elég világos az itt képviselt felfogás lényege: az absztrakció folyamata, ha a tárgy konkrét valóságából indulunk ki, lehet fokozatos és lehet ugrásszerű, aszerint hogy először egyetlen paramétertől (pl. a súlytól) tekintünk csak el, de leképezzük a többit (pl. a hosszat, a felületet, a térfogatot, a vegyi összetételt stb.), s azután *lépésről lépésre* egyre több paramétertől tekintünk el, vagy pedig, egyet-kettőt kivéve, *egyszerre* küszöbölünk ki több paramétert. Ha az *összes* fizikai paraméterektől eltekintünk, s pusztán a tárgy egyediségét vesszük számba, akkor eljutunk a szélső absztrakcióhoz, a számegységhez.

Az absztrakt és a konkrét szélső, átmenet nélkül való ellentéte helyettesítendő a konkréttól a szélső elvontsághoz, az egyediséghez, a puszta számegységhez vezető fokozatos absztrakcióval ; s ez az ismeretelmélet negyedik méréstani tétele.

6. Tiszta és alkalmazott számok

A konkrét—absztrakt sorozat kérdése szorosan összefügg „a tiszta (precíziós) és alkalmazott (approximációs) matematika fogalmainak viszonyával és kölcsönhatásával" [(2) 1. o.]. A kéttípusú matematika viszont igen nagy ismeretelméleti szerepet játszik a metrológiában. A fenti idézet, amely *Egerváry Jenő* (2) munkámhoz írt előszavában szerepel, a tiszta és precíziós mate-

*A szögfüggvények mértani és algebrai meghatározása közt szerintünk fönnálló különbség elemzése is idetartoznék, de e dolgozat keretein messze túlvezetne, s ezért mellőzzük.

matikát, ill. az alkalmazott és a közelítő matematikát egyértelműnek mondja. De a metrológiában szerepet játszanak olyan „tiszta" (nem „nevezett") számok is, amelyek közelítő jellegűek. „A matematikai szimbólumok azonban" — írtam (2) alatt idézett tanulmányomban (3. o.) — „bizonyos veszélyt rejtenek magukban, mert szélsőségesen elvontak . . . S mivel számokat korlátlanul lehet összeadni, szorozni, osztani, könnyen megesik az a matematikai zsonglőrködés, hogy a konkrét*, fizikai nagyságokat kifejező, ‚dimenziós' számokat úgy kezelik, mintha tiszta számok lennének, s összeadnak körtéket cseresznyékkel'. A matematikai lehetőségekkel való ilyen visszaélésekre sok példát lehetne felhozni, de legyen elég itt utalnunk arra, milyen zavart okozott az magában a dimenzióelméletben is" [(8) és (9); vö. azonkívül (2) 10. o. és 3. fejezetet].

A precíziós matematika valóban „tiszta" számokkal foglalkozik csupán. De vannak nem precíziós számok is, amelyek az első pillantásra hasonlóknak tűnnek. Ilyenek pl. az ún. dimenziónélküli („nevezetlen") számértékek [(8), 141. o.]. Feltehető a kérdés, mi a különbség a precíziós és a közelítő, de dimenziónélküli számok közt? Azonkívül kérdezhetjük, van-e egyáltalán elvi különbség a kettő között? *Wallot* [(8), 195. o.] megjegyzi, hogy a „tiszta" számokkal és számértékekkel való számítást különösen Angliában és az Egyesült Államokban kedvelik, míg az európai kontinensen a „nagyságfelfogás" (Grössenauffassung) van előnyben. Ő tehát a metrológiában használt közelítő számokat is „tiszta" számoknak nevezi, amennyiben eltekintünk reális vonatkozásaiktól. Nyilvánvaló, hogy ha 5 cseresznyét és 8 körtét „összeadok", az összeg 13 „tárgy" lesz, de sem 13 cseresznye, sem 13 körte. Cseresznyéket körtékkel tehát nem lehet összeadni; *de tárgyakat tárgyakkal igen.* Erről más összefüggésben már esett szó (l. a 4. fejezetet). Itt csupán azt tesszük hozzá, hogy mikor *Perucca* (14) megbírálja *Fleischmann*t, mondván: „Kár, hogy tiszta számokként kezeli ugyanúgy azokat, amelyek valóban ilyenek és a dimenziónélküli nagyságokat mint a törésmutató . . . ", szerintünk igaza van. Ha a matematikus azt mondja: „Ez 6 *egység*", akkor tiszta számot mond. Ha egy szilárd tárgyhalmazról azt mondjuk: „6 *darab*", ez már kevésbé „tiszta" szám; ha egy átlátszó testről a fizikus azt mondja „$n_D = 1{,}2$", vagyis a Na spektrum D vonalára vonatkozó *(dimenziónélküli)* törésmutatója egyenlő 1,2-vel, ez még konkrétabb vonatkozású; ha az asztalos egy gerendáról azt mondja: „Ez a gerenda 6 méter hosszú", már *dimenziós* számot használt, s ha a kofa azt mondja: „Ez 6 tojás", a legkonkrétabbhoz értünk: a *reális tárgy* egészéhez. Sőt, még egy adott fizikai halmazt is konkrétabb vagy elvontabb egységekkel mérhetünk, aszerint, hogy a halmaz melyik nagyságjellemzőjét választjuk a méréshez.**

A precíziós, tiszta, a nem precíziós, de dimenziónélküli, s végül a dimenziós, „nevezett" számok közötti különbség kérdése, mondottuk, összefügg a konkrét—absztrakt különbség kérdésével. Valóban, egy dimenziónélküli mérőszám, amely ennélfogva csak közelítő jellegű, nem konkrétabb-e, mint egy tiszta, precíziós szám? Vagy a fizikai munka dimenziója ugyanannyi és ugyanolyan konkrétumot tartalmaz-e, mint a nyomaték dimenziója, s nem téves-e a kettőnek dimenzióbeli egyenlővé tétele, mint azt az egyébként egyértelműen materialista *Wallot* is teszi [(8), 144 o. és (14)]? S van-e értelme annak, hogy

* Helyesebb lett volna így írni: „kevésbé elvont".
** L. a 7. fejezetet.

sokan nem fogadják el *Perucca* „szteradiánsát" mint dimenziós térszögegységet [(1), 5. o., (19) és (14) passim]? Vagy, hogy egyszerűen törlik a dimenziós konstansok dimenzióit és dimenziónélküli számokként kezelik azokat [(8), 141. o.]?

A CGS rendszernél „Az S. I.* teljesebb, s a negyedik dimenzió nagyon kényelmes az elektromágnességben", írja *Perucca* (14). „De az ötödiknek is *(Duhem, Abraham, Perucca, Fleischmann)* megvan az értelme, bár az elektrotechnikusok, úgy látszik, nem vették ezt észre, s passzívan eltűrik, hogy a villamos tekercs $\frac{A}{m}$ dimenziójú elektromos nagysága a racionalizált mágneses mező mágneses nagyságával azonos dimenziójú legyen, holott ennek teljes dimenziója $\frac{A}{m\gamma_0}$, ahol γ_0 az elektromágneses konstans, amit az S.I. egyelőre ignorál." Ugyanígy nyilatkozik *Perucca* a munka és a nyomaték dimenziókülönbségéről, amit 1943-ban, úgy látszik, először hangsúlyozott. „Jelzésem világos és banális volta ellenére", írja *Perucca*, „amely immár 20 esztendős, a legtöbben még mindig hisznek a munka és a nyomaték dimenzióazonosságában... Bizonyos, hogy vannak egyenlő dimenziójú nagyságok, és helyes, hogy azok megzavarják *San Juan* (1945—46) és *Fleischmann* (1951) álmait, de ezek közé ne sorolják a szöget, se a térszöget, se a munkát és nyomatékot."

Esnault-Pelterie [(9), 41. o.], *Wallot*tal ellentétben, egy véleményen van *Peruccá*val a munka és a nyomaték dimenziókülönbsége dolgában, s azt javasolja, hogy a dimenziónélküli számokat úgy különböztessük meg a dimenziósaktól, hogy 0 kitevőjű dimenziót tulajdonítunk nekik. A javaslatnak, az elvontság fokozatossága szempontjából, talán van értelme, különösen ha meggondoljuk, hogy „fordítva, bizonyos esetekben, nehéz elvitatni az egység vagy a zérus dimenziós voltát. Ha pl. egy lassuló mozgásról azt írjuk, hogy

$$\lim_{t \to t_1} \frac{ds}{dt} = \lim_{t \to t_1} v = 0$$

akkor a 0 dimenziója nyilván egy sebesség dimenziója" [(1), 4. o.], amely felfogással *Perucca* is egyetért (14). Ezek után még abszurdabbnak tűnik egyes konstansok dimenziós voltát letagadni, mint azt *Wallot* [(8), 141. o.] joggal bírálja meg. „Azt mondhatnók", írja, „hogy a konstansok dimenziónélkülivé tétele a kereszténység előtti filozófiában gyökerezik: hiszen Püthagorász a tiszta számot *a világ alapelvének tekintette.*" *Wallot* tehát elveti a fizikai egyenletekben szereplő nevezett számoknak tiszta számokként való megjelölését (18), de nem tesz különbséget, mint láttuk, a nem precíziós dimenziónélküli s az ugyancsak nem precíziós nem nevezett számok közt.

Az elmondottakból, ha nem tévedek, kiderül a „tiszta" és a „nevezett" számok ugyancsak nem abszolút, hanem csupán fokozati különbsége, azok egyre csökkenő „tisztasági fokozatain" keresztül. A tiszta számok, a dimenziónélküli nagyságok (pl. „darab" vagy „törésmutató") s az egyre komplexebb dimenziós nagyságok (pl. hosszúságok, vektorok, tömegek, elektromos töltések stb.) mérőszámain keresztül egészen a konkrét egységig (pl. tyúktojás vagy elektron), ugyanúgy mint az absztrakt—konkrét sorozat, egy spektrumot adnak, s ennek két vége között nincs ugrásszerű űr. Aszerint, mi az elemzés

* „Sistema Internazionale", vi. „Nemzetközi Rendszer".

célja, bármelyik elvontsági fok vizsgálata adhat tudományos és gyakorlati értékű eredményt.

„Ennélfogva nem volna szükség annak a vitatására, a spektrum melyik lépcsőfokán tartózkodik egy kutató a legszívesebben, s éppolyan értelmetlen dolog azt állítani, hogy a fizikai egyenletek legelvontabb, pusztán számszerű kezelése hamis, és csupán a nagyság szerint való kezelésük igaz, vagy fordítva, mint amilyen értelmetlen volna azt állítani, hogy a fény infravörös spektrumszárnya ‚hamis' és az ibolyántúli ‚igaz'. A fizikai nagyságok tisztán matematikai kezelése tehát — elvontsági fokuk határain belül — teljesen igazolt mindaddig, amíg ebből semmi következtetést nem vonunk olyan fizikai nagyságokra, amelyek a puszta számoknál konkrétebbek. Ezen határokon belül a matematikai elemzés nagy szolgálatokat tehet." [(1), 7. o., (20) 377—400. o. és (21), passim.]

A tiszta és precíziós s a nem precíziós — nevezetlen és nevezett (alkalmazott) — számok között fennálló átmenetek létezése és jogosultsága az ismeretelmélet ötödik méréstani tétele.

7. Az absztrakció-fokozat homogénitása

„Egy fizikus számára talán eretnek hangzású, ha azt mondom, hogy *ugyanazt* a fizikai valóságot — pl. egy kosár tojást — mennyiségileg többféleképpen lehet kifejezni, a választott egység szerint: pl. 50 tojás vagy X kg tojás, vagy akár Y dm^3 tojás, anélkül, hogy a tojások akár eltörjenek, akár megszűnjenek tojások lenni; ugyanúgy, mint ahogy kifejezhetünk egy elektromos töltést elektronokban vagy Cb-okban, vagy, az einsteini energia-tömeg egyenértékűségét tekintetbe véve, g-okban is, anélkül, hogy megszűnnének elektronok lenni", írtam Peruccának (17), aki egyetértőleg válaszolt (15). A mondottak azonban messzemenő ismeretelméleti következményekkel járnak metrológiai vonatkozásban, amit elemezni kívánunk.

Az eddig végzett elemzésből, véleményünk szerint, kibontakozott egy sajátos méréstani jelenség, amely, úgy látszik, eddig nem tűnt fel a metrológusoknak: *a tárgyak mennyiségi meghatározásának polivariáns jellege.*

Hogyan is alakult ki a mérés? Mi érdekelte az embereket, mikor elkezdtek juhokat számlálni, vetésterületet felmérni? Úgy gondoljuk, akkor nem egy elvont *szám* vagy *felület* állott az érdeklődés középpontjában, hanem *a konkrét tárgy mennyisége ;* nem „fizikai paraméter", hanem a nyáj, a termőföld *egésze* volt a fontos. Ezt a „mennyit" azután leképezni a legkülönbözőbb mérőszámokkal lehetett, amint azt az előbbi idézetben láttuk. Csak a későbbi fejlődés során kezdett nem mindegy lenni, hogy ugyanannak a tárgynak melyik fizikai paraméterét emeljük ki. Egy félvezetőben, pl. az elektromos paraméterek a fontosak, de a térfogatsúly közömbös, míg egy falazó-anyagnál az elektromos paraméterekkel nem törődünk, de annál inkább a térfogatsúllyal.

A paraméterek egyre élesebb szétválasztása, absztrahálása vagy csoportosítása azonban nemcsak gyakorlati lehetőség és szükségszerűség, mint azt az 5. fejezetben és itt fenn láttuk, hanem *történelmi kategória* is, s ezért a kérdést a fejlődés elemzése nélkül nem lehet tudományosan megválaszolni.

Mármost, nézetünk szerint, a metrológiában éppen az okozott sok zavart, hogy főleg a szélső absztrakció jogos, ill. jogosulatlan voltát vitatták, de nem foglalkoztak azzal a szerintünk lényegesebb kérdéssel, vajon *szabad-e vagy*

nem ugyanazon metrológiai levezetésben különböző elvontsági fokozatnak megfelelő paramétereket használni. Márpedig ez a mérés elvontsági fokának „homogénitási problémája".

Nem a méréstechnika azon ismert szabályáról van itt szó, hogy egy mérési egyenlet két oldalának dimenziói azonosak kell legyenek, hanem arról, hogy minden mérést az elvontság bizonyos szintjén, tehát egy bizonyos számú paraméter bevonásával kell-e lefolytatni, s menet közben nem engedhető-e meg egy-egy újabb paraméter — esetleg nem tudatos — becsempészése, vagy a kiindulási paraméterek valamelyikének kifelejtése.

Nézetünk szerint az elvont számokkal való méréstechnikai számolásban ez igenis megtörténik, de hiba. Mikor pl. a gravitációról van szó, amelyben három dimenzió: a tömeg, a távolság és az erő játszik szerepet s a gravitációs állandót egyszerre csak az elvont, nem nevezett számok közé sorolják, akkor *ugyanazon fizikai folyamat méréstani leképezésében az elvontság két különböző szintjén mozognak.* Márpedig ez az abszurditások egész sorozatát produkálta. Így vált pl. lehetségessé, hogy egyes „lángelmék" *minden* dimenziót az *időre* és a *hosszra* véltek visszavezethetőnek, amivel egy újfajta méréstani misztikát hoztak létre [(8), 141. o.].

A méréstanban az elvontság fokának homogenitása posztulátumnak tekinthető, s ez az ismeretelmélet hatodik metrológiai tétele.

8. Közvetlenül és közvetve mérhető nagyságok

A 2. fejezetben említettük a közvetlenül és a nem közvetlenül mérhető, s ezzel összefüggően az alapnagyságok és a levezetett nagyságok körül dúló vitát. *Esnault-Pelterie* szerint csak az elsők tekinthetők *alapnagyságoknak* [(9), 78. o.]: a *hossz*, a *súly* (vagy a *tömeg)* és az *idő*. *Wallot* és a legtöbb metrológus szerint ellenben közömbös, melyik nagyságcsoportot választjuk alapnagyságul [(14) és (22), 44. o.].

A fizika és az ismeretelmélet történetéből tudjuk, mekkora szerepet játszott az említett három nagyság mind az idealista, mind a materialista világszemléletben egyrészt, a metrológiában másrészt. Ezért alig tartható fenn olyan nézet, hogy az alapegységek *történelmi* kialakulása szempontjából a hossz-, idő- és súlymértékek ugyanolyan elbírálás alá esnek, mint pl. az elektromos vagy a mágneses mértékek. *Metrológiai* szempontból viszont kimutatható, hogy a mértékegységek túlnyomórészt összefüggő rendszert képeznek, amelyben néhány tetszőleges kiválasztott kiindulási egységből a többi mértékegység levezethető. Méré*stechnikai* szempontból megint másképp állnak a dolgok: két hosszat, időtartamot vagy súlyt első pillantásra, valóban, közvetlenül hasonlíthatunk össze, míg más mértékeket, úgy látszik, csak közvetve, ezek segélyével. Nem véletlen tehát, hogy a mértékrendszerek ezekre az alapegységekre *kezdtek* épülni. Ha azonban visszaemlékezünk arra, amit az előbb a számlálásról mondottunk, kiderül, hogy pl. elektronhalmazokat vagy akár sörét- vagy tojáshalmazokat is lehet *közve lenül* összemérni, pedig nem „alapnagyságok". Láttuk azonkívül, hogy szükség van más alapnagyságra is, pl. a villamosságtanban. Mindez kihúzza a főérvet Esnault-Pelterie nézete alól.

A közvetlenül és a nem közvetlenül mérhető egységek csupán történelmi, nem pedig lényegbevágó különbsége az ismeretelmélet hetedik metrológiai tétele.

9. *Az alapegységek és a fizika fejlődése*

Nézetem szerint, ismeretelméleti szempontból az alapegységek minősége és száma azok fizikai jelentőségével és a fizika fejlődésével függ össze. A fejlődés a mechanikával kezdődött, egyszerűen azért, mert a szilárd halmazállapot kialakulása volt az élet, s ezzel a munka és a termelés előfeltétele. Így jelentek meg elsősorban a mechanikai alapegységek, amelyek közt azonban eleinte a felület és a térfogat is külön, nem a hosszegységből levezetve, szerepelt: hiszen az egységek s általában a természeti paraméterek összefüggéséről kezdetben vajmi keveset tudott az ember. Mikor kialakult az akusztika és az optika, s fölfedezték az elektromos és a mágneses tüneményeket, jöttek a megfelelő új egységek. Az összefüggések egyidejű felderítése azután ezen egységek egy részét visszavezette más egységekre, s a mérés ökonómiája szempontjából, érthetően, a tendencia a legkisebb alapegységszám irányába mutatott.

De ezzel megindult a leegyszerűsítés, az agyonsematizálás idealista irányzata is. A „mindennek egy alapoka *kell*, hogy legyen" ostoba előítélete igen gyakran elfeledtette, kiváló tudósokkal is, a bonyolult s az egyszerű dialektikus érvényesülését az egész valóságban. Hiába hangoztatta Lenin, ne képzeljék, hogy az elektronban megtalálták a világegyetem végső építőkövét, mivel annak tulajdonságai is, mint minden eddigi tudományos felfedezés tulajdonságai, *ki nem meríthetők*. Az idealisztikus apriorizmus egyenlőségjelet tesz a természet *rendszerességе* és feltételezett *egyszerűsége* közé, s így az elemek korlátolt, azután az első felfedezett atomrészecskék még korlátoltabb száma olyan meggyőződést támasztott az ilyen hívőkben, hogy, mint *Bavink* is — aki egyébként a tudományos realizmus hívének mondható — 1944-ben még nem átallotta azt írni [(22), 3. o.], hogy az arisztotelészi és alkimista felfogás minden anyag egységéről „ma valóban bebizonyosodott". Azóta sok víz folyt le a Volgán, a Dunán és a Missisippin, a transzurán elemek és a részecskék létszáma egyre szaporodik, s a tudomány fejlődése újra bizonyítja a természet minden hipotézisnél bonyolultabb és meglepőbb voltának lenini tételét.*

Egy másik megnyilatkozása ennek az idealisztikus apriorizmusnak az *invarians* azonosítása az *egyszerűvel*, mint azt Elek Tibor e tanulmányra adott lektori véleményében helyesen megjegyzi. „Olyan anyagi objektumokról", írja Elek Tibor, „amelyek a viszonylag tartós és észlelhető dinamikus egyensúly állapotában vannak (mint pl. a szilárd testek), hosszú időn keresztül nem ismertük fel nagymérvű strukturális bonyolultságukat, ellentmondásosságukat. Az a körülmény, hogy a szilárd testeket nem ellentmondásos egységeknek, hanem pusztán kiterjedésükkel és egyéb egyszerű mechanikai állapotjelzőikkel jellemezhető differenciálatlan egységeknek tekintették, ismeretelméletileg azzal a veszéllyel járt és jár, hogy egyes paramétereik invarianciájának a felismeréséből elsikkad a viszonylagos jelleg felismerése és *a viszonylagos fizikai invariancia* helyét a fejekben *az abszolút matematikai invariancia* foglalja el. Ami pedig a legnagyobb veszély: a viszonylag invariáns paraméterek megismerését nem a megismerés *kezdeti* lépcsőfokának tekintik az egyszerűtől a bonyolult felé haladó folyamaton belül, amely lépcsőfokot az invarianciát előidéző materiális hatások és korlátaik feltárásának kell követnie, hanem az

* L. a 12. fejezetben Wilson erre vonatkozó megjegyzéseit.

invarianciát abszolút matematikai invarianciaként értelmezve, egyúttal a fizikai világ *végső eszmei lényegének* fogják fel. Ezt teszi pl. Einstein a fizikai törvények Lorentz-invarianciájával, és az ő hatása alatt ezt teszi ma már a pozitivizmustól elforduló Heisenberg és Bohr is, valamint a velük filozófiailag közös nevezőre jutott szovjet elméleti fizikusoknak és matematikusoknak V. A. Fok és A. D. Alekszandrov által vezetett csoportja. Hogy ez a hatás milyen torzulás veszélyét idézi elő a Szovjetunióban a kísérleti fizika fejlődésének az elméleti fizika mögötti súlyos lemaradás formájában, arra P. L. Kapica: „Elmélet, kísérlet, gyakorlat" c. cikkében nagyon komolyan felhívta a figyelmet (L. Ekonomicseszkaja Gazeta, 1962/13. sz.)".

Így jutott el a metrológia egyes esetekben odáig, hogy, mint említettük (7. fejezet), megpróbálta az összes mértékegységeket csupán a tér és az időegységre vezetni vissza. Tudvalevő, hogy a kísérlet nevetségbe fulladt, s az említett két nagyság éppúgy nem bizonyult minden egység, mint az elektron és a proton minden elem „alapanyagá"-nak.

Az alapegységek minőségének és számának összefüggése a fizika fejlődésével az ismeretelmélet nyolcadik metrológiai tétele.

10. A metrológia sematikus jellege és korlátozottsága

A metrológia idealistái nem szeretik a dimenzióegyenletekben a törtkitevőket [(20), 377—400. o.], *Perucca* igen egyszerűen megcáfolja őket, mikor rámutat, hogy egy A hektárnyi négyzetes terület oldala egyenlő $\sqrt{A}$-val (14).

„A méréstan egyenleteinek alakja körül sok vita folyik. Fennáll még egy extrém szemlélet is (amelyet Federigo *Enriquez*, a neves olasz matematikus számmisztikának nevezett), és ez abból az elvből indul ki, hogy a természet alapjában hajlamos az egyszerű egész számokra. *Einstein* is hitt benne egész életén át. Nos, mi úgy véljük, a hívők nem mindig üdvözülnek, ha hitüket a valóság próbára teszi. S nem lehetne-e ugyanannyi bizonyítékát adni a természet hajlamosságának a bonyolultra mint az egyszerűre? ‚Szimmetriák, analógiák, minőségek stb. örvendeztetik az emberi szívet', írja *Wallot* [(8), 141. o.] ‚de kétes, vajon a természet ugyanúgy örvend-e nekik?' Feltűnő ugyan, hogy a legtöbb alapnagyságegyenlet egyszerű hatványszorzatok függvényeivel fejezhető ki. De még mindig feladata a jövő ismeretelméleti kutatásának megállapítani, vajon ezek az egyenletek nem azért annyira egyszerűek-e, mert mi a természetben először az egyszerűt és szabályosat vesszük szemügyre, s készülékeinket igyekszünk a legegyszerűbb és legkezelhetőbb módon összeállítani, mert azok így a legkényelmesebbek" [(20), 7. o.]. „Tisztán matematikai szemlélet is vezethet gyakorlati eredményre. De ennek előfeltételei olyan korlátozások, amelyek a fizikai törvényeknek csak egy és gyakran nagyon korlátolt részét elégítik ki. *Wallot* is [(8), 154. o.] beszél ún. ‚kivételes nagyságokról, amelyek *hatványszorzatokkal nem fejezhetők ki*, s amelyekre ezért dimenziókat sem írhatunk fel. Ilyen nagyságokra példákat is felhoz, amelyek a π-tételnek* ellentmondanak, s így sem ‚egységeik a közönséges értelemben', sem egységegyenleteik nincsenek" [(1), uo.]; nemhogy egészkitevőjű hatványszorzatokra lehetne redukálni az összes eddig ismert fizikai nagyságokat!

* A Buckingham-féle tételt nevezik igy, amely szerint a fizikai nagyságok hatványszorzatok alakjában fejezhetők ki, s amelyet *Wallot* közhelynek ítél.

„Kár", írja *Fleischmann* felfogásáról *Perucca* (14), „hogy iszonyodik a törtkitevőjű dimenzióktól".

A fizikai valóság ilyen idealisztikus leegyszerűsítésében egyesek mégis olyan vakon hisznek, hogy azt bizonyítottnak vélik [(20), 377 o.], s így a csoportelmélet *Abel*-féle sémáját, amely valóban egész kitevőjű hatványszorzatokat ad, annak érvényességi határain túl is alkalmazzák. Nem arról van szó, hogy az objektív valóság mennyiségi oldalainak végtelen sokféleségéhez képest a metrológia is szükségképpen korlátozott, hanem arról, hogy a metrológia még a fizika fejlődését is csak bizonyos távolságban tudja követni.

A metrológia elmaradása a valóság fejlődő méréstechnikai szükségleteihez képest, s a metrológia kényszerűen sematikus jellege, szerintünk, az ismeretelmélet kilencedik metrológiai tétele.

11. Számítás, mérés, modellezés, kísérlet

Minden mérés *kísérlet* vagy *egy kísérlet része* (tulajdonképpen még akkor is, ha üzemi mérésről van szó, s ha a mérés automatikusan történik és regisztrálódik is). Mivel pedig a kísérleti berendezések drágák, s gyakran sok időt vesznek igénybe, a tudomány fejlődésének egyik főiránya a kísérlet számítással való helyettesítése volt. Ez ugyan nem mindig hozott idő- és költségmegtakarítást, de az elektronikus számológépek forradalmasították a folyamatot. Hamarosan létrejött aztán a *kibernetika*, amely a vezérlésen és a szabályozáson kívül, tulajdonképpen *a számítás, a mérés, a modellezés kísérleti szintézise*.

Mármost minden kísérletezés, tudvalevőleg, mint azt a 3. fejezetben láttuk, statisztikai jellegű. „A statisztikai számítás azonban csak ‚homogén' paramétercsoportokra alkalmazható, s viszont sok esetben csak a mérések derítenek világosságot arra, milyen egyedek tartoznak egy statisztikai ‚népesség'-hez, csoporthoz és milyenek nem: *‚circulus vitiosus'*-szal állunk tehát szemben, amelyben a mérések helyessége a csoport helyes meghatározásától, de ez viszont a mérésektől függ. Másrészt a csoportokhoz tartozás vagy nemtartozás meghatározása . . . szigort igényel . . . : világosan meg kell szabni előre a paramétert vagy paramétereket, amelyekre az egyedek egymáshoz tartozását vonatkoztatjuk. A *circulus vitiosus* csak a mérés és a csoportosítás ismételt összetevésével törhető át, amit a gyakorlatban a nyilván szabályosan összefüggő mérési adatok megkülönböztetésével, s a kirívóan oda nem tartozó egyedek kiselejtezésével érhetünk el; bár ez szintén könnyen vezethet látszatösszefüggésekre, s ezért nagy körültekintést igényel" [(2), 9. o.].

A végső döntést itt is, mint a valóság egész terén, a történelmi fejlődés kiselejtező vagy megerősítő hatása hozza (l. a 2. és a 3. fejezetet). De a számítás és a mérés tudományos módszeressége lényegesen megrövidítheti ezt a történelmi folyamatot, s gyakran megelőzheti a kiselejtezést. E szempontból *Egerváry* [(11), 101. o.] a módszeres munkasorozat négy fázisát különbözteti meg — amelyben minden tag a másiknak elmélete s a megelőzőnek alkalmazása —: 1. az elvi modellfázist, 2. a modell matematikai elemzését, 3. az elemzés specifikus alkalmazását, 4. a numerikus, grafikus vagy gépi „ábrázolást" (amelyek tehát a modellezés további fokozatai s mindig mérési ellenőrzéssel járnak). Ez a munkafolyamat „egyirányú és lineáris: az elvi modelltől az ábrázolásig (s azon túl — ez hozzátehető — a gyakorlati alkalmazásig). A technika és a matematika fejlődése azonban kétirányú kölcsönhatást és ciklikus le-

futást mutat: egy sorozat minden tagja nemcsak az előzőnek alkalmazása és a következőnek elmélete, hanem fordítva is, minden „alkalmazás" visszahat az előző elméletre — s ilyen értelemben ugyancsak alkalmazást nyer — mégpedig oly módon, hogy a sorozat utolsó tagja — a gyakorlati alkalmazás — ciklikusan kapcsolódik az első taghoz — az elvont matematikai modelhez; sőt a matematika ezzel — a valóság első mennyileges absztrakciójával — kezdődött, nem pedig fordítva" [(2), 11. o.]. Szóbeli közlése szerint *Egerváry* ezzel a felfogásunkkal egyetértett.

A mérés helyes metodikája nem tekinthet el a statisztikai „népesség" helyes kiválasztásától s a mérés keresztülvitelének módszeres felépítésétől, kezdve a matematikai modellnél (amiben igen jelentős szerepük van a statisztikai és közelítő jellegű „finit" módszereknek [(11) és (2), 12. o.], folytatva az ábrázolással és a még konkrétabb modellezéssel, végezve a méréssel; s ebben a folyamatban megint csak találkozunk az absztrakt—konkrét sorozattal, ami újabb bizonyítéka az itt képviselt méréstani „spektrum-elv" valószerűségének.

A mérés megtervezésének és felépítésének az absztrakt—konkrét sorozaton alapuló tudományos módszerességgel kell történnie, s ez az ismeretelmélet tizedik — de valószínűleg távolról sem utolsó — metrológiai tétele.

12. Befejezés

Térjünk vissza egy pillanatra a szilárd halmazállapot metrológiai jelentőségéről s evvel összefüggésben a számlálásról mondottakhoz (2. és 3. fejezet). Nagyon furcsa gondolatokat ébresztenek a természet egyszerűségéről s az egész számok ezen alapuló kedveltségéről kialakult magasztos elmefuttatások a számlálás megvilágításában, ha eszünkbe jut, hogy a vadember is tudott már olyan „egyszerűen" számolni, hogy „egy, kettő, sok", s hogy ez azért volt lehetséges, mert szilárd testek, s így *elkülönülő egyedek* — kavicsok, gyümölcsök és állatok — léteznek. Márpedig a metrológia, erősen gyanítom, *ezzel* a számlálással kezdődött.

„A tudomány gyors fejlődése mindig bonyolultabb, néha paradoxálisnak tűnő összefüggéseket és nagyságokat hoz, amelyek nem illenek bele a klasszikus dimenziótanba. Nyilván esztelenség volna az újabb valóságok kitörő gazdagságát még mindig a gyerekcipőbe kényszeríteni. Úgy véljük, hamarosan méréstani definíciórendszerünk, éppúgy mint matematikai fogalomrendszerünk mélyreható revíziójára lesz szükség, mégpedig, ha nem tévedek, annak a vonalnak a mentén, amelyet egy spektrumhoz hasonlítottunk, s amely a végsően elvonttól lépésről-lépésre az egészen konkrétig vezet.

Eddigi méréstechnikai felfogásunk még merevnek, *fogalmilag és anyagilag a szilárd állapothoz kötöttnek tűnik* . . . Tévedés volna, ha valaki e megállapításból ama nagy szolgálatok lebecsülését olvasná ki, amelyeket a szilárd testek fizikája éppen az újabb méréstechnikának tett . . . A technika azonban mindegyre hajlékonyabbá és folyékonyabbá válik" [(1), 12. o.].

Az említett merevség, mint láttuk, a szemléletben is mutatkozik. „A ‚szubjektív' és ‚objektív', ‚elvont' és ‚konkrét' mereven szembeállnak, elabszolutizáltak, az átmeneteket gyakran nem veszik tekintetbe. A tudomány fejlődése, úgy látszik, itt is egyre több merev ellentétet számol fel. A nyelvtudományi felfedezések, valamint a mérés történelmi fejlődésének tekintetbevétele, a primitív népek méréstechnikai felfogásának tanulmányozásával

együtt, véleményünk szerint a méréstan gyakorlatába, éppúgy mint annak a valóságtól (a szóban és számban való tükrözésen keresztül) egészen a szélső matematikai elvontságig menő — és szükségképpen csak közelítő vagy részleges — fokozatosságába jóval mélyebb betekintést fog adni, mint azt általában a metrológiai munkák néha nagyon futólagos ismeretelméleti bevezető elmefuttatásaiban — még *Max Planck*ot is beleértve — olvassuk" [(1), 6. o.).

Van azonban a metrológiának egy ismeretelméleti problémaköre, amely nem a *múlttal*, hanem a *jövővel* függ össze. *R. R. Wilson*, a Cornell-egyetem fizikaprofesszora, egy, a részecskegyorsítók technológiáját tárgyaló tanulmányában [(23), 330. o.] ezt a készüléket egy mikroszkóphoz hasonlítja. „A részecskegyorsítót egy ágyúfélének szoktuk elképzelni, amely nagysebességű atombombázó részecskéket termel. De mivel a részecskék tudvalevőleg hullámtulajdonságokkal bírnak, ugyanúgy joggal mondhatjuk, hogy a gyorsító „fényt" vet a magokra, lehetővé téve, hogy „lássuk" őket. Mármost egy mikroszkóp feloldó, vagyis kis tárgyakat megkülönböztető képessége a felhasznált hullámhossztól függ . . . Egy atommag átmérője kb. 10^{-12} cm. Ez egy 1 Mev energiájú proton hullámhossza. Ezért, ha egy atommagot „látni" akarunk, egy 1 Mev protonmikroszkópra van szükségünk, s ha belső finomságait akarjuk megismerni, ennek az energiának a tíz-, sőt húszszorosa kell. . . De a fizika ezen is túlment. Jelenleg sokunkat nem a mag mint egész, hanem a protonok és a neutronok (nukleonok) szerkezete érdekel, amelyekből az összetevődik. Ez a világokon belüli világok régi problémája, mert a proton maga is gazdag szerkezetűnek mutatkozik. Átmérője talán 10^{-13} cm, és felbontása több száz Mev energiát igényel. Ha pedig olyan finom részleteit akarjuk látni, mint amilyet a mag szerkezetében láthatunk, még nagyobb energia szükséges. Ezért épülnek most 25—30 Bev-os gépek. És ha majd megismerjük a proton szerkezetét, annak összetevői nem fognak-e saját szerkezetet mutatni? Valószínűleg igen, s akkor még magasabb energiára lesz szükség e szerkezet felfedezése végett. . . A mikroszkópanalógia nem mondja el az egész történetet. Ha elég rövid hullámhosszra tudunk szert tenni, . . . nemcsak részecskéket látunk, hanem újakat készítünk is . . . Nyilván az izgató további lépés még magasabb energiák elérése, hogy lássuk, miféle részecskeszörnyetegek jöttek létre."

Wilson nem foglalkozik itt az atommag nagyságrendjében felmerülő méréstani kérdésekkel. Az idézett szöveg azonban nyilvánvalóan tartalmazza, *implicite*, a magrészecskék méreteinek meghatározását is, mert hiszen láttuk, hogy azokra a hullámhosszból, ill. az energiaszintből következtetünk: tipikusan közvetett jellegű mérésről van tehát szó, ahol a hullámhossz mint hosszetalon (vö. a 2. fejezetet) szinte önmagától kínálkozik. Ami azonban, véleményem szerint, forradalmi jellegű ismeretelméleti újdonság, az a mérésnek és az anyagelőállításnak egybeesése a magrészecskék nagyságrendjének szintjén: bizonyos határon túl, íme, a mennyiség itt is minőségbe csap át. *Elek Tibor* felhívta a figyelmemet arra, hogy ez a gondolat *Fogarasi Béla*nál is felmerült (25). Hogy ilyesvalami *Wilson* szeme előtt is lebeg, mutatja az idézett szöveg befejező mondata: „Valóban lehetséges, hogy itt egy újfajta bizonytalansági elv rejtőzik, amely ismereteinket a nagyon kicsi terén szükségszerűen korlátozza." — „Szembe kell néznünk a ténnyel", írja *Segré* [(24), 5. o.], „hogy itt a szakadék az érzéki tapasztalat és kutatásunk tárgya között jóval nagyobb, mint a makroszkopikus fizikában."

Nem arról van szó, hogy, Eddingtonnal egyetértve, esetünkben az objektív valóságból átugrunk valamiféle szubjektív „teremtésbe". A mikrofizikában is tudatunktól független objektív kölcsönhatásokat idézünk elő beavatkozásunkkal, amelyek az előző folyamatot szükségképpen „megzavarják", de nem varázsolnak elő a *semmiből* egy új folyamatot. Egy kapcsoló felkattintása, amellyel egy villanylámpa kigyúlását idézzük elő, ugyanolyan objektív folyamat, akár kezünk, akár egy automatikus kapcsoló működik. Az új abban áll, hogy a mérés mindeddig hallgatólag, de következetesen elfogadott követelménye a mérőmódszernek a mért paramétert a lehető legkevésbé zavaró jellegére vonatkozólag, a mikrofizikában néha annyira a háttérbe szorul, hogy a mérés egybeesik a mért tárgy *lényegbevágó* átalakulásával: vi. már nem azt mérjük, amit megfigyelünk, a megfigyelt tárgyat nemcsak megzavarjuk a fenti méréstechnikai értelemben, *hanem azt szubsztanciálisan átalakítjuk és ezt az új tárgyat mérjük.* Mi ezért föltesszük a kérdést, vajon nem fogja-e a lépték csökkenése (vagy növekedése) bizonyos határon túl magának a mérésnek *elvét* módosítani?

„Szeretném, ha megróna", írja *Perucca* (15) „amiért az egész gyakorlati metrológiát olyasvalamire redukálom, amit egy gimnáziumi diák is megérthet és felhasználhat." Úgy érzem, ebben a szerénységben bölcsesség van. De vannak a metrológiai ismeretelméletben nyitott kérdések is, amelyek néha nem a legegyszerűbbek. Az itt kifejtettek talán rámutatnak ilyenekre, s fog akadni, aki tovább fejleszti az elmondottakat.

Megjegyzés. E tanulmány megírása után hosszabb megbeszélésem volt Torinóban Perucca professzorral, s ez az előzőekkel összefüggő további metrológiai kérdések tisztázására adott alkalmat. A témára egy újabb dolgozatban fogok visszatérni. Addig is köszönetet mondok Perucca professzor szíves érdeklődéséért és Elek Tibor professzornak beható bírálatáért, amelyet a jelen szöveg átdolgozásakor mindenütt tekintetbe vettem.

IRODALOM

1. *M. Korach, K. Seitz, G. Sasvári,* „Einige Probleme der Physikalischen Mass- und Einheitssysteme", Acta Imeko, 1961.
2. *Korach Mór,* „A matematika szerepe a technológiai (gyakorlati) tudományokban", Építőanyagipari Központi Kutatóintézet, Tudományos Közlemények, 2., Budapest, 1956.
3. *E. M. Vaschy,* „On Electric and Magnetic Units," Telegraphic Annals (3d Series) 1883, I—II., 5—16. o.
4. *G. Giorgi,* Atti AEI *5*, 1902, N. 6.
5. *G. Mie,* „Lehrbuch der Elektrizität u. Magnetismus", Stuttgart, 1910.
6. *E. Buckingham,* „On Physically Similar Systems", Phys. Rev. 1914, IV. 345. o.
7. *A. Sommerfeld,* „Vorlesungen über theoretische Physik", Bd. 1., Leipzig, 1943, 5. o.
8. *J. Wallot,* „Grössengleichungen, Einheiten und Dimensionen," Leipzig, Barth, 1953.
9. *R. Esnault-Pelterie,* „Dimensional Analysis," Rouge et Cie, Lausanne, 1950.
10. *J. Terrien,* „A hosszúság alapmértéke," IMEKO, Budapest 1961 („A mértékrendszerek közötti koordináció időszerű kérdései" c. előadás kivonata).
11. *Egerváry J.,* „A matematika gyakorlati alkalmazásai különös tekintettel a technika differenciálegyenleteire", az MTA Matematikai és T. Tudományos Osztályának Közleményei, I, 1. 1950. 102. o.
12. *Jacob M. M.,* „A mérések pontossága", IMEKO, Budapest, 1961.
13. *Wagmann és munkatársai,* J. Res. Bur. Standards, *34*, 43—161. o.
14. *E. Perucca* 1962. jan. 10-i hozzám intézett levele.
15. Ua. 1962. május 29-i hozzám intézett levele.

16. *Föppl*, „Einführung in die Maxwell'sche Theorie der Elektrizität, Leipzig, 1894.
17. *Korach M.* 1962. május 5-i válaszlevele Peruccának.
18. *H. v. Helmholtz*, Wiedemanns Annalen, 17. 1882, 42. o.
19. *E. Perucca*, „Metrológiai gondolatok", IMEKO, Budapest, 1961.
20. *R. Fleischmann*, Z. Phys, 129. 1951.
21. *M. Landolt*, „Grösse, Masszahl u. Einheit," Zürich, 1943.
22. *B. Bavink*, „Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften," 11. Auf. Verlag, Hirzel, Zürich, 1944.
23. *R. R. Wilson*, „Particle Accelarators", Modern Physics for the Engineer, Mac Graw-Hill, N. Y. 1961. 328. o.
24. *E. G. Segré*, „New Particles and Old Principles", uo. 3. o.
25. *Fogarasi Béla*, „Tudomány és szocializmus", Akadémiai Kiadó, Budapest, 1956. 229. o.

НЕКОТОРЫЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ МЕТРОЛОГИИ

Мор Корах

Статья посвящена прежде всего гносеологическому исследованию физической основы метрологии и спектра серии абстракций, исходящей из данной основы; в ней устанавливаются следующие гносеологические принципы:

1. опознание материальной действительности и в том числе твердого состояния и вообще инвариантов как исторических предпосылок техники измерения;
2. метрологический факт не любой, а всегда относительной точности;
3. взаимопереход считающего и непрерывного измерения;
4. подстановка крайней, беспереходной противоположности абстрактного и конкретного постепенной абстракцией ведущей от конкретного к крайней абстракции, единичности, простой численной единице;
5. существование и оправданность переходов между чистыми, прецизионными и неприцизионными — именованными и неименованными — числами;
6. требование гомогенности степени абстракции;
7. историческое, а не существенное различие единиц, измеримых непосредственно и посредственно;
8. связь с развитием физики качества и количества основных единиц;
9. органиченность метрологии по сравнению с потребностями техники измерения, схематический характер метрологии;
10. методичность планирования и построения измерений, основанная на серии абстрактного-конкретного.

Статья заканчивается изложением гносеологического взгляда на прошлое и будущее измерений.

SOME GNOSEOLOGICAL QUESTIONS OF METROLOGY MÓR KORACH

The paper is devoted chiefly to the gnosiological examination of the physical background of metrology and that of the spectrum of the series of abstractions originating from this background. The following gnosiological principles are pointed out:

1. the recognition of material reality, within this, of the solid state and, in general, of the invariants as the historical preconditions of metrology;
2. the metrological fact of the level of accuracy being not discretionary and always merely relative;
3. the transition of counting and continual measurement into each other;
4. the replacement of the extreme, sudden contrast of the abstract and concrete by gradual abstraction leading from the concrete to the extreme abstractness, to individuality, to the mere numeral unit;
5. the existence and legality of the transitions between pure and precision numbers and non-precision — named and applied — numbers;
6. the postulate of the homogeneity of the degree of abstraction;
7. the fact that the difference between the directly and indirectly measurable units is not essential and is only of historical character;

8. the connection of the quality and number of the fundamental units with the development of physics;

9. the limitations of metrology as compared with the metrotechnological demands of reality, the schematic character of metrology;

10. the methodical character of the planning and construction of the measurement, based upon the abstract-concrete series.

The paper is concluded by a gnosiological contemplation of measurement, concerning the past and the future.

A valóság esztétikai tükrözésének fokozatai

Gondolatok a népművészet esztétikájáról

VITÁNYI IVÁN

I.

A népművészet szerepét, jelentőségét sokféle szempontból értékelték már. Meglepő azonban, hogy esztétikai vizsgálatával sem a folklorisztika, sem az esztétika nem foglalkozott kielégítően. Mintha a népművészetet nem tekintették volna művészetnek, s úgy találták volna, hogy az esztétika törvényei csak az ún. magasművészetre érvényesek.

A népművészet azonban művészet, s ezért esztétikai vizsgálata ma már mindkét tudomány számára halaszthatatlan. Felismerte ezt a szovjet folklorisztika, s a népi művészet vizsgálatában éppen az esztétikai elemzést helyezte előtérbe. (A szovjet folklorisztika legújabb törekvéseiről írott tanulmányában ezt hangsúlyozza Istvánovits Márton is.)[1]

A kérdés felületén maradnánk azonban, ha most viszont a népművészetet teljesen azonos esztétikai jelenségnek tartanánk a magasművészettel, s vizsgálatában nem törekednénk specifikus jegyeinek megragadására. Az esztétikai vizsgálatnak elsősorban éppen arra kell feleletet adnia, hogy miben azonos és miben különböző a népi és a magasművészet, s egyáltalán mi az oka és jelentősége annak, hogy a művészet ilyen egymástól különböző megjelenési formában él az emberi társadalomban.

A népművészet fogalma

Előre tisztáznunk kell azonban, hogy milyen értelemben beszélünk népművészetről. Ennek a kifejezésnek ugyanis van egy szűkebb és egy tágabb értelmezése. Szűkebben a klasszikus népművészetet, a parasztművészetet jelenti, tágabb értelemben azonban ide sorolhatunk több olyan formát, amelyek más rétegek, osztályok, társadalmak közösségi használatú megnyilatkozási formái voltak. És miért is tagadnánk meg a népi jelzőt az őstársadalomban élő népek művészetétől, a nomádokétól vagy a reneszánsz körüli évszázadok városi rétegeinek improvizatív közösségi kultúrájától, korunkban pedig az új, városi népművészet csíráitól.

Voltaképpen ilyen szélesebb értelemben használta ezt a szót Bartók Béla is. „Népzenénk és a szomszéd népek zenéje" című munkájában így határozta

[1] „... a szovjet folklorisztikai elmélet valamennyi tételének, következtetésének, módszertani elveinek és célkitűzéseinek alapvető kiindulópontja annak felismerése, hogy a folklór — művészet ... Ennek megfelelően a folklorisztika közvetlenül az esztétikától kapja elméleti alaptételeit, célmeghatározásait, módszerének alapelveit; eredményeivel ugyanakkor az esztétikai kimunkáláshoz járul hozzá." (Istvánovits Márton: A szovjet folklorisztika elmélete. A Magyar Tudományos Akadémia nyelv- és irodalomtudományi osztályának közleményei. XVIII. köt. 1—4. sz. 294. o.

meg a népdalt: amit *„sokan és sokáig"* énekelnek. És hozzáteszi, ilyen *például* a magyar parasztzene.[2] Ebben a zseniálisan tömör definícióban a népi alkotásnak az őt hordozó közösséggel való kapcsolata a döntő és *nem a paraszti jellege.*

Nem lehet most feladatunk áttekinteni a népművészetről vallott nézetek fejlődését, de hozzátehetjük, hogy az utóbbi évtizedekben a kérdésnek minden haladó kutatója a szélesebb értelmezés mellett foglalt állást. A szovjet folklorisztika, például, kezdettől fogva harcolt a folklor szűk értelmezése ellen, és vizsgálódását kiterjesztette az új, forradalmi és városi folklór jelenségeire. S a városi közhasználatú művészi formák népművészetként való elismerésében érdekes módon az amerikai folklór több kutatója is osztozik, mint pl. B. A. Botkin[3] és Sigmund Spaeth.[4]

Gyakran találkozunk a népművészetnek ezzel a szélesebb értelmezésével a modern zenetudományban is — legalábbis abban az ágában, amely a népzenével való foglalkozást nem minősíti, Theodor Wiesengrund-Adorno módján, mindenestül túlhaladottnak. Elég itt hivatkoznunk a XX. század zenetudományának olyan kiemelkedő egyéniségeire, mint Borisz Aszáfjev és Heinrich Besseler.

Aszáfjev, akinek nevéhez a szovjet zenetudomány megalapozását fűzik, a népdal fogalmát kiterjesztette, például, a múlt századi orosz városi románcköltészetre, amely nem paraszti eredetű ugyan (sőt többnyire a szerzőjét is ismerjük), de huzamosabb ideig meghatározott közösség zenei kifejezője maradt.[5]

Heinrich Besseler gondolatai pedig — amelyeket a zenei hallás történetével kapcsolatos tanulmányában fejtett ki 1925-ben[6] — azért különösen érdekesek számunkra, mert egy művészeti ágban megpróbálja összefoglalni azokat a jelenségeket, amelyek a szélesebb értelemben vett népművészet kategóriájába tartoznak. Felfogása szerint a zenének, társadalmi összefüggéseit tekintve, két formája van: a *közhasználatú (umgangsmässig)* — Besseler ezt a szót használja a szélesebb értelemben vett népzenére — és az *önálló (eigenständig).* A közhasználatú zenéhez sorolja, természetesen a paraszti népzenét és népdalt, de mellette a tánczenét, a kabaré-dalt és a slágert, a katonadalt, a „társadalmi dalt" (azaz a politikai, forradalmi, mozgalmi énekeket), a munkadalokat, az énekkari mozgalmat — és idesorolja a vallásos zene különböző formáit, sőt a zeneművészet fejlődésének egyes korszakait is. „A zenetörténet — írja — azt a figyelemre méltó tényt mutatja, hogy a vezető művészi zene gyakran tisztán közhasználatúnak határozható meg, és hogy egészben véve a közhasználatú zenélés sokkal szélesebb területen és időszakokban uralkodik, mint a csak időnkint fellépő, önállóvá formált zene."[7]

[2] Bartók Béla: Népzenénk és a szomszéd népek zenéje. Zeneműkiadó, 1952., 3. o.

[3] B. A. Botkin: The Pocket Treasury of American Folklore. 1950. XIV—XV. o.

[4] Spaeth például megkülönbözteti a „popular" és a „folkmusic"-ot, de azt is kimondja, hogy e kettő lényegében egy. „Megengedhetőnek látszik — írja — hogy minden ‚popular' dalt a népzene általános kategóriájába soroljuk, mivel világosan odatartozik . . . Valóban két fajtája van a népzenének, amelyeket szokás szerint falusinak és városinak jelölhetünk meg." (Sigmund Spaeth: A History of Popular Music in America. Random House, New York, 1957., 11. o.

[5] B. Assafjew-Glebow: Tschaikovsky „Eugen Onegin". Übersetzung von Guido Waldmann. Akademische Verlaggesellschaft Athenaion, Potsdam, 18. o.

[6] Heinrich Besseler: Grundfragen des musikalischen Hörens. Jahrbuch der Musikbibliothek Peters, 1925.

[7] Besseler: i. m. 48. o.

Ezzel tehát a népművészetnek — (vagy: közhasználatú művészetnek) — olyan fogalmához jutottunk el, amely összehasonlíthatatlanul szélesebb területet ölel fel, mint a parasztművészet. A továbbiakban a népművészetnek ebből a szélesebb értelmezéséből indulunk ki[8] (bár a példák túlnyomó részét a parasztművészetből vesszük, a népművészetet mégsem tekintjük a parasztművészet szinonimájának). Számot kell azonban vetnünk azzal, hogy így most egy név alatt különböző korok, osztályok, társadalmak művészetét foglaltuk egybe. Tisztáznunk kell tehát, hogy mi bennük a közös és mi választja el őket együttesen a művészetnek attól a másik fajtájától, amelyet „magasművészetnek", „önálló művészetnek" vagy „hivatásos művészetnek" szoktak nevezni.

Ezt a kérdést csak áthidalhatja, de még formailag sem oldja meg, ha a szó szélesebb értelmében nem a népművészet kifejezést használjuk, hanem a közhasználatú vagy a szájhagyományozó, iratlan, orális művészet elnevezést. A lényeg nem a szóhasználaton múlik, hanem azon, hogy megtudjuk-e ragadni a formák *esztétikai lényegét!*

A népművészet mint esztétikai jelenség

Abból kell kiindulnunk, hogy itt nemcsak különböző osztályok, rétegek kultúrájáról van szó, de nem is csak arról, hogy ezek a művészi formák másfajta kapcsolatban állanak a közönséggel, a mindennapi élettel, mint a magasművészet formái. Ez is fontos különbség, mégsem elegendő a népművészet lényegének meghatározásához. Mindezen különbözőségek során és következtében ugyanis a népművészet mint *esztétikai jelenség* is különbözik a modern értelemben vett műalkotástól.

A legújabb nyugati művészetszociológiai írások, mint pl. Alphons Silbermann egyébként kitűnő zeneszociológiai összefoglalása,[9] többnyire abban tévednek, hogy csak egyféle esztétikai jelenséget vesznek figyelembe, a kerek, befejezett, rögzített műalkotást. Ez módot nyújt nekik arra, hogy a divatos csoportelmélet alapján az embereket „szocio-muzikális" csoportokba osszák, megkülönböztetve azokat, akik a zenét alkotják, azoktól, akik csak fogyasztják. Arra, hogy vannak olyan esztétikai jelenségek, amelyeket nemcsak létrehoznak és használnak, hanem használat közben újraalkotnak és megváltoztatnak, nem is gondol, pedig ilyeneket nemcsak a hagyományos népművészetben találna, hanem a modern élet sok jelenségében is. A művészet szociológiai vizsgálata is tökéletesen egyoldalú marad, ha nem veszi tekintetbe valamennyi esztétikai jelenséget, s nem ezek összességének az egész társadalomhoz, annak egyes osztályaihoz való viszonyát kutatja.

A legújabb szovjet esztétikai irodalom ezzel szemben igen nagy figyelmet szentel annak, hogy az esztétikai jelenségek összességét vizsgálja, s ezen belül határozza meg a művészet helyét és szerepét. S ebben megegyezik egymással pl. A. Jegorov és V. V. Vanszlov felfogása, akik pedig a szép fogalmának értelmezésében éles vitát folytatnak. „Az esztétikum területe — írja Jegorov — természetesen nem korlátozódik a művészetre. Esztétikai elemeket tartalmaz

[8] A jelen cikknek nem lehet feladata e felfogás részletes bizonyítása. Ezért hivatkozom arra, hogy a Valóság 1960. évi 5. és 1961. évi 5. számában igyekeztem a szélesebb értelmezés helyességét megindokolni.

[9] Alphons Silbermann: Wovon lebt die Musik. Die Prinzipien der Musiksoziologie. Regensburg, 1957.

mind az anyagi, mind a szellemi kultúra minden értéke."[10] Vanszlov szerint pedig a műalkotás csak egyféle esztétikai jelenség, bár a valósághoz fűződő esztétikai viszony legmagasabb formája.[11]

Jegorov is, Vanszlov is külön helyre sorolja az esztétikai jelenségek sorában a népművészetet. Jegorov szerint „a tömegek kollektív művészi tevékenysége a műalkotások létrehozásának különleges módja, amely hosszas művészi gyakorlat folyamán alakul ki. Ennek a tevékenységnek megvan a maga külön alkalmazási területe".[12] Vanszlov pedig voltaképpen háromféle esztétikai jelenséget különböztet meg: az *„elemi szóbeli képszerűséget"*, a *„népművészetet"* és a *hivatásos művészetet.*[13]

Ez a felfogás — bár Vanszlov maga inkább csak érinti, mint expressis verbis kifejti — arra is utal, hogy e három terület egymáshoz való viszonya nem hasonlítható ez egyes tudatformák, a tudomány és művészet között levőhöz, hanem *fokozati*, ugyanaz a dialektikus viszonylat jelenik itt meg, a skála más és más fokán. Valójában tehát ezek *a valósághoz való esztétikai viszony, a valóság esztétikai visszatükrözésének fokozatai.*

Az új szovjet esztétikának ez a felfogása megfelelő kiindulópontot nyújthat számunkra ahhoz, hogy a népművészet esztétikai lényegét meghatározhassuk. Lényegében megegyezik ez a felfogás a folklorisztika legjobb művelőinek álláspontjával is. Francis B. Gummere például a népköltészet és műköltészet egymáshoz való viszonyát egy piramisban ábrázolta, amelynek alapján a népművészet, csúcsán pedig a magasművészet foglal helyet — így szemléltette különbözőségüket, de egyben összetartozásukat is.[14] Amikor most a népművészet és a magasművészet mellé az elemi esztétikai jelenségeket is felvesszük, akkor voltaképpen a piramisnak földbe épített alapját is tekintetbe vesszük, nemcsak azt, ami az építményből „kilátszik". Ebben a piramisban a népművészet közbülső helyet foglal el, „lefelé" a mindennapi élet esztétikai jelenségeinek világával érintkezik, abból nő ki — „felfelé" pedig a magasművészetet táplálja.

Az esztétikai tükrözés fokozatai

Feltevésünk szerint tehát a valóság esztétikai tükrözésében több fokozatot különböztethetünk meg. Alfokozatok felállításának kínálkozó lehetőségét mellőzve, kiindulópontként három fokozatot határolunk el — közülük az első e viszony elemi, mintegy művészetet megelőző, a második és a harmadik pedig művészi szintjét képviseli.

Az első *a valóság esztétikai visszatükrözésének elemi foka.* Magában foglalja a köznapi esztétikai tudattevékenységnek azokat a formáit, amelyek még nem állanak össze egynemű elemekkel nagyobb, művészi egységekké, amelyek kapcsolata még véletlenszerű, esetleges, nem ismétlődő. Idetartoznak a mindennapi beszédben használt képszerű, művészi elemek, a beszéd zenéje, intonációja, emócionális kifejezése, interjekciói, a belső hallási képzetek bizonyos

[10] A. Jegorov: A művészet és a társadalmi élet. Fordította S. Nyírő József. Gondolat, 1961. 101. o.

[11] V. V. Vanszlov: A szép problémája. Fordította Kőrösi József. Gondolat, 1958., 181. o.

[12] Jegorov: i. m. 305. o.

[13] Vanszlov: i. m. 31—32. o.

[14] Francis B. Gummere: The popular ballad. London. 1907., 18—19. o.

fajtái, vagy (táncban) a hétköznapi élet érzelemkifejező mozgásai és ábrázoló, utánzó, játékos mozdulatai.

A második fokot a legáltalánosabban (de nem tökéletesen pontosan) *a népművészet fokának nevezhetjük*, más megfogalmazások alapján a *közhasználatú művészet fokának*, a néprajzban alkalmazott meghatározások szerint *az orális, iratlan, szájhagyományozó művészet — a változatok és az improvizáció fokának*. Ebbe a csoportba a valóság esztétikai tükrözésének azok a formái tartoznak, amelyek — az előző fokkal szemben — már több elemi esztétikai megnyilvánulás tartós összefonódásával szerves egységgé állanak össze. A nyelvi elemek verssé vagy mesévé, az interjekciók, intonációs elemek dallammá, az érzelemtől sugalt vagy kifejező mozdulatok tánccá. Ezek a formák azonban még nem rögzítettek és nem változtathatatlanok, nem váltak le az előadói tevékenységről, és nem jelennek meg termék, még kevésbé áru formájában, mindenki változtathat, alakíthat rajtuk a maga ízlése, ihlete szerint. Ezek a formák ezért — a következő kategóriával szemben — közösségi jellegűek, az adott közösség használatában alakultak és csiszolódtak ki.

A valóság esztétikai tükrözésének harmadik foka az önálló művészet, az önálló művészi alkotás, az „opus perfectum", az írásos, rögzített, termék jellegű és az áruvá válás lehetőségét magában hordozó művészet foka. Lényegében ezt fejezi ki a *magasművészet* fogalma, amelyet — bár a szó maga nem a legszerencsésebb — jobb híján a továbbiakban is alkalmazunk. A magasművészet fokán az esztétikai tükrözés elemei állandó jellegű kapcsolatra lépnek egymással, és kerek, befejezett, a véglegesség igényével fellépő, rögzített műalkotássá, meghatározott szerző alkotásaként szereplő *művé* koncentrálódnak. A termék itt elvált az őt létrehozó tevékenységtől, tárgyi valósággá válik, bár tevékenység eredménye (az alkotómunkáé) és tevékenység (a műélvezés) okozója.

*

A továbbiakban ezeket az esztétikai jelenségeket, a valóság esztétika tükrözésének egyes fokozatait vesszük sorra, hogy azután egymáshoz való viszonyuk jellegére vonatkozólag általános következtetésekhez juthassunk.

Itt azonban néhány előzetes megszorítással kell élnünk. Tárgyunk gazdagsága nem engedi, hogy az egyes fokozatokat részletesen elemezhessük, s különösen, hogy kitérhessünk az egyes művészeti ágakra. Ezért csak néhány általános vonás megrajzolására szorítkozhatunk, mégpedig egy művészeti ágra, a zenére koncentrálva. Példáinkat csak néha egészíthetjük ki nyelvi-irodalmi vonatkozásúakkal, a képzőművészet jelenségeinek szempontjaink szerint való vizsgálatára pedig még csak utalásokban sem térhetünk ki. Hangsúlyoznom kell azonban, hogy a zene — amelyben a népművészet és a magasművészet kapcsolata talán a legszembetűnőbb és esztétikailag is a legkidolgozottabb — itt a példa szerepét tölti be, ugyanezek a fokozatok, ha némileg eltérő módon is, de valamennyi művészeti ágban megtalálhatók.

II.

A mindennapi élet elemi művészi jelenségei

Róluk szólott már az esztétikai irodalom is. Az ún. interjekciók pl. fontos helyet foglaltak el a felvilágosodás esztétikájában. Gondoljunk csak Diderot fejtegetéseire, amelyekben az utcán alamizsnát kérő koldus, a haragos

férfi, a féltékeny asszony és a kétségbeesett szerelmes hanghordozását jelöli meg a zeneművészet mintájául.[15] Hegel pedig ki is jelölte az interjekciók helyét. Még nem alkotnak zenét, hanem „hanggal és magában a hangban egy érzelmet közölnek". Ez azonban még nem művészet. „Így az interjekciók a zene kiindulópontját alkotják ugyan, de maga a zene csak mint kadenciával ellátott interjekció igazán művészet."[16]

A zeneművészetnek a mindennapi élettel való kapcsolatát világítja meg a szovjet zenetudomány *intonáció*-elmélete is. Borisz Vladimirovics Aszáfjev felfogásában az intonáció nemcsak egyes zeneművek „hangvétele", hanem a mindennapi élet zenei elemeié is. „A zenének az a képessége — írja —, hogy ‚közhasználatú intonációs formákat' tud kialakítani, nagyon jelentős. Egy-egy zenemű egyes részei összefonódnak a kor intonációs szótárával, és feloldódnak az élő intonációk általános érvényű és emócionálisan átérzett komplexumába — a nyelv egyes szavaihoz hasonlóan".[17] Ez az intonációs nyelv aztán „a nép legszélesebb rétegeinek tudatában él" mint „élő nyelv, mint a társadalmi érintkezés igen kifinomult nyelve . . . amely az embernek születésétől kezdve sajátja".[18]

Így tehát az intonáció fogalma a szovjet esztétikában és pszichológiában összekapcsolódik a beszéd intonációjával is. A beszéd zenei elemeit jelenti itt, amelyek — Jakobszon megfogalmazása szerint — „azt a célt szolgálják, hogy szavakkal ki tudjuk fejezni érzelmeinket".[19] S ha nem is az intonáció kifejezést használja, de lényegében hasonlóan foglalja össze a beszéd és a zene kapcsolatát a mi nyelvtudományunk is, elég pl. Gombocz Zoltán idevonatkozó összefoglalását[20] az említett Jakobszon-féle megfogalmazással összehasonlítani.

A kérdés még további összefüggéseket is felvet. Itt van pl. az úgynevezett „belső hallás" egyik sajátos, jelensége, amelyről Tyeplov[21] több pszichológus megfigyeléseit sorolja fel. Arról van szó ugyanis, hogy az emberek jelentős

[15] Diderot: Rameau unokaöccse. Válogatott filozófiai művei, II. köt. Budapest, 1915., 117. o. — Ismeretes egyébként, hogy a koldusok könyörgését Bach is a zenei formákhoz hasonlította.

[16] Hegel: Esztétikai előadások, III. köt., 116. o. A magyar kiadásban szereplő „ütemesen tagolt" kifejezést azonban a „kadenciával ellátott" kifejezéssel cseréltem fel, mivel az eredetiben szereplő „kadenzierte" szó értelmének csak ez felel meg.

[17] Assafjew: i. m. 18. o.

[18] Uo. 26. o.

[19] „A beszéd hangtani eszközei, az intonáció, a beszédtempó, a megfelelő szót kiemelő hangsúly, a hang emelkedése és ereszkedése, a szünetek jellege és időtartama, a hangszín stb. egyaránt azt a célt szolgálja, hogy szavakkal ki tudjuk fejezni érzelmeinket." (P. M. Jakobszon: Az érzelmek pszichológiája. Fordította dr. Kovács Ferenc, Tankönyvkiadó, 1960., 57. o.

[20] Vö. Gombocz Zoltán: Összegyűjtött művei, II. köt., 1. füzet, 50—51. o.: „A mondathanglejtés minden nyelvben a kifejezés eszközei közé tartozik. Ha a hanglejtésformákat pontosabban akarjuk meghatározni, ismernünk kell: 1. a hangfekvést 2. a használt szóközöket 3. a hangmenetet. A hangfekvés változik nyelvek szerint pl. a francia férfi általában magasabb hangfekvésben beszél, mint a magyar. Változik egyebek szerint is: a melankóliára, vagy búskomolyságra hajló ember hangfekvése mélyebb, mint az eleven, vidám emberé. Változik végre ugyanazon embernél is, pillanatnyi hangulata, kedélyállapota szerint. A francia vagy olasz nagyobb hangközöket használ, mint pl. a magyar; élénk és izgatott elbeszélésben a szökő hanglejtés gyakoribb, mint a higgadt közlésben vagy unott beszédben. A hangmenet függ ethnikai vagy lélektani tényezőktől is . . ."

[21] B. M. Tyeplov: A zenei képességek pszichológiája. Tankönyvkiadó, 1960., VII. fejezet, Zenei hallási képzetek.

része, minden külső hangforrás jelenléte nélkül gyakran „hall" belsőleg dallamokat vagy dallamfoszlányokat, s ezek a zenei képzetek gyakran elűzhetetlen erővel jelentkeznek. Nem kétséges — bár ez a kérdés ma még meglehetősen elhanyagolt ága a különben is elhanyagolt zenepszichológiának —, hogy itt az Aszáfjev-féle „intonációs-szótár" is jelentkezik, s ez nagymértékben meghatározza a zenei ízlést, meghatározza, hogy ki milyen zenét szeret és képes befogadni.

A zene tehát nemcsak a teljes megvalósult műalkotás formájában kap helyet a mindennapi életben, az emberi tudat mindennapos tevékenységében. Élnek a valóság zenei visszatükrözésének elemi formái is, más — nemcsak zenei és nemcsak művészi — elemekhez kötődve, azoknak többnyire alárendelve.

Most azonban nem mehetünk bele részletes vizsgálatukba, mint ahogy arra is csak röviden utalhatunk, hogy a művészi visszatükrözés elemeinek, mindennapi életben való jelentkezése nem a zeneművészet kiváltsága, megfigyelhetjük valamennyi művészetben. A képszerű gondolkodás, például a hasonlatok, képek, megszemélyesítések, metaforák, amelyek a művészi tükrözés formái, nemcsak az irodalmi művekben kapnak helyet, hanem a mindennapi beszédben is. Gorkij egyenesen a művészi gondolkodás, a művészi képzelet fontos elemének tartja ezeket az „antropomorfizmusokat" (pl. „vidáman süt a nap"), és rámutat arra, hogy akik meg akarják tisztítani tőlük a nyelvet, azok is használják őket.[22] Hegel pedig külön is tárgyalja őket a szimbolikus művészeti formán belül, de hozzáteszi, hogy a „valódi műalkotásban . . . az idetartozó formák puszta járulékként" tekinthetők.[23]

A gondolkodás e mindennapi képi elemeinek történetét csak akkor rajzolhatnánk meg, ha végigkövetnénk az emberi gondolkodás történetét. Azok a fejtegetések, amelyeket Lévy-Bruhl közölt a „primitivek" ún. prelogikus vagy participációs gondolkodásáról (felújítva és tovább fejlesztve Max Müllernek és követőinek a mitológia keletkezéséről, a primitív nyelvek konkrétságáról és képi erejéről való felfogását), lényegében azt mutatják, hogy a gondolkodás kezdeti fokán a tudományos és a művészi visszatükrözés nem differenciálódott még. (A „participációs" gondolkodás és a művészet kapcsolatát egyébként maga Lévy-Bruhl is érintette.[24]) S ha következtetéseit az idealista, ill. pozitivista egyoldalúság sok esetben elfogadhatatlanná teszi is számunkra, gondolatainak van egy reális magva, amely beágyazható az emberi gondol-

[22] Maxim Gorkij: Irodalmi tanulmányok. Szikra, 1950., 178.o. „A létért való harcban az önvédelmi ösztön két hatalmas alkotóerőt fejlesztett ki az emberben, a megismerést és a képzeletet . . . Lényegében a képzelet is a világról való gondolkodás, de főleg képekben való, „művészi" gondolkodás: azt mondhatjuk, hogy a képzelődés az a képességünk, amely a természet elemi jelenségeit és a tárgyakat emberi tulajdonságokkal, érzésekkel, sőt szándékokkal ruházza fel . . . Vannak emberek, akik szerint az írásművészetben nem helyénvaló, sőt káros dolog az antropomorfizmus, de ezek az emberek is mondják, hogy ‚megcsípte fülemet a fagy', 'vidáman süt a nap', 'beköszöntött a május' . . ." stb.

[23] Hegel: Esztétikai előadások. I. köt. Fordította Zoltai Dénes. 403. o.

[24] „Nem kell-e felismernünk ezekben, a primitív mentalitást főleg foglalkoztató képzetekben egy-egy, a művészetükben leggyakrabban előforduló tárgy eredetét is?" (Lévy-Bruhl: Die Seele der Primitve. Wien—Leipzig, 1930., 43. o.) De ha nem is említi a művészetet, ide vonatkoznak azok a leírások is, amelyek pl. elmondják, hogy a kivágandó fát menyasszonynak nevezik; megnyugtatják, hogy a férjhezmenés (kivágatás) a dolgok természetes rendje, s el is játsszák vele az esküvői szertartást.

kodás Engels által megrajzolt menetébe. (A dialektikus materializmus szempontjából éppen így bírálta Lévy-Bruhlt Henry Wallon,[25] nálunk pedig Molnár Erik[26] is.) A mozgásnak és a változásnak az a különösen intenzív és minden más élményt elhomályosító érzékelése, amelyről Engels beszél,[27] valóban nem engedi meg a fogalmak elhatárolását, de a gondolkodás fejletlensége sem teszi lehetővé az összefüggések helyes felismerését. Az ember így lehet egyszerre külön lény, de ugyanakkor egy a totem őssel, törzse tagjaival vagy az árnyékával és levetett ruhájával. A természeti jelenségek mögött megszemélyesített erők tűnnek fel, a valóság egyik eleme a másik helyett jelenik meg, a tiszta fogalom helyett a kép — a nyelv még nem is képes elvont fogalmak megalkotására.

A mai köznapi gondolkodás képi elemei, természetesen, nem hasonlíthatók ezekhez az ősi formákhoz. Anélkül, hogy a fejlődés menetének rajzába akár csak a legvázlatosabban is belemerészkednénk, világosan láthatjuk a különbséget. A gondolkodás ősformájában a fogalmi és a képi tükröződés még nem differenciálódott. A mostani nyelvben a kép már a fogalmi megkülönböztetésen alapul, de nem azonosít, hanem vonatkoztat. De azt aztán megteszi, az egyik jelenséget a másikkal fejezi ki, az ismeretlent az ismerttel, az egészet a résszel, az általánosat az egyessel, szóval *a művészi tükrözés elemeit* használja. Nemcsak a hagyományos képeket, hanem állandóan újat is teremt, az élet új jelenségeinek kifejezésére!

Mint mondottuk, ezeknek a jelenségeknek részletes vizsgálata, osztályozása, történetük megrajzolása távol esik most feladatunktól. Most csak létüket kellett leszögeznünk. Azt, amit tapasztalatból úgyis tudunk, s amit Diderot, Hegel, Gorkij, Aszáfjev és mások is vallottak, hogy *a valóság művészi tükrözésének elemi, szabályos műalkotássá még nem koncentrálódott formái a tudat köznapi tevékenységének, a gondolkodás köznapi folyamatának is szerves részét adják.*

S amit Pavlov a materialista pszichológia szemszögéből is megerősített, amikor azt írta, hogy a tudományos és a művészi gondolkodásmód csak kimagasló egyénekben van külön képviselve. „A nagy tömegben természetesen középtípusokkal találkozunk."[28]

[25] Wallon véleménye szerint Lévy-Bruhl a kétféle gondolkodásmód létét nem történetileg szemléli, nem ágyazza bele a fejlődés menetébe, objektivista merevsége nem ismeri el az átmeneteket, összekötő kapcsolatokat, különösen pedig a gondolkodás és az életmód összefüggéseit. (Henri Wallon: Két irányzat a lélektanban. A Nouvelle Critique 1958. évi 100. száma alapján közli a Valóság 1958. évi 3. száma). — Wallon igazát az is bizonyítja, hogy az összefüggések itt szinte maguktól adódnak. Molnár Erik meg is jelöli a gyermeklélektant és az álmot. Valóban, a gyermekek gondolkodásáról szóló adatok, mint pl. az Sz. L. Rubinstein által felhozottak, nyilvánvaló analógiát mutatnak a „prelogikus" gondolkodással. (Sz. L. Rubinstein: Gondolkodáslélektani vizsgálatok. Gondolat, 1960., 37. o.)

[26] Molnár Erik (Dialektika. Szikra, 1945., 158. o.) a prelogikus gondolkodást, az Engels-féle leírásra célozva, inkább predialektikusnak nevezi, mint antitézist állítva szembe vele a metafizikus, formál-logisztikus gondolkodást, majd a modern dialektikában jelölve meg a szintézist.

[27] Engels Frigyes: Hogyan „forradalmasítja" Eugen Dühring úr a tudományt. Szikra, 1948., 24. o.

[28] I. P. Pavlov: Összes művei. III. köt., 2. könyv. Akadémiai Kiadó, 1956., 136. o.

A népi és a magasművészet dialektikus viszonyának felismerése

A kapitalizmus kialakulása nemcsak a magasművészet kialakulását eredményezte, de fel is hívta a figyelmet arra, hogy mellette és „alatta", részben annak forrásaként másfajta művészet is él, a parasztság népművészete. A XVIII. században éppen a legfejlettebb kapitalista országban, Angliában figyelnek fel erre, itt veszik észre először ennek a paraszti művészetnek pusztulását, rajonganak szépségéért, s itt mondják ki, hogy meg kell menteni. Ez egyben a folklorisztika születése, s annak ettől kezdve egyik alapvető kérdése, hogy miben különbözik és miben egyezik a népi és a magasművészet.

Nem követhetjük most részletesen végig annak történetét, hogy erre a kérdésre milyen feleletet adtak. Most csak a fejlődés lényegét kell leszögeznünk: egyre inkább a dialektikus felfogás került előtérbe, amely a kétféle művészetet dialektikus egységnek és ellentétnek fogja fel, és a művészi alkotást az őt megteremtő és hordozó közösséggel való kapcsolatában vizsgálja.

Igaz, ezzel szemben élt egy másik vélemény, amely elsősorban a népművészet „természetességére" hivatkozott. Makacs gondolat ez, amelyet már Montaigne-nél megtalálhatunk („A népköltészet tiszta és természetes, telve ártatlan bájjal, amely joggal hasonlítható a tökéletes műfogással alkotott költészet legfőbb szépségeihez."[29]) Ezt a gondolatot aztán gyakran ismétli a folklorisztikai és esztétikai irodalom, egészen napjainkig. Benedetto Croce megkülönböztetése például (a népköltészet egyszerű és elemi, míg a műköltészet közvetett és értelmi) voltaképpen ugyanebből a gondolatból táplálkozik, és nyilvánvalóan nem képes a lényeget megragadni — a „romlatlan parasztság" idillikus-romantikus képén épül, s könnyű lenne ellenpéldákkal megcáfolni. A „természetesség" kategóriája amúgy is önkényes, ha tényleges tartalmát kezdjük kutatni, szükségessé válik a közösséggel való kapcsolat feltárása.

Éppen ezért a folklorisztikai irodalomban is fokozottabban előtérbe került az a felfogás, amely inkább a parasztművészetnek az életben betöltött szerepéből, a művészet és a közösség viszonyából indult ki. Ezt a gondolatot megtalálhatjuk már Herdernél is, még inkább a Grimm testvéreknél, akik a „népszellemet" vallják a népművészet létrehozójának. (A népdal itt már nem is műalkotás, hanem természeti produktum, amely titokzatos módon, spontán születik — Renan ironikus megfogalmazása szerint —, még mielőtt megalkották volna). Ettől a felfogástól aztán kétfelé vezet az út aszerint, hogy ez a népszellem megmarad-e grimmi romantikus titokzatosságában vagy a nép valóságos közösségének adja-e át a helyét.

Az a szemlélet, amely *kollektív jellegében* látja a népművészet legfőbb kritériumát, s eljut a kollektív alkotófolyamat tényleges elemzéséig, szükségszerűen szakít ezzel a romantikával, hiszen — mint Menéndez Pidal mondotta — „a kollektív költői alkotásban nincs semmi megszokott, legyőzhetetlen és titokzatos".[30] Feltárul a népművészet keletkezésének és életének dialektikája.

A nemzetközi folklorisztika sokoldalúan tárta fel ezt a dialektikát, rámutatva arra, hogy a továbbélés és megújulás („survival" és a „revival") egymást kiegészítő részei a népművészet életének, nem azért, mert egy titok-

[29] Montaigne: Essais I. 54. Librairie Gallimard, 1950., 350. o.
[30] Idézi Giuseppe Cocchiara: Az európai folklór története. Gondolat, 1962., 52. o.

zatos, isteni eredetű „népszellem" hozta létre az ősidőben a nemzeti eszme zálogául, hanem azért, mert a közösség minden tagja alkotóvá válik, hozzáad a műhöz és elvesz belőle, „valójában ezek a folytonos módosítások jelentik a népköltészet állandó keletkezését".[31]

A népköltészet és általában a népművészet sajátságainak elemzésekor tehát dialektikus viszonylatokhoz jutunk el, amelyek egyben a magasművészettel való különbségét is meghatározzák.

Ez a dialektikus szemlélet jellemzi a *magyar folklorisztika* munkásságát is. A magyar folklórtudomány alapvető megállapításai közé tartozik, hogy az egyéni és a közösségi szerzőség, az improvizált, minden alkalommal megelevenedő és a rögzített mű között nincsen áthághatatlan válaszfal. Ortutay Gyula jogosan állapította meg a magyar néprajztudomány elvi kérdéseiről 1949-ben tartott előadásában: „néhányunk módszertanában közel két évtizedes gyakorlat és alapelv a fogalmak dialektikus használata, hadd soroljak fel néhány ilyen dialektikus antinómiát . . . a konvenció és az egyéni változatok, a hagyományos és rögtönzésszerű előadás . . . az ismétlődő forma és az újjáteremtés változó formái, a közösség és egyéniség egymáshoz való viszonya, melyek mind-mind ezt a feszült ellentétet és dialektikus egységet mutatják".[32]

S ezt a dialektikát képviseli a tudományos bizonyítottság magas fokán a *szovjet folklorisztika* is. Jellemző ez már korábbi legjelentősebb irányzatának, a Szokolov-iskolának működésére is. Jurij Szokolovnak az orosz népköltészetről szóló összefoglaló nagy műve[33] sorra veszi az ismert meghatározásokat, amelyekkel a foklórt elkülönítik az irodalomtól, és kimutatja, hogy a válaszfal egyik esetben sem merev, mindkettő művészet, mindkettő a valóság visszatükrözése, csak fokozati különbségről van szó közöttük. Kimutatja például, hogy a népművészet személytelensége vagy a variánsok szerepe tekintetében csak fokozati különbség van népi és magasművészet közt. Egyes népművészeti alkotásoknak ismerjük szerzőjét (mint pl. a legtöbb orosz bülináét), a variánsok pedig a modern irodalomban is nagy szerepet játszanak (a Don Juan-téma „vándorlását" említi). Dialektikus viszonyt állít fel a hagyomány és az improvizáció között is. „A hagyomány és a személyi kezdeményezés, az egyéni improvizáció ereje . . . ez a két ellentétes faktor alkotja végül azt az egységet, amelyet költői műnek hívunk. A különbség csak fokozati."[34]

Kétségtelen azonban, hogy Szokolov felfogásában a dialektika már-már az ellentétek eklektikus egyesítésébe csúszik át, s szinte már teljesen elmossa a különbséget a népi és a magasművészet, a kollektív és az individuális alkotás között. Ezért az új szovjet folklorisztika[35] fenntartja a felfogásmód dialektikáját, de — amint P. Anyikin mondotta a kollektivitás fogalmát vizsgáló tanulmányában — most már „a kollektív és az individuális alkotó elvek

[31] Constantino Nigra gondolatát idézi Cocchiara: i. m. 329. o.

[32] Ortutay Gyula: A magyar néprajztudomány elvi kérdései. Elnöki megnyitó a Néprajzi Társaság 1949. évi közgyűlésén. Ethnographia, 1949. 1—4. sz. 14. o.

[33] Angolul: Y. M. Sokolov: Russian Folklore. New York, 1950. Translated by Ruth Smith.

[34] Sokolov: i. m. 14. o.

[35] amelynek megítélésében a következőkben Istvánovits Mártonnak az 1. jegyzetben idézett tanulmányára támaszkodunk.

tényleges összefüggésének megértésére" törekszik, a folklór alkotásmódjában a *kollektivitást* jelölve meg az ellentmondás fő oldalának.[36]

Ezzel az új szovjet folklorisztika túllép nemcsak a Szokolov-iskola korlátain, de kérdésfeltevésének esztétikai jellegével az egész folklortudományban jelentős lépést tesz előre.

Ebből a szempontból nézve különösen jelentősek V. E. Guszev megjegyzései. Guszev levonja a következtetést, hogy tehát a népművészetben a valóságot tükröző szubjektum szerepében nem az individuum, hanem a kollektívum lép fel. Ebből viszont a népköltészetnek rendkívül dialektikus felfogása következik: „a népköltészeti alkotás, mint teljes értékű művészi *egész* csak a nép körében él, lévén szellemi életének organikus eleme. Folklóralkotás igazi esztétikai kifejezést csak a maga esztétikai életfeltételei között nyerhet el, előadásának pillanatában, előadó és hallgatóság aktív alkotói kontaktusa és kölcsönhatása pillanatában."[37]

Véleményem szerint esztétikai szempontból éppen itt érkezünk el a kérdés lényegéhez. Nem elég megállapítanunk, hogy a mű és a közösség viszonya különbözik a népi és a magasművészetben, hanem azt is meg kell vizsgálnunk, hogy a viszony megváltozása nem változtatja-e meg magát a műalkotást mint esztétikai jelenséget. Guszev igenlő feleletet ad erre, igen, megváltoztatja, a népművészeti alkotás — a magasművészet termékeivel szemben — mint esztétikai egész csak a nép körében, az előadás pillanatában valósul meg.

És itt rendkívül érdekes, hogy a szovjet folklorisztikának ez a következtetése mennyire megegyezik Bartók Béláéval, aki kimondta, hogy a népdalt nem elég kottából tanulmányozni, ott kell megismerni, ahol született és ahol él. Ez megegyezik a korszerű zenetudomány felfogásával. Heinrich Besseler, Walter Wiora, Szabolcsi Bence felfogásában a népzenei alkotás fogalma is dialektikával telítődik meg, a műalkotás lényegi része nem korlátozódik arra, ami benne rögzíthető, leírható, hanem kiterjed a megvalósulásra, az előadásra, ezáltal szakadatlan változás az osztályrésze, s egyben szervesen kötődik az őt hordozó közösség életéhez.

Mielőtt tehát kísérletet tennénk a népművészet és a magasművészet összefüggésének esztétikai tisztázására, röviden foglalkoznunk kell az ő felfogásukkal.

Az már szinte közhelynek számít, hogy a parasztművészet differenciálatlanabb kapcsolatban van a mindennapi élettel, mint a magasművészet. A parasztművészet elkülöníthetetlen része az életnek. Hivatkozni szoktak a parasztélet művészi „alkalmaira", pl. a lakodalomra vagy a fonóra, egyik sem elsősorban művészi esemény, mint valami színielőadás, hanem az élet egy nagy sorsfordulójának ünnepe vagy pedig munkával egybekötött szórakozás, mindenképpen hétköznapi élet tehát elsősorban és csak azután művészet. Maga a művészet még nem vált az élet önálló megnyilatkozásává, hanem ezek-

[36] P. Anyikin fejtegetései itt különösen érdekesek: „A folklór mindenekelőtt az egész dolgozó nép számára közös fogalmakat, képzeteket tükröz. A nép számára a folklóralkotásban nem az az érték, ami az individuumra jellemző, hanem ami az egész nép tulajdona. Ebből ered a folklór sajátos poétikai képszerűségének jellege . . . Az individualitás abban nyilatkozik meg, mit vesz az egyes személy a kollektív tulajdonból, mit talál magához közelebbnek belőle, milyen irányba tereli eszmei-művészi tekintetben a népi költészetet, aminek során egyáltalán nincs biztosítéka arra, hogy ajánlatát elfogadják a következő társszerzők." (Istvánovits: i. m. 300. o.)

[37] Idézi Istvánovits, i. m. 296. o.

hez az alkalmakhoz alkalmazkodik — a parasztnyelvben a művészetre, műveltségre, kultúrára nincs is szó, ez az összefoglaló elvont kifejezés magasabb kultúrák terméke.

Ebből indul ki *Heinrich Besseler* is, a közhasználatú (umgangsmässig) és önálló (eigenständig) zenei formák meghatározásában. Említett, 1925-ös tanulmányában (amelyből a most következő idézetek is származnak), kifejti, hogy a közhasználatú zene bele van szőve a mindennapi élet eseményeibe, létét az ezekkel való összefüggés szabja meg. Csak kivételes esetben „hallgatják", a szó mai, koncertszerű értelmében, inkább „együtténeklésről, együttkönyörgésről, együttdolgozásról, együttelőadásról" van szó. Aki belekapcsolódik, nemcsak zenei élmény részesévé válik, hanem egy közösségbe való beleilleszkedést vállal. „A hallgatóság nem határozatlan tömegként fogadja az előadást, passzív odaadásban, hanem mint egyenlő egyesek igazi közössége . . . Az ilyen művészet azért mindig szilárd szükségletet elégít ki, nem keresi közönségét, hanem abból nő ki."

Besseler tehát az aktivitásban látja a zenével való kapcsolat legfőbb jellemvonását, s ennek alapján utasítja el a zenei hallásról írott másik nagy tanulmányában[38] a Riemann-féle kantiánus szubjektív idealizmust, amely csak a befogadó hallást veszi figyelembe. Éppen a közhasználatú zene tanulmányozása vezette tehát Besselert a zene esztétikai problémáinak újszerű felvetéséhez.

Az önálló zene a közhasználatúval szemben ki akar törni a mindennapok életéből. Elszakítja azokat a kapcsokat, amelyek az élet jelenségeihez fűzik, s azokból kitörve, „saját létkörébe akar záródni". Ezt a zenét már csakis az erre a célra szolgáló előadásokon hallgatják. „A zene már nem fordul mindenkihez és nem is keresi meg mindenki. A hordozó társadalom jellegzetesen összeszűkül". A közönség beszorul „a polgári képzettek rétegébe". Atomizált egyénekből áll, akik már nem az együtténeklést, hanem az esztétikai élményt keresik. Ideáljuk az előadás tökéletessége, már szinte az előadótól függetlenül. A rádió feltalálása eredményeképpen a beszélt vagy énekelt szót „le is fejtik hordozójáról. A nyugati zene számára ez a végső logikus konzekvencia". Az antik világ embere számára még elképzelhetetlen lett volna, hogy zenét hallgasson anélkül, hogy előadójával személyes helyszíni kontaktusban lett volna.

A népművészet esztétikájának megítélésében *Walter Wiora* is Besselerre hivatkozik. Wiorának az európai népzenéről és a nyugati zeneművészetről írott kitűnő könyve[39] következtetéseiben sokban közel áll a magyar zenetudományhoz. Szinte minden fejezetében Bartók példájával bizonyít, Wiora számára ő a felelet és a megoldás, rá hivatkozva utasítja el azoknak elméleteit, akik — Schönbergtől Adornóig — tagadják a népművészet szerepét a modern zeneművészetben.

Wiora nagyvonalú szintézissel arra törekszik, hogy a népzene és a műzene viszonyát az egész európai zene történetén keresztülvezesse. Könyvének befejező részében szól a népművészet esztétikai mibenlétéről is.

[38] Heinrich Besseler: Das Musikalische Hören der Neuzeit. Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Band 104, Heft 6., Berlin, 1959.

[39] Walter Wiora: Europäische Volksmusik und abendländische Tonkunst. Die Musik im alten und neuen Europa. Kassel, 1957. — Az itt következő idézetek a 208—211. oldalról valók.

A kiindulópont Wioránál is a népdal és a népélet kapcsolata, s itt Guszevval szinte teljesen egyező következtetésre jut. „A népének nemcsak termék és kifejezés, hanem létezésforma; a dal lényegnélküli árnyékká válik, ha az ember a népéletből kiemeli . . . Az az összefüggés, amely a létezéssel összefűzi, fontosabb számára, mint a műalkotás számára."

A különbségek elemzésében azonban Wiora továbbmegy Besselernél, s megállapítja, hogy a népdal esztétikai vizsgálatában nem indulhatunk ki csak a kottára jegyezhető dallamból. „A teljesen megvalósított muzsika — írja — a zenei cselekvésből és az eközben előállított hangokból áll, de nemcsak ezekből . . . Igy a zene itt nem hangzó képekben jelenik meg, az ember nem szemlélheti mint valami körülhatárolt olajfestményt önmagában, hanem csak abban az összfolyamatban, amely a zenélőt körülfogja. S ez a folyamat nem hasonlítható a környezetétől rámával elválasztott képhez, mert közvetlenebbül és erősebben bele van ágyazva a zenefeletti összefüggésekbe." Ha a népdalt ez összefüggések nélkül szemléljük, mint valami koncertdarabot, akkor „félreismerjük sajátos létét és lényegét".

Wiora ezután a népdalt Schubert vagy Hugó Wolff dalaival hasonlítja össze. A műdalok tartalmát félreérthetetlenebbül határozzák meg a kottában rögzíthető elemek, mint a népdalokét, amelyeknek lejegyezhető dallamvázai lényeges módosulásokat tesznek lehetővé. Itt a leírható rész kevesebbet tömörít az egészből, mint a műdal esetében. „A kutatás tárgya az egész. A melódia, a maga feljegyezhető racionális alakjában messze nem a teljes valóságos zene, annak csak egy, a dolog lényege szerint nem is önálló része. Éneklés és muzsikálás, a hang csengése és az előadás, magatartás és hatás is szerepet kapnak vele együtt. Ezeket sokkal jobban figyelembe kell itt vennünk, mint a jelenkori zeneművészetben, ahol a komponista a tartalmat messzemenően maga formálja meg, s az előadó számára csak a visszaadás marad . . . Lehet, hogy ‚ugyanazt a dallamot' egyszer tompán és feszesen éneklik, strófáról strófára, másszor pedig élettel és bájjal telve a változó tartalomhoz alkalmazkodik, de akkor ez már nem ugyanaz a valóságos zene."

A népművészet és a magasművészet dialektikáját ragadja meg *Szabolcsi Bence* is. Különbségük érzékeltetésére az arab zene makámjaira, az indiai rágákra, a görög nomoszra stb. emlékeztet. Ezek bizonyos kötöttséget jelentettek, meghatározták a hagyományos előadást, de a megadott határokon belül lehetőséget adtak az egyéni variálásra is. A makám „a közösség hagyományát jelenti, a szabályt, a stílust", a dallam aktuális megvalósítása pedig a muzsikus egyéniségét. A népzene élete alapjában véve a makám-elv folytonos alkalmazása.

„De épp itt ismerhetünk rá az örök makám-elvre — írja — ahogy a keleti muzsikus értelmezte minden időben: a rögzítés csak a fővonalakra, az alaprajzra terjed ki, a többi, az értelmezés, az előadás, az életrekeltés dolga. Egyik a hagyomány feladata, másik a művészé, az egyik személytelen és „örökkévaló", a másik személyes és pillanatnyi. Tehát itt is az a két alapvető erő, amely a népi hagyomány egész életét megszabja: a megmaradás és a változás, a gyökér és a lomb, a maguk állandó ellentétében és harmóniájában."[40]

Az öntudatos művész munkája ezzel, úgy látszik, homlokegyenest ellenkezik, „hiszen ő az egyetlen, legjobb, végső, visszavonhatatlan, egyszer s

[40] Az itt következő idézetek Szabolcsi Bence: Makám-elv a népi és művészi zenében c. tanulmányából valók. Ethnographia, 1949. 1—4. sz. 81—87. o.

mindenkorra szóló formát keresi gondolatai számára". Szabolcsi azonban kimutatja, hogy a különbség mégsem ilyen teljes, a népi zene és a művészi zene ezer szállal függenek össze. Hiszen a nagy dallamkultúrákban mindenütt típusok virágzanak ki, hiszen az európai muzsikus is kedveli a variációt, hiszen az öntudatos művész is visszatérő dallam-modellekkel dolgozik. A művészi zene életében ugyanazok a dialektikus összefüggések érvényesülnek, mint a népzenében, csak bonyolultabban, összetettebben, nehezebben felfedezhető módon.

„Hadd jussunk el innen a végső konklúzióhoz — foglalja össze Szabolcsi. —. A két, látszatra olyan ellentétes életformát merőben azonos erők egyensúlyjátéka szabja meg: a változásé és a megmaradásé. Viszonyuk a makám viszonya a maga pillanatnyi alakjához, az alapgondolaté a változathoz. Az alapgondolatok száma azonban lényegében kevés — amiből sok van, az mindig a változat, tehát a hamar múló, pillanatnyi forma. És itt, mintha a természeti vegetáció egyik alaptörvényére nyitnánk rá, amelyet eddig csak kerülgettünk: a gyökér kevés, a lomb ezernyi — a gyökér maradandó, bár többnyire láthatatlan; a lombozat, amelyet megcsodálunk, elhull és megújhodik."

A népművészet és a magasművészet a visszatükrözés szempontjából

Besseler, Wiora és Szabolcsi fejtegetéseit hallva, végül is azt kell megkérdeznünk, hogy a népművészet ugyanolyan módon való visszatükrözése-e a valóságnak, mint a magasművészet. S ezt a kérdést valóban ideje is feltennünk, ha a művészet e két ágát két önálló esztétikai jelenségnek tekintjük, nem kerülhetjük el, hiszen lényegük éppen ennek vizsgálatában tárulhat fel.

Kiindulópontunk természetesen az, hogy mindkettő művészet, tehát *mindkettő a valóság visszatükrözése.* Ennek világos leszögezése után azonban tovább kell mennünk, tisztáznunk kell a kétféle művészet tükrözési módját, s ennek érdekében foglalkoznunk kell magával a tükrözés folyamatával, az emberi tudat tükröző tevékenységével.

A „visszatükrözés" kifejezés persze hasonlat, s mint ilyen, tökéletlen. A tükör mechanikusan tükröz, az emberi agy azonban olyan tükör, amely tudatában van önmagának. Másfelől a tükör változatlan képet ad, míg az emberi agy általánosít, fogalmai már a generalizáció termékei, s ez a valóságot — éppen annak érdekében, hogy mélyebben, szélesebb összefüggéseiben ragadja meg — kisebb-nagyobb mértékben, de szükségszerűen torzítja. Az emberi tudat így — legalábbis a művészet esetében — nemcsak tükröz, de rá is vetíti a tükrözött természetre az ember képét.[41]

Van azonban egy lényeges összefüggés, mely a tudat tevékenységét részben hasonlóvá teszi a tükör működéséhez, részben el is választja tőle, s ez a

[41] „A tükör pontosan visszaver mindent, de nem tud róla. A világegyetem minden kis részecskéje pontosan tükrözi a világegyetem többi részét, de csak az emberi lénynek adatott meg az ismeret, mely a valóság többi részéhez fűződő aktív társadalmi viszony eredménye." (Christopher Caudwell: Illúzió és valóság. Gondolat, 1960., 196. o.) — Emlékezhetünk továbbá Vanszlov megfogalmazására: „A természetet átalakító ember nemcsak egyszerűen tükrözi a természet tulajdonságait és törvényszerűségeit, hanem rá is nyomja, 'rávetíti' a természetre a maga élettevékenységeit, emberi lényegét." (Vanszlov: i. m. 70.)

tükrözés *folyamatossága*. A tükör minden változást, amelyet egyáltalán felfogni képes, azonnal jelez, benne a mozgás folyamatos és sohasem áll meg, nincs kezdete és vége. A tudat tükröző tevékenysége is szakadatlan folyamat (a gondolkozás: cselekmény — mondta Bjelinszkij[42]). Az önálló művészi alkotás rögzített, tárgyiasult valóság, kezdete és vége van tehát, a tudat működésének folyamatossága azonban megszakíthatatlan, nem lehet önkényesen lezárni és „kadenciával ellátni", szüntelenül folytatni kell. Még az alvás is csak felfüggeszti, a halál is csak abbahagyatja ezt a tevékenységet, a lezárás itt semmiképp sem hasonlítható a műalkotás befejezéséhez. A tudat tevékenysége csak egészen kivételesen engedi meg azt a teljes koncentrációt, amely a műalkotás sajátja. A tudatban rendszerint több folyamat zajlik le, részben egy időben, részben egymást váltogatva. (Az elmélyült gondolkodás perceiben is figyelemmel kísérjük, például, környezetünk rezdüléseit.)

Másrészt azonban éppen e téren mutatkoznak lényegbevágó különbségek az emberi tudat és a foncsorozott üveglap „tükrözése" között, s ez abból származik, hogy a tudat munkája nem mechanikus, hanem aktív folyamat. A tudat, hogy a valóságot tükrözze, képzeteket, fogalmakat, képeket „termel", s az aktív és a passzív oldal állandó kölcsönhatásban áll egymással. Marx és Engels a *Német ideológiá*ban az „eszmék, képzetek, a tudat termeléséről" beszél. A képzeteket, eszméket a „tényleges ténykedő emberek" termelik, „ahogyan őket termelőerőik és az azoknak megfelelő érintkezés egy meghatározott fejlettsége . . . feltételezi".[43] A Politikai gazdaságtan bírálatához írt bevezetésben pedig arra mutat rá Marx, hogy a termelés és a fogyasztás a művészetben is dialektikusan összefüggő folyamatot alkot. „A műtárgy — ugyanígy minden más termék — műértő és a szépség élvezésére képes közönséget teremt. A termelés tehát nemcsak tárgyat teremt az alany számára, hanem alanyt is a tárgy számára."[44]

A valóság visszatükrözésének ezt a kétoldalúságát hangsúlyozza Lenin is a *Filozófiai füzetek*ben. Felfogásában a visszatükrözés mindenekelőtt folyamat, tevékenység, az emberi agy aktív, teremtő tevékenysége. „A gondolatnak az objektummal való egybeesése — mondja Hegel egy megjegyzésével kapcsolatban — **folyamat:** a gondolatnak (= az embernek) nem úgy kell elképzelnie az igazságot, mint holt nyugalmat, puszta képet (képmást), mint színtelent (fénytelent), törekvés és mozgás nélkülit, mint valami géniuszt, mint valami számot, mint valami elvont gondolatot."[45]

S ebben a folyamatban a tudat állandóan „megszakítja a folyamatost", „leegyszerűsíti, eldurvítja, feldarabolja, elöli" az elevent.[46] (S ez, teszi hozzá, nemcsak a gondolati, hanem az érzeti ábrázolásra, nemcsak a mozgásra, de minden fogalomra is vonatkozik.) A gondolkodás éppen ezeket a tudat által termelt és a valóság folyamatosságát megszakító kategóriákat használja fel a valóság mozgásának kifejezésére, hiszen a mozgás maga is a folytonosság és a megszakítottság egysége. A kétirányú folyamat, tehát egyrészt a képzetek, fogalmak, képek, eszmék *termelése*, másrészt a valóság *ezekben* a képekben való *tükrözése* egymást kölcsönösen feltételezi.

[42] Bjelinszkij: Művészetelmélet. (Fordítása sokszorosított jegyzet az Országos Széchényi Könyvtárban.) 2. o.
[43] Marx Károly és Engels Frigyes Művei. III. köt. Kossuth, 1960., 24. o.
[44] Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, 1951. 17. o.
[45] V. I. Lenin: Művei. 38. köt. Kossuth, 1961., 178—179. o.
[46] Uo. 244. o.

Nem térhetünk ki most részletesebben ezzel kapcsolatban a valóság megváltoztatásának mozzanatára, bár, véleményem szerint, az esztétika egyik központi és meglehetősen elhanyagolt területe. Itt csak arra utalhatunk, hogy ez a gondolat szervesen következik Lenin felfogásából. „Az ember tudata nemcsak tükrözi az objektív világot, hanem teremti is".[47] A valóság megváltoztatásának gyakorlati tevékenysége feltételezi a valóság felismerését és a megváltoztatás akaratát: „a világ nem elégíti ki az embert és az ember elhatározza, hogy cselekvésével megváltoztatja a világot".[48]

Vonatkoztassuk most mindezt az esztétikai tükrözésre. *A művészet tevékenység is, termék is,* mint ahogy a visszatükrözés is egyszerre foglalja magában a valóság ábrázolásának és megváltoztatásának mozzanatát.

Ez az egyik kiindulópontja „A marxista—leninista esztétika alapjai" című, vezető szovjet esztéták által összeállított kézikönyv a „Művészet lényegéről" szóló fejezetének. „Mindenekelőtt — írja itt G. A. Nyedosivin — ... a művészet mindig bizonyos fajta kivitelező vagy előadó tevékenység. A műalkotás annak eredménye, hogy az ember megváltoztatja, megmunkálja a valóságot."[49]

Az esztétikai kutatás figyelme azonban *főleg a termék jellegű műalkotás felé irányult, a művészetnek mint tevékenységnek vizsgálata háttérbe szorult.* Besseler ki is mondta, hogy „amióta a koncertszerűen ábrázoló műalkotás lett a prototípus, annak egyeduralma oda vezetett, hogy az ember a zenei hallás problémáját is csak ebből a szempontból tudta nézni".

A művészetnek egyoldalúan termékként való felfogása befolyásolta a marxista esztétika fejlődését is. Ernst Fischer osztrák marxista esztéta például még a népművészetet is elsősorban termék-mivoltában vizsgálja. Bár szól jelentőségéről, felismeri, hogy „kollektív szükségletből fakadt", mégis inkább azt hangsúlyozza, hogy „a közösség szükségletét már a kőkorszakban is egyesek ... öntötték szavakba és formákba".[50] Ennek a felfogásnak egyenes következménye, hogy a népművészet igazi jelentőségét mégsem képes megérteni. Úgy érzem, hogy még a szovjet esztétikai tankönyv sem fordított elég gondot a művészi tevékenység vizsgálatára, az idézett és világos kiindulópontot nem követte megfelelő mély elemzés. Így a művészet népiségéről szóló fejezetek, bár rámutatnak a népművészet kollektív jellegére, szintén nem tartalmazzák a népi művészi *alkotótevékenység* hatásának és jelentőségének kidolgozását.

Igen jellemző, hogy még a népművészet vizsgálatában is gyakran a műalkotás egyoldalú termékszerű szemlélete érvényesül. Bédier elve, amely szerint a műalkotás a szerzőjével kezdődik és vele végződik, már ennek a szemléletnek jelentkezése, innen aztán egyenes út vezet a Naumann-féle felfogáshoz, amely a népművészetet az urak asztaláról lehullott, „lesüllyedt kulturális javak"-nak ítéli.

Egyenes az út Bédier-től Naumannig, mert a népművészet szüntelen változó, alakuló világa ismerhet énekes előadót, ismerhet alkotót is, aki a készen kapott formákat átalakítja, de nem ismerheti a szerző fogalmát. A szerző ugyanis akkor lép fel, amikor alkotását termékének, árujának te-

[47] Uo. 196. o.
[48] Uo. 197. o.
[49] A marxista—leninista esztétika alapjai. Kossuth, 1961., 203. o.
[50] Ernst Fischer: A nélkülözhetetlen művészet. Gondolat, 1962., 60. o.

kintheti, ehhez azonban a művészi alkotás termék-formájának kialakulása, a művészet megrögzítése szükséges.

Ez az oka annak, hogy a népművészet eddig annyira kívül esett az esztétikai vizsgálat területén: a valóság esztétikai tükrözésének korábbi lépcsőin, tehát az elemi fokon és a közhasználatú művészet fokán ugyanis a művészet még nem vált termékké, csak abban a tevékenységben létezik, amelyben az emberek létrehozzák, illetve szakadatlan újrateremtik. Amint Wiora mondta: „A népének nemcsak termék és kifejezés, hanem létezésforma." Vagy ahogy Honti János, a fiatal korában tragikusan elpusztult kitűnő folklorista mondta (akinek fejtegetései éppen esztétikai vonatkozásuk miatt különös érdeklődésre tarthatnak számot): „A hagyomány: kultúrának és szellemi javaknak az a sajátos létezési formája, amely nemcsak létezési forma, hanem megalkotást és fennmaradást szabályozó és lehetségessé tevő törvény; az a létezési forma, amely egy a létezővel, amelynek a fennállását jelenti."[51]

Itt találhatjuk tehát meg azt az alapvető dialektikus összefüggést, amelynek módosulása a valóság művészi visszatükrözésének különböző fokozatait egymástól elválasztja. Arról van tehát szó, hogy a valóság művészi visszatükrözésének minden fokán a tudat *tevékenysége* alkotja meg a formákat, s ezek a formák minden esetben *termékei* a tudatnak, mégis a tevékenység és az eredménye közötti kapcsolat fokonként másféle. Kezdeti fokon a termék kevés elemből álló, szűkkörű, esetleges, kisméretű, véletlenszerű, a tevékenységtől el nem szakadt, önálló léttel nem bíró. A közhasználatú művészet fokán már gazdagabb, több elemből álló, állandó kapcsolatokat megtestesítő, de még nem zárt, a közösség használatában jelentősen átalakuló, létezési formája még mindig maga a tevékenység. Végül a harmadik fokon a termék önállóvá, tárgyiasult valósággá válik, önmagában való létet is nyer, bár ezt a létet most is csak a társadalmi tevékenység teszi valóságossá (mint ahogy Marx szavai szerint a ház is csak akkor ház, ha laknak benne).

Azt mondhatjuk tehát, hogy a tevékenységnek és a terméknek dialektikus viszonya az első fokon még latens, nem tételeződő, a második fokon már megjelenik, de még nem a maga ellentétességében, a harmadik fokon viszont ellentétessé válik, amit esetről esetre fel kell oldani. Továbbá, az első fokon a tevékenységben a termék jelleg csak implicite van meg, a második fokon a termék már önálló formában jelenik meg, de csak a tevékenységben létezik, míg a harmadik fokon különválik és háttérbe szorítja (vagy legalábbis szoríthatja) a tevékenységet.

A termék-jelleg fejlődése, nagyobb egységek összekapcsolása, a művészi alkotás szerepének megnövekedése voltaképpen nagyobb és nagyobb általánosítást jelent. Ahogy Lenin megfogalmazta: minden szó általánosít. Ezért a valóság művészi tükrözésének magasabb fokai egyre magasabb fokú generalizációt igényelnek. Minél magasabb fokra érkezünk, a tükrözés hasonlatát annál inkább átvitt értelemben kell használnunk.

Kezdeti fokon a tükrözés inkább hasonlít ahhoz, amit a tükörben látunk: a képek, hasonlatok, az esztétikai viszony elemei a pillanat ihlete szerint követik egymást, mozgásuk érzékenyen reagál a valóság minden elmozdulására. A népművészetben is sokban hasonló a helyzet, de itt már nagyobb, körülhatárolt egységek jelennek meg, ha úgy tetszik, makámok, amelyek bizonyos elemeikben már változatlanok — a mű maga mégis változik, az elő-

[51] Honti János: A mese világa. Pantheon, 1937., 37. o.

adók a pillanat ihlete szerint alakítják. „A népi énekes vagy muzsikus — írja Szabolcsi —, amikor énekel vagy zenél, tudatában van bizonyos dallamképzetnek, amelyet meg akar valósítani. A megvalósítás már az ő egyéni hajlamaitól, előadókészségétől, műveltségétől, fiziológiai adottságaitól, kedvétől és ízlésétől függ: pillanatonként, helyesebben esetről esetre, megszólalásról megszólalásra változik, akárcsak — Lajtha László szellemes hasonlata szerint — az emberi arc kifejezése a különböző benyomások hatása alatt."[52]

A rögzített műalkotásban kisebb térre szorul össze azoknak az elemeknek az érvénye, amelyek a pillanat ihlete szerint, tehát a valóság pillanatnyi mozgásának megfelelően változnak, Tolsztoj azt tartotta a műalkotás lényegének, hogy egyetlen sort, jelenetet, alakot, ütemet sem lehet benne elmozdítani anélkül, hogy az egész műalkotást meg ne bontanánk. Megfogalmazása a termék-jellegű műalkotás ideális képét adja. (Ideális képét, amelyet sokan vitatnak — Nietzschétől Heideggerig, amelyről sokan felismerik, hogy nem lehet tökéletesen megvalósítani, de amely mégis szerves részévé vált az esztétikai szemléletnek. Olyannyira, hogy Adorno még Schönberg mellett is azzal érvel, hogy szerinte az ő zenéjében valósul meg ez az elv először tökéletesen, ekkor ér el a zene az ökonómiának arra a fokára, amelyen már „nincs többé szabad hang".)

Mindez azt jelenti, hogy a tükrözés módja a mozgó tükörképtől a rögzített festmény felé közeledik, de éppen azért, mert ennek a képnek sokszor és sok helyütt érvényesnek kell lennie, nem felel meg pontosan egyetlen, a valóságban adott helyzetnek sem, hanem e helyzetek általánosításából születik. Pontosabban fogalmazva: az általánosítás itt nagyobb mérvű, mint a népművészet esetében. Vagy talán a műalkotás a tükörben látott képpel szemben inkább a filmhez hasonlít, amely szintén mozgókép, de minden kockája előre meghatározott. Emlékezzünk csak vissza Wiora finom megfigyelésére: az még elképzelhető, hogy a népdal minden alkalommal más és más érzelmi tartalmat kapjon — egy Schubert-dallal azonban ennek legalábbis nem szabad előfordulnia. A népdal előadásában több a változó elem, mint a műdalében, a népművészet érzékenyebben reagál a közvetlen környezet behatásaira, a magasművészet pedig jobban függetleníti magát a környezettől, viszont bonyolultabb képét adja a valóságnak.

A tartalom és a forma, az általános és az egyes viszonya a népi és a magasművészetben

Ez a változékonyság, a megújulásnak és az átalakulásnak ez a dialektikája határozza meg a népművészetben a forma és a tartalom viszonyát.

Nézzük először a forma szerepét a kétféle művészetben. Az elmondottak alapján nyilvánvaló, hogy a népművészeti alkotások vizsgálatában nem alkalmazhatjuk ugyanazt a forma-fogalmat, mint a magasművészet termékei esetében.

A magasművészet alkotásainak formája rögzített, változhatatlan, megmerevedett, egy műalkotás formájának éppen azokat az elemeit tartjuk, amelyek benne leírhatók, rögzíthetők, lejegyezhetők, ilyen módon a forma fogalmához a változhatatlanság elválaszthatatlanul hozzátartozik (pontosab-

[52] Szabolcsi Bence: i. m. 82. o.

ban: sokkal inkább, mint a népművészetben). Ez a forma tartós, állandó és adekvát viszonyban van a tartalommal, egy bizonyos tartalmat tükröz és nem mást, egy bizonyos formában és nem másban. Ez a forma a művészi alkotásnak mint a művészeti tevékenység *termékének a formája.*

Lehetséges, persze, a népművészet alkotásait is hasonló módon megvizsgálni, elővehetjük a népköltési gyűjteményt vagy Bartók és Kodály népdalgyűjtésének darabjait, s elemezhetjük őket, mint befejezett műalkotásokat. Ne feledjük azonban, hogy azt a szilárd és változhatatlan formát, ahogyan velük a gyűjteményben találkozunk, csak utólag adták nekik. A valóságban — írja Bartók Béla — „a népi dallamoknak egyik legjellemzőbb, róluk le nem fejthető sajátsága éppen ez a változékonyság: a népi dallam olyan, akárcsak egy élőlény, percről percre, pillanatról pillanatra változik".[53] Nincs tehát autentikus forma.

Természetesen a különbség itt is fokozati. Mint mondottuk, a műzene alkotásai is módosulhatnak előadásról előadásra, mégis jóval kisebb azoknak az elemeknek a köre, amelyek megváltozhatnak. A hangok egymásutánja, például, pontosan rögzítve van, s a zeneszerző a művét tempóbeli, dinamikai utasításokkal is ellátja, az előadó egyéni felfogása ezen a téren is csak korlátozottan érvényesülhet. A népdal előadója azonban nem ismer hiteles textust, még a hangokat is megváltoztathatja, a dalt szabadon ékítheti, megváltoztathatja szövegét is, a tempóval, dinamikával pedig sokkal önkényesebben járhat el. A népművészeti alkotások formája tehát változó és dinamikus, a forma a művészetnek mint *tevékenységnek a formája,* hiszen a tevékenység a művészet létezési formája. Azaz: csak azok az elemek állandóak, amelyek a művészi tevékenység létrejötte szempontjából lényegesek. (A dal felelevenítéséhez elegendő a dallamvonal általános emlékképe, parlando vagy giusto jellege, metrikája stb. — de már, például, az előadás hangereje vagy tempója még közös előadásban is döntően megváltozhat a pillanat ihlete szerint, s ugyanígy módosulhatnak a melizmatikus ékítmények is.)

Mindez azt is jelenti, hogy a népművészetben a tartalom és a forma viszonya is esetlegesebb: egyazon művészi tartalom többféle formában is jelenhet meg, és megfordítva, egyazon forma többféle tartalmat fejezhet ki. Ha a magasművészet szempontjából tekintjük a dolgot, azt mondhatjuk, hogy adekvát egységük voltaképpen csak egyszeri, csak a konkrét előadásban valósulhat meg, s minden előadás módosít rajta. Ha azonban tudomásul vesszük a népművészet változékony mivoltát, úgy a tartalom és a forma viszonyát változóbbnak találjuk ugyan, de nem lazábbnak: mert a népművészet kialakult típusainak, „makámjainak" tartalmát és formáját kell egymással kapcsolatba hoznunk. (Pl. a sirató énekek konkrét tartalma és formája minden konkrét siratás esetében módosul, de a siratóének általános tartalma és formája közötti összefüggés mégis adekvát.)

És itt érkezünk el *az általános, a különös és az egyes viszonyához.* E kategóriák sajátos összefüggése adja meg az egyes elemek esztétikai jellegét már a valósághoz való viszony első fokán is. Ezt a viszonyt testesítik meg a mai hétköznapi életben használt képszerű, művészi elemek is. Az egyesnek az általánoshoz való viszonya itt még esetleges. A mindennapi életben ezer meg ezer hasonlatot használunk, hol jót, hol rosszat, hol jellemzőt, hol még csak nem is jellemzőt, a beszélő pillanatnyi igénye és szükséglete szerint változatja azokat,

[53] Bartók Béla: Válogatott írásai. Művelt Nép, 1956., 127. o.

és nem is gondol általános érvényükre. Az állandó használatban mégis kikristályosodnak bizonyos visszatérő elemek, amelyek már mélyebb általánossággal tükrözik a valóságot.

A határvonal, ahol az esztétikai elem művészetté válik, nem is elsősorban mennyiségi — az általánosítás magasabb fokát nem feltétlenül minél több elem összekapcsolása jelenti, hanem az, ha az így létrejött egység nemcsak a valóság egy részét ábrázolja, hanem a részen keresztül a teljességet. Az „intenzív totalitást" mondhatnánk, hiszen ezt az egyszerű népdaltól éppúgy megköveteljük, mint a legbonyolultabb szimfóniától. „Az ihlet — mondta József Attila — nem áll szembe a valósággal, hanem maga mögé kényszeríti azt és mint teljes valóságnyivá nőtt valóságelem elfödi, eltakarja, mint a kotlóstyúk a csibéit."[54] Mint ahogy Pavlov is abban látta a művészi gondolkodás specifikumát, hogy az mindig a valóság egészére irányul.

A művészet lényege — mint azt Lukács György a különösségről írott művében kifejtette — éppen ez a nagyfokú, a teljesség megragadására irányuló általánosítás és annak a különösben való megjelentetése. Ez a közös sajátsága a közhasználatú és a magasművészetnek. Az általános és az egyes különösben való egysége azonban másképp jön létre az egyikben és másképp a másikban. Ha a népművészetet önálló esztétikai jelenségnek tekintjük, nem mondhatunk le ennek vizsgálatáról.[55]

Az ősi társadalomban és a paraszti életben az élet maga sem differenciálódott még, a viszonyoknak nincs meg az a változatossága, mint a bonyolultabb társadalmakban, az általános és az egyes határai még igen közel vannak egymáshoz, ellentétességük még nem bontakozott ki. A művészet itt elemi megoldások kifejezője, az élet általános helyzeteié, viszonyaié, de általánosságuk megteremtéséhez még nem kell a művész tudatos, átgondolt teremtőereje, az élet maga sem igen produkál az általánostól eltérő helyzeteket (vagy ha igen, az az élet és a művészet szempontjából egyaránt érdektelen). A népdalban az emberi alapviszonyok tükröződnek: az ember mint apa és anya, fiú és leány, házastárs és szerető, egészséges és beteg, szabad és rab, úr és elnyomott, dolgozó és nem dolgozó ember jelenik meg benne, azok a finom disztinkciók, amelyeket a modern élet és a modern művészet ismer, ott elképzelhetetlenek. Amikor az emberek énekelnek, megközelítőleg ugyanazt éneklik, mint máshol és máskor mások, mégis saját érzelmeiket fejezik ki, mert maga a helyzet változatlan, aki egyéni érzelmeit dalolja, az minden valószínűség szerint egyben a közös érzelmeket fejezi ki. És különben is: a népművészetben nemcsak „jó"

[54] József Attila: Költészet és nemzet. Sajtó alá rendezte dr. Sándor Pál. 40. o.

[55] Ezt a kérdést Lukács György ebben a művében nem is érinti, a különösséget a termék-jellegű műalkotás, a „műalkotásegyéniség" szempontjából vizsgálja. Hangsúlyozza, hogy „A műalkotásegyéniség abban különbözik a visszatükrözésnek minden más formájától, hogy magában lezárt valóság". (Lukács György: A különösség mint esztétikai kategória. Akadémiai kiadó, 1957. 206. o.). Ez a felfogás volt kiindulópontja jelenlegi fejtegetéseinknek is, a magasművészet termékeire vonatkozóan. Lukács György nem foglalkozik azokkal a művészi formákkal, amelyekben a termék-jelleg még nem bontakozott ki. „Az alakított formák véglegesek — írja pár sorral később —, vagy — esztétikailag tekintve — egyáltalán nem léteznek". Ebben az összefüggésben „a művészet kezdetei . . . a keleti művészet némely jelensége" is csak úgy szerepelnek, mint amelyekben a műalkotásegyéniség fejlődése még kezdeti fokán tart (Uo. 160. o.). Pedig a népművészetnek a különös problémája szempontjából való feldolgozásához, nézetem szerint, éppen az a megállapítás szolgáltathat kiindulópontot, hogy a fejlődés „egyre tovább hajtja az általánosság határait és az egyediség határait is", s ez „az esztétikai visszatükrözésben is hatékony" (Uo. 130. o.). A továbbiakban éppen ebből a gondolatból indulunk ki.

népdalok élnek, hanem olyanok is, amelyeket az utólagos kritika könnyen romlottnak, értéktelennek vagy akár giccsnek ítél, a dal előadója azonban nem foglalkozik műbírálattal, nem az ő gondja, hogy egyéni érzelme egybeesik-e az általánosságot képviselő életérzéssel. A népművészet általánosságát nem egy alkotó egyéniség teremti tehát meg, hanem a közösség csiszoló, alakító tehetsége. Ahogy József Attila megfogalmazta: „A különbség pedig nem a népköltők ismeretlen voltában áll, mert ugyanannak a népköltéménynek ismert változatai arra mutatnak, hogy a legegyszerűbb népdalt is több ember, több személyi forma alkotja egésszé, azaz voltaképpen akkor készül el, amikor minőségével már közelébe kerül az egyetemesnek."[56]

A magasművészetben az általános és az egyes már a maga ellentétességében jelenik meg. Elsősorban, természetesen, a kapitalizmus magasművészetében, s ez összevág a kapitalizmus művészi felépítményének egész antinómiarendszerével a lenini két kultúra a művész és a közönség, a közönség és a nép, a laikus és a műértő közönség, a „tiszta" és a „szórakoztató" művészet ellentétével stb. De megfelel az élet megváltozásának is.

Az élet bonyolultsága most már a helyzeteknek, viszonyoknak, megoldásoknak sokkal nagyobb változatosságát hozza létre, s az általános felismerését, az egyén elszigetelődése, a kollektívum „köldökzsinórjától" való elszakadása is megnehezíti. Az emberi viszonyok a dolgok közötti viszonyok képét öltik magukra, s a kapcsolatok igazi jellege elhomályosodik.

A bonyolultságot nemcsak az élet változatossága, de változó mivolta is jelenti. Nem volt még kor, amelyben az élet megváltoztathatósága ilyen központi jelentőségű élmény lett volna. Joggal: mert az élet sohasem változott olyan gyorsan és forradalmi módon, az ember szeme láttára, mint az eredeti felhalmozódás, a technikai, majd a társadalmi forradalom korában. Öröknek hitt törvények enyésztek el, és újak léptek a helyükbe. A művészet maga is átalakult, és egyben tükrözte az élet átalakulását. A világ változó mivoltának ez a felismerése különösen kiszélesítette az általános és az egyes ellentmondását. Az általános fogalma elvesztette addigi statikusságát, hiszen most maga a változás vált a legáltalánosabb törvénnyé. S ha eddig az általános és az egyes összefüggése szinte egyenlő volt az állandó és a változó kapcsolatával, most az ellentét lényege is megváltozott, ettől kezdve a maga változó mivoltában állandó általános és a változást konkrét egyediségben felmutató egyes alkotja annak két oldalát.

Az új helyzet nemcsak a különösség kategóriájának filozófiai kidolgozását követelte meg, de tudatos művészi alkalmazását is. Az általános és az egyes kapcsolatának megteremtése most már az önálló műalkotásban teljes egészében az alkotó koncepciójára hárult.

A széttört egység újból való megteremtését tartotta Schiller is a szentimentális költészet feladatának. „A szentimentális költőnek azt a hatalmat juttatta (ti. a természet) — írja — vagy inkább azt az ösztönt véste beléje, hogy azt az egységet, amelyet az absztrakció megszüntetett benne, önmagából ismét helyreállítsa . . ."[57] A naiv és a szentimentális költészet így nála történelmi kategória is. Felfogásában már az alkotó módszer áll az esztétikai gondolkodás középpontjában. S nem véletlen, hogy a művészi módszer kérdé-

[56] József Attila: Összes művei. III. Cikkek, tanulmányok, vázlatok. Akadémiai Kiadó, 1958., 64. o.

[57] Schiller: Válogatott esztétikai írásai. Magyar Helikon, 1960., 343. o.

sét aztán Hegel elméleti szempontból csakúgy összekapcsolja az „általános világállapot" megváltozásával, mint a gyakorlat szempontjából Balzac teszi Hegellel néha meglepő megegyezésben „Az elegáns élet fiziológiájában".

Az egység megteremtése ettől kezdve céltudatos, nagyvonalú alkotói módszert követelt meg. Ez a realizmus születése. A szovjet irodalomtörténeti vita elutasította azt a dogmatikus felfogást, amely a művészet egész történetét a realizmus és az antirealizmus harcára vezeti vissza. Elszberg vitaösszefoglalója megjelöli a realizmus történeti előzményeit (az európai ókor, a reneszánsz, a XVIII. század művészete stb.), de a realizmus alkotó módszerének *teljes* kidolgozását a XIX. század elejére teszi. Mint tudatos, programszerűen vállalt módszer valóban ekkor került az irodalom fejlődésének középpontjába, mert az életanyag megváltozása, magának a változásnak élménye ekkor bontotta végleg meg az általános és az egyes dialektikájának eddig még viszonylag szilárd rendjét, akkor tette szükségessé az egység tudatos, törvényszerű kimunkálását.

Ebben az összefüggésben válik különösen fontossá az az Elszberg vitazáró cikkében is érintett összefüggés, amely a realizmus kialakulását a népművészettel is kapcsolatba hozza. Elszberg Vinogradovra hivatkozik, aki szerint a realizmus fejlődése „az irodalmi kifejezés össznemzeti normájának fokozatos rögzítésétől" függ, a rögzítés pedig összekapcsolódik „a beszélt népnyelv és az irodalmi nyelv élő és életképes elemeinek elmélyült értékelésével". Az orosz irodalom nyelve, mondja Vinogradov, „a beszélt népnyelv és a népi szájhagyomány stílusához" közeledik, s a realizmus erre az alapzatra támaszkodik.[58]

Számunkra most ebből az a fontos, hogy a művészet e hatalmas átalakulása törvényszerűen függött össze a népművészet iránti érdeklődés felébredésével. (Különösen fontos, hogy a népművészettel való kapcsolat nemcsak a romantikát jellemzi, hanem a realizmust is, zenében sem csak romantika, de már a bécsi klasszikusok művészete is a népzenéből merített.) A művészet népisége mint program és mint probléma ebben a korban jelenik meg, nemcsak azért, mert a népművészettől elkülönült magasművészetnek tisztáznia kellett viszonyát a népművészettel, hanem azért is, mert maga a nép aktív szerepet játszott az élet forradalmi átalakításában, s a művésznek ebben a kérdésben állást kellett foglalnia. Esztétikailag viszont éppen az tette szükségessé a népművészet iránti érdeklődést, hogy az új kor művészetének már számolnia kellett az általánosság és az egyediség határainak kiszélesedésével, s az ellentétet magának kellett átfognia, magának kellett megteremtenie egységüket. Érthető, hogy érdeklődéssel fordultak a felé a művészet felé, amelyben az egység még magától értetődő, természetes.[59]

[58] Realizmus és modernizmus. Szovjet irodalomtudósok válogatott tanulmányai. Gondolat, 1959., 311. o.

[59] Itt most nem foglalkozhatunk részletesen a közhasználatú művészetnek a parasztművészet utáni formáival, amelyek tehát már a kapitalizmus kifejlődése után, városban születtek meg. Az életanyag megváltozása, természetesen, e formák számára is adottság. De amíg a magasművészet az ábrázolási területét az általánosság és az egyediség szélső határaiig tolja ki, addig az új közhasználatú művészi formák — gondoljunk például a városi anekdotára vagy a viccre — nem tűrik a szélső egyedítést, ezzel mintegy lecsökkentik az általános és az egyes közötti feszültség „amplitudóját". A városi folklórt éppúgy a típusok kialakulása és állandó átalakulása jellemzi, mint a falusit, az általánost most sem egy művész teremti meg, hanem a formák alakításában tevékenyen közreműködő kollektívum.

Az a felfogás, amely a művészetet nemcsak terméknek, hanem egyben tevékenységnek is látja, nemcsak a népművészet esztétikai lényegének felismeréséhez vezet el bennünket, hanem egész esztétikai gondolkodásunk számára is nagy jelentőségű.

Nem kell bizonyítanunk, hogy a marxista művészetfelfogás tagadói támadásaikat nyílt vagy burkolt formában a lenini visszatükrözés elmélete ellen irányítják. A burzsoá irracionalizmus, a dekadencia hívei mindenekelőtt azzal a tétellel fordultak szembe, hogy a művészet az objektív valóság visszatükrözése. Dolgukat éppen az könnyíti meg, hogy a visszatükrözés elméletének a művészetre való alkalmazásában a marxista esztétika sem tett meg mindent, gyakran elégedett meg általános nyilatkozatokkal, s így különösen elhanyagolta a visszatükrözés folyamatának a tudat aktivitása felől való megközelítését. Az emberi tudat művészet-teremtő és befogadó *tevékenységének* vizsgálatát szinte teljesen átengedtük a burzsoá esztétikának és művészetpszichológiának (a művészetpszichológiának gyakran még a létjogát is kétségbe vonva). A marxista esztétika így nem tudta a lenini felfogás dialektikáját megőrizni.

Az aktív oldal kidolgozása ma különösen égető. A dogmatizmus ideológiai maradványai felszámolásának légkörében feltárultak az esztétika területén elkövetett vulgarizációk is (ilyen volt, például, a zeneművészetben Bartók Béla hibás megítélése). Akik akarták, könnyen vonták le ebből azt a következtetést, hogy nemcsak a vulgarizáció bukott meg, de maga a marxista esztétika is, mindenekelőtt pedig a lenini tükrözési elmélet.

A feladat tehát kettős: a visszatükrözés lenini elméletét egyaránt meg kell védeni tagadásától és vulgarizálásától. S ennek keretében kap jelentőséget a visszatükrözés aktív, dialektikus felfogása, a művészet tevékenység-jellegének és az ebből fakadó következtetéseknek a kidolgozása.

Mint említettem, ez nemcsak a népművészet esztétikájának kidolgozásában érvényesül. Jelenti azt is, hogy a művészet történetében nem csupán a műalkotásokat kell figyelembe vennünk, hanem az egész nép művészi tevékenységét is. Ha ezt nem tesszük, a művészetek történetének vizsgálata ahhoz hasonlítható, mint amikor a történelemben csak a „nagy emberek" tetteit s ezek rugóit vizsgálják. Az egész nép művészeti tevékenységéből érthetjük meg, például, a művészetek történetének nagy fordulópontjait, amelyekben a magasművészet egyébként is többnyire a népművészetből újult meg. A folyamat ábrázolása gyakran meglehetősen egyoldalú, már-már úgy tűnik, mintha itt is csak a nagy alkotóművészek játszanának szerepet, akik az új mondanivaló érdekében csak mintegy anyagként használják a nép által teremtett formákat. De éppen a zeneművészet fejlődése a példa arra, hogy nem erről van csak szó. Borisz Aszáfjev tanulmányai Muszorgszkijról, Csajkovszkijról, Rimszkij-Korzakovról azt bizonyították be, hogy a magasművészet forradalmi megújulása mögött egy még szélesebb, de jóval csendesebb forradalom is lazajlott: a nép, méghozzá elsősorban a városi lakosság zenei intonációs nyelvének gyökeres átalakulása. Ha az egész folyamatot tekintjük, a nép szerepe már korántsem tűnik passzívnak, több a „befogadásnál" is,[60] mert aktív alkotó-

[60] A magasművészet „hatástörténetének" kidolgozása, amit ma már sokan sürgetnek, még mindig csak részletmegoldás, mert éppen a legdöntőbb mozzanat marad homályban, az a „hatás", amelyet a népi alkotótevékenység gyakorol a művészre.

tevékenység jellemzi. Paradoxon, de igaz, hogy még azok a művészek is a népi alkotótevékenységhez vannak kötve, akik tudatosan szembefordultak koruk általános „intonációjával", hiszen a szembefordulás éppoly erős meghatározást jelent, mint a követés. Gesualdo művészetét például gyakran hozzák fel annak bizonyítékául, hogy egy művész mennyire elszakadhat korának nyelvétől és mennyire „megelőzheti korát". Pedig az ő művészetét is meghatározta, hogy csak kora madrigálirodalmának közhelyeivel fordulhatott szembe, de semmi lehetősége sem volt arra, hogy, mondjuk, a jávai gamelán zene vagy Wagner művészetének megtagadása útján építse ki zenei nyelvét. Ebben az értelemben tehát minden művészt, minden művészi irányzatot meghatároz az a viszony, amelyben az egész nép művészi tevékenységével áll; a művészet fejlődését ebben az egységben kell szemlélni.

Mindez tehát a művészetszociológia és a művészetpszichológia kidolgozását is igényli. Hangsúlyozni kell, hogy nem a polgári szellemben. A burzsoá művészettudományban ugyanis a művészet esztétikai, szociológiai és pszichológiai tárgyalása egymástól elszigetelt aspektusokat képez, illetőleg ha egyesítik őket, akkor a művészet valóságtükröző szerepének tagadására használják fel, a művészet esztétikai vizsgálatát a szociológiának vagy még inkább a pszichológiának vetik alá. A mi eljárásunk éppen fordított, az esztétika, a művészetszociológia és a művészetpszichológia egyesítése éppen az esztétikának való alárendelést, tehát a szociológiai és lélektani vonatkozásoknak a visszatükrözés szempontjából való feldolgozását jelenti.

Különösen fontos a művészet tevékenységként való felfogása azokban a művészeti ágakban és műfajokban, amelyekben a termék-jelleg viszonylag kevésbé bontakozott ki, amelyek tehát kevésbé váltak le az őket létrehozó művészi tevékenységről. Mert ezen a téren nemcsak a népművészet és a magasművészet között találunk különbséget, hanem az egyes művészeti ágak és műfajok között. A marxista esztétika azoknak a művészeti ágaknak és műfajoknak vizsgálatában a legkidolgozottabb, amelyek termék-jellege a legpregnánsabban bontakozott ki. Ilyen, például, a regény. Azoknak a művészeti ágaknak és műfajoknak az esztétikája viszont kidolgozatlanabb, amelyek még ma is elválaszthatatlanabbul kapcsolódnak a visszatükrözés tevékenységéhez. Ilyen pl. a zene, a tánc, a színjátszás, az irodalmon belül pedig a líra.

E műfajok megítélésében két hibás nézet veszélye fenyeget, vagy úgy kezeljük a verset és a zenét, mint a regény, tehát a regény vizsgálatából nyert fogalmakat akarjuk rájuk húzni, vagy pedig beleesünk különlegességük bűvöletébe. A probléma lényege abban van, hogy ezekben a műfajokban valóban más a forma szerepe, mint pl. a regényben. Különösen fontos, hogy a tevékenységjelleghez közelebb álló műfajokban a forma hatástkeltő, „evokatív" funkciója kétségtelenül megnő, s éppen ez az, ami könnyen vezet a forma túlbecsüléséhez, a vers és a zene visszatükröző mivoltának tagadásához.[61]

A művészet formáját is az határozza meg, hogy maga a művészet egyszerre tevékenység és ugyanakkor termék, a művészi formát tehát dinamikus és statikus komponensek együtt szabják meg, nem indulhatunk ki egyedül a forma szigorúan rögzített, változtathatatlan, élettelen felfogásából. S ez a dinamikus jelleg éppen a vers és a zene formájában érvényesül a legerősebben. Hogy csak egy tényezőt említsünk: a leírt vers még ma is sokkal kevesebbet tartalmaz a mű egészéből, mint a leírt regény. A vers megértéséhez szükség

[61] Vö. Lukács György: i. m. 228. o.

van legalábbis első előadására, a szavak érzéki létének, dallamának, ritmusának legalább elképzelt reprodukálására, a regény felfogásához sokkal inkább elégséges a fogalmak absztrakt, a szavak érzéki teste nélkül való felidézése. S ez fokozottabb mértékben vonatkozik a zenére és a táncra, arra a három művészetre tehát, amelyet a ritmus is egybeköt, a ritmus, amely nyilvánvalóan a művészi forma dinamikus elemeinek sorába tartozik. E három művészetet ma is eltéphetetlen szálak kötik össze, s közös lényegük feltárása nélkül nem oldhatjuk meg esztétikájuk kérdéseit sem.

Abból is le kell vonnunk a következtetéseket, hogy a valóság visszatükrözése minden fokon magában hordja *a valóság megváltoztatásának* mozzanatát. Nincs olyan művészet, amelyben az szerepet ne játszanék. Mi másnak tekinthetjük az ősközösségben élő népek művészetének mágikus jellegét, a varázslattal való teljes összeforrottságát, mi másnak a parasztmese valóságábrázolásának sajátságait, amit Honti János úgy fogalmazott meg,[62] hogy nem olyannak adja a világot amilyen, hanem amilyennek lennie kellene.[63] És nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy az egész újkori művészet fejlődésének egyik legnagyobb jelentőségű élménye a világ megváltozása és megváltoztathatósága.[64]

Ezek csak példák, de itt bizonyító eljárásra talán nincs is szükség: a marxizmus mindig is azt állította, hogy a művészet nemcsak ábrázolja a világot, hanem részt is vesz a megváltoztatásában. Ez a kérdés mégsem nyert módszeres kidolgozást, nem vált művészetszemléletünk egyik alapjává. Pedig már ebből a néhány példából is nyilvánvaló, hogy magát a művészi módszert is úgy határozhatjuk meg, mint a valóság ábrázolásának és megváltoztatására irányuló törekvésnek sajátos viszonyát. Az, ami a különböző korok művészi módszerében különbözik, az éppen e két mozzanat egymással alkotott különböző összefüggése. Ahogy a kritikai realizmus módszerét nem határozhatjuk meg anélkül, hogy ne tisztázzuk a romantikától való elkülönülését és ennek okait, azonképpen a szocialista realizmus módszerét sem definiálhatjuk anélkül, hogy fel ne tárnánk azokat az összetevőit, amelyek a valóság tudatos megváltoztatását célozzák.

III.

A népművészet történeti szempontból

Eddig esztétikai és nem történeti kategóriákat állítottunk fel, s most, mielőtt megpróbálnánk összegezni mondanivalónkat, egy pillantást kell vetnünk a kérdés történelmi oldalára is.

A valóság művészi visszatükrözése egyes formáinak megvan a maguk történelme. Létrejöttük és megnyilvánulásuk módja bizonyos történelmi-társadalmi feltételekhez, bizonyos osztályokhoz van kötve, ezek szabják meg azt is, hogy az egyes korszakokban és társadalmakban milyen módon jelentkeznek, milyen viszonyban állanak egymással.

[62] Honti János: i. m. 14. o.

[63] A parasztság művészetében is élnek még a mágikus vonások, de fokozatosan elhalványodnak, helyüket a valóság illuzorikus kiigazítása foglalja el.

[64] Itt hivatkozni szeretnék arra, hogy véleményemet ebben a kérdésben a Valóság 1962. évi 3. és a Muzsika 1962. évi 9. számában bővebben kifejtettem.

Az esztétikai tükrözés elemeit, legkezdetlegesebb formájukban megtalálhatjuk már az emberi élet kezdetein is, hiszen nélkülük nyelv egyáltalán nem lehetséges.

Az önálló művészi alkotás pedig, teljesen kifejlett, rögzített formájában viszonylag későn jelent meg az osztálytársadalmakban. Megjelenésének és további fejlődésének feltétele az irodalomban az írás, a zenében a hangjegyírás feltalálása, a munkamegosztás kibontakozása s ezzel a hivatásos művészek rétegének kialakulása, az árutermelés kialakulása s a művészet áruvá válása, valamint a művészet magasabb szervezeti és technikai formáinak létrejötte. E feltételek fokozatos kibontakozásával együtt fejlődött a magasművészet. Kezdetben még szinte alig különböztethető meg a népművészettől, így pl. a görög kultúra kezdeteiben, a kínai művészet fejlődése nagy részében, vagy a XV—XVIII. század művészetében, amikor az előadó szabadon kadenciált, variált, s a zeneszerző is egész tételeket hagyott ki, a megoldást a koncertező művészre bízva. Zenében a magasművészet csak az újkorban fejlődött ki, a határ és a vízválasztó a XVIII. és a XIX. század fordulója,[65] a mai értelemben vett magasművészet teljes kialakulása, a reneszánsz óta megindult fejlődés betetőzéseként, erre az időre tehető. Az irodalomban és a képzőművészetben, persze, jóval korábbra.

Kétségtelen tehát, hogy az első fok a legősibb, a harmadik pedig a legújabb, a fejlődés mégsem ment olyan egyszerűen végbe, hogy az emberi társadalom fejlődésével a művészi visszatükrözés is egyre „magasabb osztályba léphetett". Az egyes fokok nem egyszerre bontakoztak ki, de az emberi társadalom kezdetein csírájában már voltaképpen mindhárom fokozat felléptett, a művészet szinkretikus jellegének megfelelően differenciálatlan egységben. Ilyen értelemben a magasművészet csíráit már az ősi társadalomban is megfigyelhetjük, a termék-jelleg egyelőre rendkívül korlátozott megjelenésében, egyes szertartások kötöttségében, majd a sámán, a pap szinte már hivatásos-művészi gyakorlatában.

Az ősi egységből egymásután kibontakozó, de egymást nem mechanikusan felváltó fokozatokról van szó tehát. Ezért a magasabb fokok kibontakozásával az alsóbb fokok nem halnak el, nem válnak időszerűtlenné vagy feleslegessé, funkciójuk nem szűnik meg és nem is halványodik el. Így nem szűnik meg a népművészet sem. „A tömegek kollektív művészi tevékenysége — írja Jegorov — a műalkotások létrehozásának különös módja, amely hosszas művészi gyakorlat folyamán alakul ki. Ennek a tevékenységnek megvan a maga külön alkalmazási területe. Nem pótolja és nem teszi feleslegessé az egyéni művészi tevékenység egyik fajtája sem."[66] — S itt olyan ma is élő kollektív művészeti megnyilvánulásokra mutat rá, mint pl. a közmondás.

A társadalom művészeti felépítményében tehát mindvégig szerepet kapott a művészi tükrözés mindhárom fokozata. Megnyilvánulásuk módja azonban változik, alá van vetve a történelmi fejlődésnek. Átalakul nemcsak a magasművészet, amelynek történelmét sokoldalúan kidolgozták már, hanem a közhasználatú művészet is, amelyet pedig sokan hajlandók történetietlen kategóriaként kezelni. Többször rámutattunk már arra, hogy a közhasználatú művészet történetében különböző formák jelentek meg. Külön csoportot kép-

[65] „A művész és közönsége" című könyvében Szabolcsi Bence is „vízválasztónak" nevezi a múlt század fordulójára eső évtizedeket.

[66] Jegorov: i. m. 305. o.

visel az őstársadalom közhasználatú művészete, az ókori és a keleti népek népi jellegű művészete, az európai parasztművészet, a XV—XVIII. század városi népművészete, végül a legújabb korban a forradalmi és a proletár népművészet, az új városi népművészet csírái.

Mindezek a formák megegyeznek egymással abban, hogy a művészi tükrözés második fokozatát képviselik, de sokban különböznek is egymástól, hiszen más társadalom és más osztály kifejezései. Különböznek esztétikai tekintetben is, mert az egyes formák — még alapvetően a második fokon belül — különbözőképpen reprodukálják a tevékenység és a termék-jelleg összefüggését. Megváltozik kifejezési területük, művészi módszerük, átalakulnak műfajaik, s módosul tartalmuk is. Ezt a módosulást az szabja meg, hogy míg az őstársadalom művészete egy osztatlan közösség kifejezője, addig a parasztművészet már egy osztálytársadalom alsó osztályáé.[67]

Itt érkezünk el ahhoz a kérdéshez, hogy vajon a *népművészet* és a *közhasználatú művészet* kifejezés teljesen egyjelentésű-e. Itt, természetesen, a *nép fogalmából* kell kiindulnunk, amelynek az etnográfia tudományában való tisztázatlanságára legutóbb Hoffmann Tamás mutatott rá.[68] S a nép fogalmának tisztázásával kezdi fejtegetését Giuseppe Cocchiara is az európai folklór történetéről írott művében. Csakhogy amíg Hoffmann a megoldást a marxizmus nép-fogalmának alkalmazásában látja, addig Cocchiara végül is elveti a népfogalom osztálytartalmának elemzését, és népinek tekint mindent, amiben „valami elemi, természetes" jelenik meg.[69]

Nyilvánvaló, hogy ebben a kérdésben Hoffmann felfogását kell követnünk. A néphez, a szó marxista értelmében, a múltban a társadalom alsó elnyomott osztályai tartoztak, hogy mikor melyik, azt a konkrét helyzet konkrét analízise adja meg.[70] (Egyes időszakokban pl. a néphez tartozónak kell tekintenünk a városi polgárságot, annak egyes rétegeit is, azokat például, amelyek fontos szerepet játszottak az imént városi népművészetnek nevezett formák kialakításában.)

Ha mármost a közhasználatú formák történetét ebből a szempontból vizsgáljuk, a következőket látjuk. A nép művészete, az elnyomott osztályok művészete általában nem haladhatta túl a közhasználatú, orális fokot, a népnek nincsenek is eszközei hozzá, a történelem túlnyomó részében nem ismeri az írást sem, s nem tud eltartani hivatásos művészeket. Másrészt az uralkodó osztály mindig megteremti a maga magasművészetét.

A közhasználatú művészetet mégsem lehet teljesen a nép művészetével, a magasművészetet pedig az uralkodó osztály művészetével azonosítanunk. Egyrészt a magasművészet létezésformájának csírái a nép körében is megjelennek, másrészt közhasználatú formák élnek az uralkodó osztályon belül is. (Szokolov említi például a feudális uralkodó osztály költészetét.) A közhaszná-

[67] Ez szabja meg az ősi művészet és a parasztművészet különbségét. Erdei Ferenc, a parasztkultúra kitűnő ismerője jellemző vonásokkal rajzolta meg az ősközösség és a parasztság művészetének különbségét. A „primitívek" kultúrája „valóban elemi megoldásoknak a rendje", benne az ember „befolyásolatlanul kerül szembe a dolgokkal". Ebből fakad jellege: a csapongás, azonosulás, a korlátlan lehetőségek világa. A parasztkultúra azonban már kényszerrel és visszanyomottsággal terhes, egyszerűsége körmönfont, primitívsége kényszerű. (Erdei Ferenc: Parasztok. 65—66. o.)

[68] Hoffmann Tamás: Az ethnográfia „nép"-fogalmáról. Ethnographia, 1962. 1. sz. 1—22. o.

[69] Giuseppe Cocchiara: i. m. 15. o.

[70] Vö. Révai József: Marxizmus és népiesség. Szikra, 1949., 301—302. o.

latú művészetnek az uralkodó osztály által megteremtett formái azonban a szó igazi értelmében vett népművészethez képest csekély jelentőségűek. (Sőt, az uralkodó osztály gyakran mint a népművészet *fogyasztója* szerepel!) Ezért a közhasználatú művészet, ha nem is teljesen, *lényegében* azonos a népművészettel, a népművészet kifejezés használata az esztétikai tükrözés második fokának értelmében, ha nem is teljesen pontos, de nem hibáztatható.

A közhasználatú művészet történetét a klasszikus értelemben vett népművészet, a parasztművészet mintegy kétfelé osztja. A parasztművészetig a fejlődés folyamatos, benne élnek még az őstársadalom közösségi művészeti életének és művészetének hagyományai, hiszen — mint Marx mondotta — a hűbériség „takarója alatt" ősi intézmények éltek tovább.[71] A parasztság és a parasztkultúra bomlásával a hagyomány folyamatossága megszakad, de ez, mint láttuk, nem jelenti azt, hogy a közhasználatú művészet fokozata mindenestül elvesztette társadalmi létjogát. Nem, az történt csak, hogy míg eddig a hagyományokból újult meg a népművészet, most nagyrészt hagyományokon kívüli forrásokból születik újjá. Ennek az új népművészetnek a megteremtője és hordozója azonban már nem a múlt, hanem a jövő értelmében vett nép, az osztály nélküli társadalom dolgozó népe.

A népművészet fogalma

A népművészet fogalma volt gondolatmenetünk kiindulópontja. Azzal kezdtük, hogy ezt a szót szűkebb és tágabb értelemben használjuk.

Szűkebb értelemben a parasztművészetet jelenti, tágabb értelemben viszont mindazokat a művészi formákat, amelyek, a parasztművészethez hasonlóan, a művészi visszatükrözésnek a második fokát képviselik. Nézetem szerint ez a tágabb értelmezés a helyes, mert valóban hasonnemű jelenségeket foglal össze, s mert nem is volna helyes a népi jelzőt egyedül a parasztság művészetére korlátozni.

Gondoljunk csak Bartók Béla bevezetőben említett meghatározására, amelyet most teljes terjedelmében idézünk: „... népzene mindazoknak a dallamoknak az összessége, amelyek valamilyen emberi közösségnél, kisebb vagy nagyobb területen, bizonyos ideig használatban voltak, mint a zene ösztönös, spontán kifejezői. Népszerűen szólva: a népzene olyan dallamokból tevődik össze, amelyeket *sokan és sokáig* énekeltek. De ha dallamokat sokan és nemzedékről-nemzedékre énekelnek, akkor egyrészt ezek többé-kevésbé át is fognak alakulni — itt így, ott másképp, amott megint másképp —, vagyis dallamvariánsok keletkeznek; másrészt viszont eredetileg egymástól eltérő szerkezetű dallamok egymáshoz hasonlóvá alakulnak át: vagyis közös sajátságú, egységes zenei stílust eredményező dallamok keletkeznek. Népzenét tehát csakis sok, egymáshoz többé-kevésbé hasonló dallam adhat. Ilyen népzene pl. a magyar falu zenéje."

Bartóknak ezek a zseniális sorai a népzene fogalmát általános érvényre emelik, megadják a lehetőséget, hogy a parasztművészet mellett belevonjunk minden olyan zenekultúrát, amelynek dallamai a közösség használatában voltak, tehát amelyeket sokan és sokáig énekeltek. A népi jelleg elsősorban közösségi jelleget jelent. Kritériuma nem az, hogy a művek a népről vagy

[71] Marx Károly: A tőke. Szikra. 1949., 783. o.

a nép számára írassanak, hanem hogy a nép befogadja, s a maga ízlése szerint átalakíthassa őket.

Bartók megfogalmazása azonban még mindig nyitva hagy kétféle megfogalmazási lehetőséget. Az egyik szerint a népzene (és a népművészet általában) azoknak *a műveknek összessége*, amelyeket a nép magáénak ítél. A másik értelmezés szerint viszont *a népművészet élő organizmus, művészi tevékenységek összessége*, formáinak lényege a változás, fejlődés, átalakulás.

E kétféle értelmezés összefügg egymással, mindkettő helyes, de más szemszögből nézi a tárgyát. Nem kétséges, hogy mindazok a dallamok (hogy most is a zenénél maradjunk), amelyeket „sokan és sokáig" énekelnek, a népzene részei. Igaz viszont az is, hogy amely pillanatban kiemeljük őket eredeti környezetükből, gyűjtjük és lejegyezzük őket, a gyűjtő nevével és a gyűjtés adataival rögzítjük, hiteles formát adunk nekik, akkor tulajdonképpen megváltoztatjuk eredeti, élő organizmus jellegüket. Itt már hiteles, rögzített műalkotássá válik a népdal, amelynek szerzője is van: a nép. (Ugyanakkor a folyamat fordítottja is lezajlik, a Petőfi-vers népdallá válik, meg is változtatják, el is hagynak belőle, sőt hozzá is tesznek, a nép nem tiszteli a szerzői jogokat.)

Ha viszont a népművészetet elsősorban élő organizmusnak tekintjük, változó, alakuló, spontán művészi tevékenységnek, amelyben a termék még nem önállósult a tevékenységtől, akkor egyben lemondunk a népművészet egyes alkotásainak esztétikai vizsgálatáról. S ez a veszély valóban fenyeget is, a népművészet funkcionális analízise gyakran háttérbe szorítja az esztétikai vizsgálatot, a művészi megnyilvánulások „alkalmainak" vizsgálata a mondanivaló elemzését, amit pedig még akkor is el lehet és el kell végezni, ha tudomásul vesszük élő organizmus mivoltát.

Egyfajta „bizonytalansági relációval" van tehát dolgunk: ha a népművészetet mint a létrehozott művek összességét vizsgáljuk, akkor torzítva szemléljük esztétikai megjelenését, ha viszont életére figyelmezünk, akkor torzulást szenved esztétikai tartalma. A kettő együtt, egymást kiegészítve adja az egészet.

Ezért tehát azt mondhatjuk, hogy *a népművészet esztétikai értelemben a visszatükrözés egy sajátos foka, ugyanakkor pedig azoknak a termékeknek összessége, amelyeket az emberi tevékenység ezen a fokon és ebben a formában létrehozott.*

Még csak azt kell hozzátennünk: az esztétikai tükrözési forma szorosan összefügg a művészi *felépítmény* bizonyos típusaival, de a kettő mégsem ugyanaz, az egyik a népművészet esztétikai lényegére, a másik társadalmi megjelenésének módjára vonatkozik. Az összefüggés a parasztművészetben nyilvánvaló: azok a termékek, amelyek az esztétikai visszatükrözés második fokán állanak, tehát az őket létrehozó tevékenységről még nem váltak le, azok egy még bomlatlan közösség termékei.

Az esztétikai visszatükrözés formája és a felépítmény-típus között levő összefüggés ezen a fokon még nyilvánvaló. Ha azonban vizsgálatunkat a magasművészetre is kiterjesztjük, nem mondhatjuk el ugyanezt. Nem mintha az önálló műalkotás léte, a művészet termékeinek a tevékenységtől való leválása nem járna együtt a művészet újfajta életmódjával: a hivatásos művészet kialakulásával, a művész és a közönség szétválásával, a termék önállósulásával, eldologiasodásával, írásos terjedésével, áruvá válásával. Míg azonban a paraszti népművészet a társadalom egy osztályának közösségi birtokában van, addig

a magasművészet nincs még az uralkodó osztály egészének közösségi birtokában sem. Itt tehát a társadalom egészét tekintve bonyolult differenciálódási folyamattal állunk szemben, amely az egységtől az osztottság felé vezet, legalábbis az osztálytársadalmak fejlődése során.

Ezt a fejlődést azonban most nem követhetjük, az már kívül esik tárgyunkon, mint ahogy azokat a folyamatokat sem rajzolhatjuk meg, amelyek már egy új társadalmi rend kibontakozásának jeleként a differenciálódással szemben az integráció tendenciáját hordozzák. Ez már a művészeti tükrözési formák és felépítménytípusok történelmének és szociológiájának megrajzolását igényli.

СТЕПЕНИ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ОТРАЖЕНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ — РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ЭСТЕТИКЕ НАРОДНОГО ИСКУССТВА —

Иван Витани

Ни в фолклористике ни в эстетике до сих пор не было уделено должного внимания исследованию эстетики народного искусства. Автор попытается изучить народное искусство, как самостоятельное эстетическое явление, определить его специфику и отношение к другим явлениям эстетики, прежде всего к высокому искусству. (Следует отметить, что автор употребляет выражение «народное искусство» в более широком смысле, относя его не только к крестьянскому искусству, но и вообще ко всем видам искусства коллективного характера, какими являются первобытно-общинное искусство, народное искусство обществ древнего века и Востока, городское народное искусство эпохи возрождения и современное революционное народное искусство а также зачатки нового городского народного искусства.)

После краткого обзора истории исследования данного вопроса автор приступает к рассмотрению народного и высокого искусств с точки зрения ленинской теории отражения. Ленин подчеркивал, что отражение является процессом, деятельностью, в течение которых в целях отображения действительности сознание *производит* представления, понятия и идеи. Само искусство является одновременно деятельностью и продуктом, однако, взаимная связь характеров деятельности продукта может выражаться в различных формах. С этой точки зрения можно различить *три степени* художественного отображения действительности. На первой, элементарной степени возникают только элементы художественного отображения (как, например, иносказания или образы, употребительные в разговорной речи), и продукт состоит из небольшого числа элементов. На второй степени, т. е. *степени народного* или *бытового искусства* уже больше элементов объединяется в произведение, однако само произведение еще значительно изменяется в процессе пользования коллективом. В народном искусстве еще не существует понятие автора; продукт здесь еще не отделился от самой деятельности. И, наконец, на третьей степени, степени *высокого искусства*, продукт становится самостоятельной, зафиксированной предметной действительностью, законченным произведением искусства, «опус перфектум», в чем заключается и возможность превращения его в товар.

Понимание искусства как не только продукта но и деятельности, оказывает помощь при разработке особенностей художественного отражения, поскольку до сих пор в эстетике искусство нередко исследовалось односторонно, лишь в качестве продукта.

Таким образом народное искусство представляет собой художественную деятельность, соответствующую второй степени художественного отображения, и продукт, воплощающий эту степень. Следовательно, крестьянское искусство является только одной из форм проявления народного искусства, функция которого не прекращается и после разрушения крестьянского искусства. Историческое и социологическое исследование народного искусства должно раскрыть справедливость этого вывода.

THE DEGREES OF THE AESTHETICAL REFLECTION OF REALITY. ON THE AESTHETICS OF POPULAR ART

Iván Vitányi

Up to the present time, neither the science of folk-lore nor aesthetics have dealt properly with the aesthetical analysis of popular art. The article tries to examine popular art as an independent aesthetical phenomenon, to define its specific features and, first of all, its relation to high art. (It is to be remarked that the expression: popular art is used in the article in a broader meaning of the word, i. e. not only with regard to peasant art, but generally to artistic forms of collective character. Thus, it is used with regard to the art of primitive communities, to that of the ancient eastern societies, to the popular art of the renaissance towns and to the buds of the revolutionary popular art of our days, of the new popular art of the towns.)

After a historical review of the investigation of the question, the article deals with popular and high arts from the point of view of Lenin's theory of reflection. Lenin pointed out that reflection is a process, an activity, in the course of which the mind, in order to represent reality, produces ideas, notions, conceptions. Art itself is both activity and product, but the interrelation between the activity- and product-character may take different forms. From this point of view, three degrees of the artistical reflection of reality can be differentiated. On the first, elementary degree, only the elements of artistical reflection are produced (as e. g. in the case of comparisons and images used in everyday speech), the product consisting here only of a few elements. On the second degree, on the degree of popular art, or of arts of general use, there are already several elements united into a work of art, which is, howloer, considerably transformed while in collective use. The notion „author" is yet unknown for popular art, here the product has not been separated from the activity. Finally, on the third degree, on the degree of high art, the product has become a self-contained, fixed and objective reality, an accomplished work of art, „opus perfectum" and this includes the possibility of its being converted into commodity.

This interpretation of art as both product and activity helps to disclose the characteristic features of artistic reflection, for easthetical research has often examined art one-sidedly, as product.

Thus, popular art means artistical activity corresponding to the second degree of artistical reflection, and artistical products representing this degree. In this way, peasant art is, indeed, but one of the forms of popular art, and its function does not cease even after the decay of peasant art. This is to be brought to light by the historical and sociological investigation of popular art.

A formális logika azonosságfelfogásának bírálata

TAMÁS GYÖRGY

Az azonosság kategóriája kiemelkedő szerepet játszik a formális logika rendszerében. Ha tehát a dialektikus logika kidolgozására törekedve, meg akarjuk haladni a formális logikát, akkor szükségesnek mutatkozik e kategória széles körben elterjedt értelmezésének kritikai elemzése. E cikk keretében, természetesen, a szóban forgó problémának csak néhány, részünkről fontosnak tartott mozzanatával tudunk foglalkozni.

I. Az objektív azonosság és különbözőség

Az idealista logikusok jelentős többsége azon az álláspontón van, hogy az azonosítás és a megkülönböztetés pusztán gondolkodási műveletek. A materialista logika ezzel szemben abból indul ki, hogy ezek a műveletek az objektív valóság megfelelő összefüggésein alapulnak. Ebből az elvi szempontból kiindulva, a logikai elemzés alátámasztásául az azonossággal és a különbözőséggel mint objektív kategóriával fogunk foglalkozni. Először külön-külön fogjuk vizsgálni az azonosságot és a különbözőséget abból a célból, hogy szembetűnően kifejezésre juttassuk a velük kapcsolatos elvont és konkrét szemléletmód ellentétét. Ezek után rátérünk az azonosság és a különbözőség egységének tanulmányozására. Végül tisztázni igyekszünk a vonatkozás problémáját.

1. Elvont és konkrét azonosság

A valóságban létező azonosság első tudományos jellegű meghatározásával Arisztotelésznél találkozunk: „Azonosnak mondjuk ugyanis azt, aminek egy az anyaga, már akár fajtája, akár száma szerint, továbbá azt, aminek egy a lényege. Nyilvánvaló tehát, hogy az azonosság valamiféle egységet jelent, vagy sok dolognak a létegységét, vagy azt, hogy egy tárgyat úgy veszünk, mint sokaságot, mint pl. ha azt mondjuk, hogy valami önmagával azonos, ahol az egy tárgyat gondolatban kettőnek vesszük." (Arisztotelész, Metafizika. 105. o.) Arisztotelésznek ez a meghatározása Janus-arcot mutat. Egyfelől megtalálhatjuk benne az ösztönös dialektikának az érvényesülését, amennyiben az azonosságot úgy fogja fel, mint a sokféleség egységét. Másfelől jelentkezik benne az a formális felfogás — s ez a további gondolatmenetében még inkább előtűnik —, amely az azonosságot önálló, a különbözőségtől független kategóriának tekinti.

A középkorban megfogalmazzák az objektív azonosság törvényét: *Minden azonos önmagával.* Sőt: Minden azonos önmagával és csakis önmagával.

Arisztotelész még azt vallotta, hogy a dolgoknak csak ugyanabban a vonatkozásban kell önmagukkal azonosnak lenniök, más-más vonatkozásban lehetnek azonosak is, különbözők is. De már a skolasztikában, és még inkább a metafizikus gondolkodás előtérbe kerülése során, az a felfogás alakult ki, hogy a dolgokat különböző vonatkozásban is önmagukkal azonosnak és csakis azonosnak szabad tekinteni. Ezt a metafizikus felfogást Leibniz alapozta meg azzal a tételével, hogy az azonosság az egymástól megkülönböztethetetlenek azonossága (identitas indiscernibilium). Vagy más megfogalmazásban: Minden dolog az, ami.

A metafizika ugyanis abból indul ki, hogy a dolog lényege nem változik, tehát minden körülmények között azonos marad önmagával. A metafizikus gondolkodás az azonosság törvényét abszolút érvényűnek tekinti. Ebből a merev, abszolútizált felfogásból természetszerűleg következnek az olyan semmitmondó és végeredményben hamis megállapítások, hogy a négyzet négyzet, minden állat állat. A metafizikusok mindenféleképpen igyekeznek elszakadni a valóságtól, és ami bizonyos vonatkozásban azonos, azt abszolút azonosságnak tekintik.

A szaktudományok fejlődése következtében azonban egyre világosabbá vált, hogy a természetben nem létezik se tiszta azonosság, se tiszta különbözőség. Ezt a felismerést filozófiailag Hegel általánosította: „Nagyon fontos, hogy kellően megértsük az azonosság igazi jelentését, ehhez pedig mindenekelőtt az kell, hogy ne pusztán mint elvont azonosságot fogjuk föl, azaz ne mint a különbséget kizáró azonosságot. Ez az a pont, amelyben minden rossz filozófia különbözik attól, ami egyedül megérdemli a filozófia nevét . . . Ami azután az azonosságnak a gondolkodásra vonatkozó jelentőségét illeti, itt mindenekelőtt az a fontos, hogy az igaz, a létet és meghatározásait mint megszűnten-megmaradókat magában foglaló azonosságot ne tévesszük össze az elvont, tisztán formális azonossággal. Mindazok a gyakori szemrehányások, amelyeket nevezetesen az érzet és a közvetlen szemlélet álláspontjából tettek a gondolkodásnak, hogy egyoldalú, merev, tartalmatlan stb., azon a fonák előfeltevésen alapszanak, hogy a gondolkodás tevékenysége csak az elvont azonosításé, a formális logika pedig maga igazolja ezt az előföltevést a fenti §-ban (amely az azonosság tételével foglalkozik) megvilágított, állítólag legfőbb gondolkodási törvény felállításával. Ha a gondolkodás nem volna egyéb amaz elvont azonosságnál, a legfeleslegesebb és legunalmasabb mesterségnek kellene nyilvánítani. A fogalom meg az eszme mindenesetre azonosak önmagukkal, de csak annyiban, hogy egyúttal a különbséget is magukban foglalják." (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 191. o.)

A dialektikus materializmus is azon az állásponton van, hogy az az azonosság, amelyet elvonatkoztatunk a különbözőségtől, csupán elvont azonosság. Az objektív azonosság törvényét tehát, amely úgy hangzott, hogy minden azonos önmagával, a következőképpen kell módosítani: *Minden azonos önmagával és ugyanakkor különbözik önmagától.* „A régi metafizikai értelemben vett *azonossági tétel* — ez a régi szemlélet alapvető tétele: $a = a$. Minden dolog önmagával egyenlő. Minden állandó volt, a naprendszer, a csillagok, a szervezetek. Ezt a tételt a természetkutatás minden egyes esetben sorra-rendre megcáfolta, elméletileg azonban még tartja magát, és a régi hívei még mindig szembeszegezik az újjal: ‚valami nem lehet egy időben önmaga és valami más is'. Pedig a természetkutatás újabban részletesen bebizonyította,. . . hogy az igazi konkrét azonosság magában foglalja a különbözőséget, a változást. — Az el-

vont azonosság, mint valamennyi metafizikai kategória, megfelel *házi* használatra, mikor kis arányokról vagy rövid időközökről van szó; a határok, amelyek között használható, jóformán minden esetben mások, és a tárgy természetétől függnek —, egy bolygórendszerben, ahol a közönséges csillagászati számítás szempontjából az ellipszis gyakorlati tévedés nélkül alapformának vehető fel, sokkal tágabbak, mint a rovarnál, amely néhány hét alatt végzi el átalakulását . . . 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 azonosság*ba* való belefoglalásában fejeznek ki igazságot." (Engels, A természet dialektikája. 225—226. o.)

A dialektikus materializmus tehát az elvont azonosság bírálatán keresztül eljut a konkrét azonossághoz. *A konkrét azonosság az azonosság és a különbözőség egysége.* Vagy, más megfogalmazásban: a konkrét azonosság a különbözők azonossága, sőt az ellentétek azonossága. „Az éhség — éhség, de az az éhség, amely késsel és villával fogyasztott főtt hússal elégül ki, más éhség mint az, amely a nyers húst kéz, köröm és fog segítségével falja fel." (Marx, Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. 16—17. o.)

Egyes marxista logikusok arra törekszenek, hogy védelmükbe vegyék az elvont azonosságot: „. . . bármely esetben, akár a tárgyak közötti azonosságról akár egy tárgy azonosságáról különböző időpontokban legyen is szó, az azonosság mindig absztrakciót feltételez.

Az azonosság megállapítása a különbségtől való elvonatkoztatás útján érhető el. Valamely azonosság megállapításához a különbözőtől való elvonatkoztatásra több értelemben is szükség van.

a) Azonos tárgyak kiválasztásának csak tőlük különböző tárgyak létezésének elismerésével együtt van értelme. Ha nem léteznének olyan tárgyak, amelyek különböznek azoktól a tárgyaktól, amelyek valamilyen vonatkozásban azonosak, akkor az azonosság fogalmának nem lenne értelme. Például nem lenne értelme beszélni olyan tárgyakról, amelyek jól vezetik az elektromosságot, hogyha nem léteznének olyan tárgyak, amelyek nem jól vezetik az elektromosságot.

b) Különböző tárgyak azonossága, vagy fejlődésének különböző szakaszaiban egy tárgy azonossága mindig csak valamilyen vonatkozásban, valamely oldalról való azonosság. Az azonosságot kiemelve elvonatkoztatunk attól, hogy ezek a tárgyak más vonatkozásban nem azonosak. Azok a tárgyak, amelyek azonosak, mint elektromosságot jól vezető tárgyak, nem azonosak anyagukat, szilárdságukat stb. illetően.

c) El kell tekinteni továbbá az azonosságon belül meglevő különbségektől is. Maga az a tulajdonság, amelynek szempontjából azonosnak veszem a tárgyakat, különböző mértékben sajátja az azonos tárgyaknak. (A vas, a réz azonosak mint az elektromosságot jól vezető tárgyak, de különböző mértékben jól vezetők.) Továbbá az egyes tárgyakban meglevő viszonylagosan állandó tulajdonság, amelynek szempontjából azonosnak tekintettük a tárgyat, maga is — ha egy ideig elhanyagolható módon változóan is, de mégis — „minden időben különböző mértékben sajátja az adott tárgynak." (Galántainé, A formális logika azonosság törvényéről. Magy. Fil. Szemle. 1958. 3—4. sz. 332. o.)

A fenti fejtegetésből most bennünket elsősorban az a kérdés érdekel: vajon igaz-e az a megállapítás, hogy az azonosságot csak akkor lehet kimutatni, ha elvonatkoztatunk a különbözőségtől. Igaz, ha az elvont azonosság kimutatására törekszünk. Ha azonban a konkrét azonosságot tartjuk szem előtt, akkor a különbözőségtől való elvonatkoztatás nem előre-, hanem visszalépést jelent. A fentiekkel kapcsolatos többi kérdésre a későbbi fejezetekben térünk ki.

Hogyan megy végbe már most az azonosság különbözővé válása? Forduljunk ismét Hegelhez, aki először találta meg a probléma megoldásának kulcsát. „Ha azt kérdezik: hogyan jut az azonosság a különbséghez? ebben a kérdésben az az előföltevés rejlik, hogy az azonosság mint puszta, azaz mint elvont azonosság valami különvaló, s éppúgy a különbség is valami más, ugyancsak különvaló. Ez az előföltevés azonban lehetetlenné teszi a választ a fölvetett kérdésre, mert ha az azonosságot a különbségtől különbözőnek tekintjük, ezzel valójában csak a különbség van előttünk, s a továbbhaladást a különbséghez azért nem lehet kimutatni, mert az, amitől tovább akarunk haladni, annak számára, aki a továbbhaladás miként je után kérdez, nem is. létezik. Ez a kérdés tehát, közelebbről tekintve, mindenképpen gondolattalannak bizonyul; attól, aki fölveti, előbb azt kellene kérdezni, mint gondol azonosságon, s akkor kiderülne, hogy éppenséggel semmit sem gondol rajta s hogy az azonosság neki csupán üres név." (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 192. o.)

A metafizikus szemléletmód, mivel csupán tiszta azonosságot és tiszta különbözőséget ismer el, és összefüggésükből csak a szembenállást tudatosítja, ezért az egyiknek a másikká való átalakulását csak ugrásszerű változásként tudja elképzelni. Igy, például, a magnak növénnyé alakulásával kapcsolatban a következőket mondaná: a mag mag, a növény növény, a mag nem növény, a növény nem mag.

A dialektikus felfogás ezzel szemben azt állítja, hogy a mag növénnyé való átalakulásának folyamata a folytonosság és a megszakítottság egysége. A mag kezdettől fogva mag is, növény is. A fokozatos mennyiségi felhalmozódás szakaszában azonban magvolta áll előtérben. A fejlődésnek egy bizonyos pontján a mennyiség minőségbe csap át, vagyis felülkerekedik a növény.

A különbözővé válás folyamata másképpen szólva az azonosság megszüntetve-megőrzése. „A folytonos változás, vagyis az önmagával való elvont azonosság feloldódása megvan az úgynevezett szervetlen természetben is. Ennek történelme a geológia. A felületen mechanikai változások (kimosás, fagy), vegyiek (mállás), belül mechanikaiak (nyomás), hő (vulkanikus), vegyiek (víz, savak, kötőanyagok), nagyméretekben a talaj emelkedései, földrengések stb. A mai pala alapvetően különbözik az iszaptól, amelyből képződött, a kréta az össze nem függő mikroszkópikus kagylóktól, amelyekből összetevődik; még jobban különbözik eredeti anyagától a mészkő, hiszen egyesek szerint egészen szerves eredetű, a homokkő különbözik a laza tengeri homoktól, amely viszont szétmorzsolódott gránitból stb. keletkezett, hogy a szénről ne is beszéljünk." (Engels, A természet dialektikája. 225. o.)

2. Elvont és konkrét különbözőség

Arisztotelész a különbözőséget a következőképpen határozta meg: „Különbözőnek azt nevezzük, ami noha bizonyos tekintetben azonos, mégis más. Az azonossága azonban nem a számra nézve áll fenn, hanem a fajtára, fajra vagy hasonlóságra nézve. Továbbá különböző még az, ami egy más fajtá-

hoz tartozik, — ami ellentétes — és ami más lényegű." (Arisztotelész, Metafizika. 105—106. o.)

Első meglátásra úgy tűnik, mintha Arisztotelész a különbözőséget az azonossággal egységben fogta volna fel. Itt azonban csupán elvont egységről van szó. Azon ugyanis, hogy a különbözők „bizonyos tekintetben" azonosak, Arisztotelész azt értette, hogy közös nemhez, illetve fajhoz tartoznak. „A 'más' az azonossal van ellentétben, mivel minden tárgy minden más tárggyal összehasonlítva vagy azonos, vagy 'más'. Egyébként más a tárgy, ha sem az anyaga, sem a fogalma nem egy; ezért más vagy te és más a szomszédod . . . A más és az azonos tehát ily értelemben ellentétei egymásnak. A 'különbözőség' azonban megint mást jelent, mint egy dolog másvolta. Mert ami más, ahhoz viszonyítva, amivel szemben más, nem kell, hogy valami tulajdonsága alapján legyen más: hiszen minden, ami létezik, vagy más, vagy azonos. Ami azonban különböző, az valaminek az alapján különböző valamitől; tehát kell lenni valami azonosnak, amire vonatkoztatva beszélhetünk különbözőségről . . . A különböző dolgok ugyanis nyilván azonosak is, éspedig nemcsak 'más' voltuk szerint, hanem részint úgy, hogy a nemüket illetőleg 'mások', részint pedig úgy, hogy a kategória ugyanazon párhuzamos sorában foglalnak helyet, úgyhogy ugyanabba a nembe tartoznak, más szóval ugyanazon neműek." (Arisztotelész, Metafizika. 217—218. o.)

Igy, például, a hasznos és a káros azonosak abból a szempontból, hogy mindkettő tulajdonság. Ez azonban pusztán formális azonosság. Ezen túlmenően van még köztük egy mélyebb, dialektikus azonosság. Nevezetesen az, hogy ami hasznos, az káros is, és megfordítva, egy és ugyanazon vonatkozásban. A különbözőeknek ezt az azonosságát Arisztotelész már nem ismerte el. Ez ugyanis ellentmondott volna egész szemléletmódjának.

A metafizikus gondolkodás még tovább ment azon a téren, hogy a különbözőséget elvonatkoztassa az azonosságtól. Ismeretes az a leibnizi tétel, hogy az azonosság a megkülönböztethetetlenek azonossága. Ennek a tételnek az analógiájára azt mondhatnánk, hogy a metafizikus felfogás szerint a különbözőség az azonosíthatatlanok különbözősége. Ettől a szemléletmódtól még Kant sem tudott megszabadulni. Egy helyen a következőket írta: „Logikailag megkülönböztetni annak elismerését jelenti, hogy az *A* nem *B*." (Von den falschen Spitzfindigkeiten. 6. §.)

Az objektív különbözőségnek ezt a metafizikus felfogását éppúgy törvénybe foglalták, mint az objektív azonosságét. A különbözőség törvényének számos megfogalmazása közül álljon itt a következő: *minden dolog (jelenség, összefüggés stb.) különbözik minden más dologtól.*

A különbözőség törvénybe foglalására vonatkozóan Hegelnél a következőket találjuk: „A különbözőség, mint az azonosság, külön tételben talál kifejezést. Különben ez a két tétel közömbös, különbözőségben marad meg egymással szemben, úgyhogy mindegyik érvényes magában a másikra való tekintet nélkül.

Minden dolog különböző, vagy: *Nincs két olyan dolog, amely egyenlő volna egymással.* Ez a tétel csakugyan ellentétes az azonosság tételével, mert kimondja: *A* valami különböző, tehát *A* egyben nem-*A*; vagy *A* nem egyenlő más valamivel, így nem *A* általában, hanem egy meghatározott *A*. Az azonosság tételében *A* helyébe bármilyen más szubsztrátum léphet, de *A* mint egyenlőtlen már nem cserélhető fel bármilyen mással. A tétel szerint nem *magától,* hanem csupán *mástól* különbözik ugyan; de ez a különbözőség a saját

meghatározása. Mint magával azonos *A* meghatározatlan; de mint meghatározott ennek ellentéte; már nemcsak azonos magával, hanem van benne egy negativitás is, tehát különbözik is önmagától." (Hegel, A logika tudománya. II. rész. 34—35. o.)

Ha mármost összevetjük egymással az azonosság és a különbözőség metafizikus szempontból megfogalmazott törvényét, akkor megállapíthatjuk, hogy kölcsönösen levezethetők egymásból. Amikor ugyanis kijelentjük azt a tételt, hogy minden azonos önmagával és csakis önmagával, akkor ebből természetszerűleg adódik, hogy különbözik minden mástól. És megfordítva: ha minden dolog különbözik minden más dologtól, akkor csakis önmagával lehet azonos.

A tudományos megismerés, elsősorban a természettudományok fejlődése következtében csakhamar nyilvánvalóvá vált a különbözőség metafizikus felfogásának tarthatatlansága. Hegel ezzel kapcsolatban a következőket írta: „... ha a feladat egy különbség megállapítása, nem nagy éleselméjűséget tulajdonítunk annak, aki csak olyan tárgyakat különböztet meg egymástól, amelyek különbsége közvetlenül nyilvánvaló (mint pl. egy írótollat meg egy tevét); s másfelől azt fogjuk mondani, hogy az nem vitte sokra az összehasonlításban, aki csak egymáshoz közeleső dolgokat — egy bükkfát egy tölgyfával, egy imaházat egy templommal — tud összehasonlítani. A különbségnél tehát az azonosságot és az azonosságnál a különbözőséget kívánjuk. Mindamellett a tapasztalati tudományok területén igen gyakran megtörténik, hogy e két meghatározás egyike miatt megfeledkeznek a másikról: egyszer a tudományos érdeket abba helyezik, hogy a tényleges különbségeket visszavezessék azonosságra, máskor meg éppoly egyoldalúan abba, hogy új különbségeket fedezzenek fel ... éppen a filozófia, mégpedig legközelebbről a spekulatív logika mutatja ki a különbségtől elvonatkozó, puszta értelmi azonosság semmiségét, de azután persze éppúgy sürgeti azt is, hogy ne állapodjunk meg a puszta különbözőségnél, hanem ismerjük meg belső egységét mindannak, ami létezik." (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 194—195. o.)

A marxista filozófia is azon az álláspontón van, hogy az elvont különbözőségtől el kell jutnunk a konkrét különbözőségig. *A konkrét különbözőség a különbözőség és az azonosság egysége.* Aki a különbözőséget elvonatkoztatja az azonosságtól, az tagadja a különbözőség ellentmondásos természetét.

S végül vegyük szemügyre a különbözőség azonossá válását. Ennek a folyamatnak a megértését elősegíti, ha megkülönböztetjük egymástól a külső és a belső azonosulást. Külsőnek azt az azonosulást nevezzük, amikor két tárgy egymással azonossá válik. Ilyen folyamat megy végbe, például, akkor, amikor a szocializmus kialakulása során megszűnik a jogokkal rendelkezők és a jogfosztottak közötti ellentét, és megvalósul az emberek jogi egyenlősége.

Belsőnek azt az azonosulást nevezzük, amelynek során a tárgy önmagával válik azonossá. A belső azonosulás a metafizikus számára értelmetlenség, mivel az azonosságot változatlan összefüggésnek fogja fel. Mihelyt azonban az azonosságot folyamatnak tekintjük, úgy kiderül, hogy a belső azonosulás a differenciátlan azonosságtól a differenciált azonosság felé való mozgás. Ennek a megállapításnak a részletes kifejtésére a következő pontban kerül sor.

3. Az azonosság és a különbözőség egysége

Az előbbiekben külön-külön megvizsgáltuk az azonosságra, illetve a különbözőségre vonatkozó felfogásokat. Most kövessük nyomon, hogy a filo-

zófia története során milyen jellegzetes álláspontok alakultak ki az azonosság és a különbözőség viszonyát illetően.

Hérakleitosz filozófiájának középpontjában az a gondolat állt, hogy a dolgok folyton változnak. „Nem lehet ugyanabba a folyóba kétszer belépni." A mozgás, a változás, Hérakleitosz szerint, az azonosság különbözővé válásán és a különbözők azonosulásán keresztül megy végbe. Rámutatott arra, hogy a dolgok önmaguk másává lesznek. „A hideg melegszik, a meleg kihűl, a nedves megszárad, a száraz megnedvesedik."

Az ösztönös dialektika a filozófia fejlődése során elfajult és *relativizmusba* csapott át. A relativizmus minden tulajdonságot, összefüggést viszonylagosnak tart. A relativizmus nem ismeri el az állandóságot, az azonosságot. Már Hérakleitosz egyik tanítványa, Kratülosz a relativizmus irányába torzította el mestere felfogását. Azt állította, hogy egyszer sem lehet ugyanabba a folyóba lépni, mert amikor belépünk, már nem ugyanaz. Ez a felfogás az azonosság teljes tagadását jelentette. „Kratülosznál Hérakleitosz dialektikája *szofisztikává* fajult . . . mert azt mondja, hogy semmi sem igaz, semmiről sem lehet semmit sem mondani. Tagadó (és csakis tagadó) következtetés a dialektikából. Hérakleitosz princípiuma ennek éppen az ellenkezője: 'mindenben igaz', mindenben van (egy kis) igazság. Kratülosz minden kérdésre válaszul csak az 'ujját mozgatta', jelezve, hogy minden mozog, semmiről sem lehet semmit sem mondani." (Lenin, Filozófiai füzetek. 301. o.)

Arisztotelész a relativizmussal szembefordulva, a másik végletbe csapott át és formálisan elhatárolta egymástól az azonosságot és a különbözőséget. „Nem lehetséges, hogy az 'embernek lenni' ugyanazt jelentse, mint a 'nem-embernek lenni', ha az 'ember' szó nem csupán egy egységes tárgy határozmányát, hanem magát az egységes tárgyat jelenti. Mert mikor azt követeljük, hogy a szó jelentése határozott legyen, akkor nem azt értjük rajta, hogy egy meghatározott tárgy állítmánya legyen: hiszen így a 'művelt', a 'fehér' és az 'ember' egyetlen tárgyat jelentenének, s végül minden eggyé lenne, mert minden szó hasonló jelentésű volna. Eszerint a létezés és a nem-létezés legfeljebb a szavak hangzására nézve lehet azonos, úgy, mint ha azt, akit mi embernek mondunk, mások nem embernek mondanák. A szóban forgó kérdés azonban nem az, hogy vajon nevezhető-e ugyanaz a tárgy egyszerre embernek és nem-embernek, hanem, hogy lehet-e az a tárgy egyszerre mind a kettő. Ha pedig az 'ember' nem jelentene mást, mint a 'nem-ember', akkor nyilvánvaló, hogy a 'nem-embernek lenni' sem különböznék az 'embernek lenni'-től, s így 'embernek lenni' annyi volna, mint 'nem-embernek lenni': a kettő egy lenne . . . De épp arra mutatunk rá, hogy a kettő jelentése különböző." (Arisztotelész, Metafizika. 71—72. o.)

Az a formális szemléletmód, amely Arisztotelésznél még csak elemi formában van meg, a skolasztikus filozófiában uralkodóvá válik. Arisztotelésznél keveredik egymással az ösztönös dialektika és a formális gondolkodás. A skolasztikusok egyoldalúan az utóbbit helyezik előtérbe. Ezt a filozófiát az azonosság és a különbözőség merev szembeállítása jellemzi. Az azonosság és a különbözőség viszonyáról Aquinói Tamás a következőket írta: „Ott lehet azonosságot mondani, ahol nem találunk különbséget." (Idézi Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. I. 541. o.)

A metafizikus gondolkodás az azonosságot, illetve a különbözőséget mint kész adott összefüggést elemzi. Nem tekint sem hátra, sem előre. Vagyis nem vizsgálja sem létrejöttüket, sem azt, hogy mivé válnak a fejlődés folyamatában.

Amíg a tárgyakat önmagukban, nyugalmi állapotban vesszük szemügyre, addig csak az elvont azonosság felismeréséhez juthatunk el. Hegel azért volt képes dialektikus álláspontot elfoglalni ebben a kérdésben, mert az azonosság és a különbözőség viszonyát a kölcsönös összefüggés, a fejlődés szempontjából vizsgálta. De Hegel felfogása is korlátozott volt annyiban, hogy csak az azonosság és a különbözőség azonosságát hangsúlyozta, de nem fordított kellő figyelmet az azonosság és a különbözőség különbözőségére. Hegellel szemben Lenin az adott összefüggésnek éppen ezt az oldalát hangsúlyozta: „. . . a proletariátusnak külön kell választania, el kell határolnia a dolgozó parasztot a tulajdonos paraszttól, a munkálkodó parasztot a kupeckedő paraszttól, a két keze munkájából élő parasztot a spekuláns paraszttól. Ebben az elhatárolásban van a szocializmus *egész lényege.*" (Lenin művei. 30. köt. 99. o.)

A marxizmus klasszikusai, mint az előzőkben már más-más oldalról megközelítve rámutattunk, azon a véleményen voltak, hogy az azonosság és a különbözőség elválaszthatatlan egymástól. Engels ezt a tételt Schmidthez írt levelében humoros formában a következőképpen magyarázta meg: „. . . az azonosság és különbség elválaszthatatlanságára Önnek mint vőlegénynek szembeötlő példa áll rendelkezésére, önmagában és menyasszonyában. Egyáltalán nem lehet megállapítani, hogy a nemi szerelem a különbségben levő azonosság vagy pedig az azonosságban levő különbség felett érzett öröm-e. Vegye el a különbséget (itt a nemi különbséget) vagy az azonosságot (mindkettőjük emberi mivoltát), és mi marad? Emlékszem rá, hogy kezdetben mennyit kínlódtam éppen az azonosság és különbség ez elválaszthatatlansága miatt, bár egy lépést sem tehetünk anélkül, hogy bele ne botlanánk." (Marx—Engels, Válogatott levelek. 514. o.)

Az azonosság tehát az objektív valóságban elválaszthatatlanul össze van forrva a különbözőséggel. Ez azonban nem jelenti azt, hogy viszonyuk egyszer s mindenkorra adott, változatlan. Valamely jelenség fejlődése során hol az azonosság, hol a különbözőség kerül előtérbe.

A jelenségek keletkezésének fázisában éppen az azonosság a döntő momentum. De nem akármilyen azonosság, hanem az úgynevezett *differenciátlan azonosság*. Differenciátlannak azt az azonosságot nevezzük, amely a különbözőséget csak rejtett, kifejletlen formában hordja magában. Valamely növény magja, például, magában rejti az önmagától különbözővé válás lehetőségét. De ez a lehetőség csak fejlődésének későbbi szakaszában realizálódik. „A magábanvalóban Hegelnél a valamely dologban, folyamatban, fogalomban rejlő, ki nem fejlődött ellentétek eredendő azonossága van meg; a magánakvalóban bekövetkezik e rejtett elemek megkülönböztetése és elkülönülése, s megkezdődik egymással való küzdelmük." (Engels, Anti-Dühring. 60. o.)

Amikor valamely jelenség bejárta fejlődésének egész pályáját, akkor újból az azonosság kerül bénne előtérbe. Ez azonban már differenciált azonosság lesz, mivel az időközben kibontakozott, felszínre jutott különbözőséget tartalmazza. Előbbi példánkhoz visszatérve: a magból növény lesz, amely újabb magokat terem. Ezek a magok az eredetihez képest differenciáltaknak tekintendők, ugyanis magukban hordozzák azokat a módosulásokat, amelyek a növény fejlődése során a külső és a belső változások hatására bekövetkeztek.

Szükségesnek tartjuk azonban megjegyezni, hogy az objektív azonosságot sohasem tekintjük abszolút differenciátlannak. Ennek elismerése ugyanis — más köntösben — a különbözőségtől mentes, tiszta azonosság elismerését jelentené.

4. A vonatkozás problémája

Rátérünk most annak a kérdésnek a vizsgálatára, hogy az azonosság és a különbözőség egységének elve *csak más-más vonatkozásban érvényes-e, vagy ugyanabban a vonatkozásban is.*

Platón felfogása a következő volt: „. . . otthagyva ezeket (a mindenáron való ellentmondásokat), minthogy mindenki számára lehetségesek, — inkább arra legyünk képesek, hogy lépésről lépésre vizsgálva kövessük a fejtegetéseket, ha valaki azt, ami *különböző,* bizonyos szempontból *azonosnak* mondja, s viszont azt, ami azonos, különbözőnek: figyelemmel kísérve, hogy *milyen vonatkozásban* és *milyen szempontból* mondja az illető, hogy az állítások egyike alkalmazható. Ellenben *csak úgy vaktában* az azonost különbözőnek bemutatni, vagy a különbözőt azonosnak, s a nagyot kicsinek, a hasonlót különbözőnek, s abban gyönyörködni, hogy mindig ilyen ellentéteket mutatnak fel szavainkban — ez nem igazi vizsgálódás, hanem nyilván a Valósággal való első érintkezésnek koraszülött gyümölcse." (Platón, Összes művei. II. köt. 370—371. o.)

Platón ebben a megjegyzésében, véleményünk szerint, a következő álláspontot foglalta el. Csak a primitív gondolkodás számára tűnik úgy, hogy valami egyszerre önmaga is lehet és más is. Puszta játék a szavakkal, ha azt mondjuk, hogy valami rendelkezik egy tulajdonsággal és ugyanekkor nem rendelkezik. Gondolkodásunk akkor fogja fel helyesen az ellentmondásokat, ha ügyel annak kimutatására, hogy az egyik vonatkozásban a dolog rendelkezik valamilyen tulajdonsággal, a másik vonatkozásban pedig nem rendelkezik.

Arisztotelész még határozottabban képviselte ezt az álláspontot: „. . . ha az egymásnak ellentmondó állítások ugyanarról a tárgyról egyszerre igazak, akkor nyilvánvalóan minden mindegy. Így tehát egyugyanaz a tárgy hajó is, fa is, meg ember is, ha egyszer mindenről lehet valamit akár állítani, akár tagadni, ahogy éppen szükség van rá, amint ezt kénytelen-kelletlen tenniök is kell azoknak, akik Protagorász tanítását vallják. Mert ha valakinek úgy tetszik, hogy az ember nem hajó, akkor nyilvánvaló, hogy nem hajó. S másfelől mégis-csak az, ha egyszer az ellentét is igaz . . . Ilyen képtelenségekre jut az ember, ha csatlakozik azokhoz, akik az említett felfogást vallják, továbbá arra, hogy az embernek nem kell feltétlenül *vagy* állítania, *vagy* tagadnia valamit. Mert ha igaz, hogy valaki ember is meg nem-ember is, akkor nyilvánvalóan igaz az is, hogy az illető sem nem ‚emberi' sem nem 'nem-ember'." (Metafizika. 74—75. o.)

Arisztotelész tehát határozottan kimondta, hogy ugyanabban a vonatkozásban nem lehet valami azonos és különböző is. Ez a felfogás a logikában még napjainkban is uralkodó szerepet játszik. A marxizmus klasszikusai azonban szembefordultak ezzel az állásponttal.

Induljunk ki Engels fejtegetéseiből: „A növény, az állat, minden egyes sejt életének minden egyes pillanatában azonos önmagával és mégis különbözik önmagától: azáltal, hogy anyagokat vesz fel és választ ki, hogy lélegzik, hogy sejtek képződnek és halnak el benne, hogy körforgási folyamat megy végbe, egyszóval szakadatlan molekuláris változások összessége által, amelyekből az élet áll és melyeknek összesített eredményei szemmelláthatólag kitűnnek az élet szakaszaiban: embrionális élet, ifjúság, nemi érettség, szaporodási folyamat, öregség, halál. Minél jobban fejlődik a fiziológia, annál fontosabbak lesznek számára ezek a szakadatlan, végtelenül kis változások, annál fontosabb lesz tehát számára az azonosságon *belül* való különbözőség vizsgálata is,

és a régi, elvontan formális azonossági álláspont, hogy egy szerves lény önmagával egyszerűen azonosnak, állandónak tekinthető, elavul. Mégis az erre alapozott gondolkodásmód, kategóriáival együtt, továbbra is fennáll. Holott már a szervetlen természetben az azonosság mint ilyen valójában nem létezik. Minden test állandóan mechanikai, fizikai, vegyi hatásoknak van kitéve, amelyek folyton változtatják, azonosságát módosítják. Csak a matematikában — ebben az elvont tudományban, mely a gondolati dolgokkal foglalkozik, bármennyire a valóság visszatükröződései ezek —, van helyén az elvont azonosság és ennek a különbözőséggel való ellentéte, de itt is folytonosan feloldódik." (Engels, A természet dialektikája. 224—225. o.).

Mi az alapja annak a felfogásnak, amely csak különböző vonatkozásokban ismeri el az azonosság és a különbözőség fennállását? Az, hogy a jelenségeket vagy mint állandókat, nem változókat szemléli, vagy mozgásukat mechanikusan fogja fel. Ha a mozgást úgy tekintjük, hogy az adott tárgy ebben a pillanatban itt van és a másik pillanatban ott, akkor, természetesen, mondhatjuk azt, hogy az illető tárgy az adott pillanatban csakis azonos önmagával.

Lássunk csak egy ilyen véleményt: „... a ‚minden valami az, ami' kifejezésben a ‚valami' alatt érthetünk tárgyakat már absztraktan csak *A* minőségük szempontjából. De ebben az esetben sem minden *A* minőségről lehet állítani, hogy *A* tárgy est *A*. Ez csak olyan tárgyakra igaz, amelyekben ez az *A* minőség *megőrződik* valamilyen időszakaszban. De van olyan eset is, amikor a tárgy, amely rendelkezik *A* minőséggel, ugyanabban a pillanatban el is veszti azt. Ha pl. *A* ‚egy bizonyos helyen levés'-t jelent, akkor ellentétben a nem mozgó testtel — ahol lehet azt állítani, hogy mint az adott helyen levő test (mindaddig, amíg a test az adott helyen van) olyan test, amelyik ezen az adott helyen van —, a mozgó test minden pillanatban ezen az adott helyen van és nincs is ezen. Vagyis *A* is és nem-*A* is. Ezt számításba véve az azonosság ontológiai törvényét, a dolgok azonosságának törvényét végérvényesen a következőképpen lehet megfogalmazni: minden *A* dolog *mint A és amíg megmarad A-nak*, — *A*. E megszorítás nélkül a törvény nem lenne általános érvényű. Csak olyan területre lenne érvényes, ahol viszonylag változatlan minőségekkel rendelkező tárgyakkal van dolgunk. És a törvény univerzális értelmezése metafizikus tételhez vezetne. Az általunk adott megfogamzás ugyan korlátozza a törvény hatóterületét, de ugyanakkor ebben a formában a törvény univerzális törvény." (Galántainé, A formális logika azonosság törvényéről. Magyar Filozófiai Szemle. 1958. 3—4. sz 337—338. o.)

Úgy véljük, hogy a fenti fejtegetés lényege a következő megkötés bevezetése: amíg valamely dolog megmarad olyannak, amilyen önmaga, addig azonos önmagával. De a dialektika által felvetett probléma éppen abban van, hogy létezik-e olyan időszakasz, akárcsak egy pillanat is a változás folyamatában, amikor valamely dolog csak önmaga, de ugyanakkor más nem. Véleményünk szerint ilyen pillanat a valóságban nem létezik, azt csak absztrakció révén lehet előállítani, ha elvonatkoztatunk a valóság konkrétségétől. Ha valaki az azonosságot csak egy pillanatra is elvonatkoztatja a különbözőségtől, az *tagadja az azonosság ellentmondásos természetét.*

A változás dialektikus fogalma éppen azt jelenti, hogy valami egy időben önmaga is és más is. Ha elfogadnánk azt a nézetet, hogy létezik egy olyan pillanat, amikor a dolog csak önmaga, akkor ebből azt a következtetést kellene levonnunk, hogy van olyan állapot, amikor a dolog nem változik, hanem teljes nyugalomban van.

De vajon nincs-e a valóságban viszonylagos állandóság? Abban az értelemben, természetesen, van, hogy a dolgok egyes tulajdonságai viszonylag állandók a többihez képest. De ez nem jelenti azt, hogy a viszonylag állandó tulajdonságok ne változnának. Ha pedig ezek is változnak, akkor a dolognak nincsenek olyan tulajdonságai, amelyek ne lennének egyszerre önmaguk is és más is.

Hasonlítsuk össze végül egymással a különböző véleményeket. A metafizikus ezt mondja: amíg valamely dolog létezik, addig minden pillanatban önmaga és csakis önmaga. A „más"-ról csak akkor beszélhetünk, ha az illető dolog mint olyan megszűnik. — A relativista szerint valamely dolog minden pillanatban más, tehát sohasem azonos önmagával. — A formális felfogás a következő nézetet vallja: léteznie kell legalább egy olyan pillanatnak, amikor a dolog csak önmaga és nem más. — A dialektikus felfogást pedig így fogalmazhatjuk meg: *valamely dolog minden pillanatban önmaga is és más is.*

Ha valaki elismeri azt a marxista tételt, hogy minden jelenség (összefüggés stb.) azonosság és különbözőség ellentétének egysége, és ugyanakkor azon a véleményen van, hogy az ellentéteknek ez az egysége csak különböző vonatkozásban állhat fenn, akkor, a logika nyelvén szólva, a következő trilemma elé kerül:

1. vagy elveti az azonosság és a különbözőség egységének tételét a vonatkozást illetően, de akkor magyarázatot kell adnia arra, hogy a vonatkozás miért kivétel ez alól a törvényszerűség alól,
2. vagy egészen elveti az azonosság és a különbözőség egységének tételét, de akkor még nyilvánvalóbban szembekerül a dialektikával,
3. vagy elismeri, hogy az azonosság és a különbözőség ellentétének egysége nemcsak különböző, hanem ugyanazon vonatkozásban is fennáll.

Tekintve, hogy a fenti nézetek képviselői e három lehetőség egyikét sem akarják konzekvensen vállalni, eklektikus álláspontot képviselnek.

Az ugyanabban a vonatkozásban fennálló ellentmondások együttes létezését, természetesen, mindaddig nem lehet megérteni, amíg valaki az azonosságot elvontan, nem pedig konkréten fogja fel. Vegyünk egy példát. Ismeretes, hogy ha egy gyógyszerből mértéken felül veszünk be, akkor az méreggé válik. A konkrét azonosság ebben az esetben azt jelenti, hogy ugyanannak a gyógyszernek ugyanarra az emberre gyakorolt hatásáról van szó, ugyanakkor a gyógyszeradag különbözik.

A formális álláspont hívei itt azt az ellenvetést tehetik, hogy ha az adag különbözik, akkor már nem beszélhetünk teljes azonosságról. Mielőtt erre az ellenvetésre válaszolnánk, tegyünk fel egy kérdést: vajon a különböző vonatkozások teljesen különböznek-e egymástól. Ha például azt mondjuk, hogy aratáskor az eső káros a búzára, de hasznos a kukoricára, akkor vajon nem ugyanarról az esőről és az esőnek a növényekre gyakorolt hatásáról van-e szó? Itt természetesen a különbség a döntő. De ha a különbözőségnek nem kell teljesnek lennie ahhoz, hogy különböző vonatkozásokról beszélhessünk, akkor az azonosságnak miért kell teljesnek lennie?

Térjünk vissza a gyógyszerhez. Ahhoz tehát, hogy azonos vonatkozásról beszélhessünk, nem szükséges teljes azonosságot feltételeznünk (sőt, helytelen is lenne). Csupán azt kell kimutatnunk, hogy az adott esetben az azonosság dominál. Precízen szólva: az „ugyanabban a vonatkozásban" *az azonos vonatkozás és a nem-azonos vonatkozás egysége.*

A metafizikus felfogás szempontjából az ugyanabban a vonatkozásban fennálló ellentmondások elismerése zagyvasághoz vezet. Dühring például, a Tőkét bírálva, a következőket írta: „Természetes és érthető logika hiánya, amely jellemzi a dialektikusan-kusza egymásba fonódásokat és gondolat-arabeszkeket . . . már az eddig megjelent részre alkalmazni kell azt az elvet, hogy bizonyos tekintetben és általában egy ismert filozófiai előítélet szerint minden bármiben és bármi mindenben keresendő, s hogy e zagyva és zavaros felfogás szerint végül minden egyremegy . . . De az egészséges logika előreláthatólag mégis diadalmaskodni fog torzképe felett . . . Az előkelősködés és a dialektikus titok-lim-lom senkit, akiben van még egy kis egészséges ítélőképesség, nem fog arra bírni, hogy a gondolatok és stílus formátlanságaival . . . komolyabban foglalkozzék. A dialektikus badarságok utolsó maradványainak elhalásával az ámításnak ez az eszköze . . . el fogja veszíteni megtévesztő befolyását, és senki sem fogja többé hinni, hogy érdemes gyötrődnie azért, hogy ott akadjon valamely mély bölcsességre, ahol a zagyvaságok megtisztított magva, legjobb esetben közönséges elméletek, ha ugyan nem közhelyek vonásait mutatja . . . A (marxi) egymásbafonódásoknak a logos-tan szabályai szerint való visszaadása lehetetlen az egészséges logika prostituálása nélkül." (Idézi Engels, Anti-Dühring. 126—127. o.)

Hallgassuk csak meg, hogy mit válaszolt erre Engels: „Dühring úr legmeglepőbb közlése mindenesetre az, hogy a marxi álláspont számára' végül minden egyre megy', hogy tehát Marx szerint például kapitalisták és bérmunkások, feudális, kapitalista és szocialista termelési mód is ‚egyre megy'. Hogy ily szimpla ostobaság lehetőségét megmagyarázzuk, fel kell tételeznünk, hogy már maga ez a szó: dialektika, Dühring urat beszámíthatatlanná teszi, amely állapotban neki, egy bizonyos zagyva és zavaros felfogás következtében, végül ‚egyre megy', mit mond és mit cselekszik." (Id. mű 128. o.)

II. A formális logika azonosságfelfogása

Az eddigiekben az azonossággal és a különbözőséggel mint az objektív valóság kategóriáival foglalkoztunk. Most rátérünk annak vizsgálatára, hogyan tükröződnek ezek a kategóriák az emberi gondolkodásban. Ennek során összevetjük egymással a formális és a dialektikus álláspontot. Ebben a témakörben az egyértelműség követelményével, az azonosság törvényével, valamint az azonosítás és a megkülönböztetés műveletével fogunk foglalkozni.

1. Az egyértelműség követelménye

Arisztotelész a következőképpen fogalmazta meg az egyértelműség követelményét: „. . . ha egy szó nem egy meghatározott dolgot jelent, akkor nem jelent semmit. Ha pedig a szavak nem jelentenek semmit, akkor megsemmisülne az emberek egymással való beszélgetése, s igazság szerint az önmagunkkal való beszélgetés is: lehetetlen ugyanis gondolkozni, ha nem gondolunk valami határozott egyet, — ha pedig egyet gondolunk, akkor ennek az egy dolognak egy nevet is adunk." (Arisztotelész, Metafizika. 71. o.)

Az egyértelműség követelményén (principium convenientiae) a formális logikában azt értik, hogy gondolkodásunk során adott időben és adott vonat-

kozásban az adott gondolatot (fogalmat, ítéletet stb.) nem szabad egy másik gondolattal felcserélni.

Ennek a követelménynek a megsértése következik be, például, a *fogalom, zavar* esetén, amely abban áll, hogy az adott fogalom használatakor az illető nincsen tisztában a fogalom valódi tartalmával vagy szándékosan elferdíti azt. Vegyük sorra a fogalomzavar néhány jellegzetes megnyilvánulási formáját.

Az egyik közülük a *fogalom felcserélése*, azaz az adott fogalom különböző értelmű használata egy gondolatmenet során. Itt a gondolkodás tárgyai felcserélődnek: az ember, miután elkezdett gondolkodni egy tárgyról, önmaga számára észrevétlenül áttér egy másik tárgyra, a kettőt azonban ugyanannak tartja, bár a két fogalom nem egyezik meg önmagával, hanem egyazonosnak tartott, de különböző tárgyakra vonatkozik.

Gyakran előfordul a fogalom értelmének tudatos megváltoztatása. Egyes idealista biológusok, például, tagadják azt, hogy az élőlények változékonyságának törvényszerűségei vannak, és ezért a változékonyságot határozatlannak nevezik. Gyakran hivatkoznak Darwinra, aki állítólag szintén elismerte a „határozatlan változékonyság" létezését. Darwin azonban a „határozatlan változékonyság" kifejezésen olyan változékonyságot értett, amelynek törvényszerűségeit még nem tártuk fel. Az említett biológusok pedig e fogalom helyébe a határozatlan változékonyságnak azt a fogalmát állították, amelyen a törvényszerűségektől megfosztott változékonyságot értették.

A fogalomzavar másik megnyilvánulási formája *a fogalom érvényességi körének indokolatlan kiterjesztése* (illiciti processi). Ez a hiba különösen a következtetésekben szokott előfordulni, amikor megsértik azt a szabályt, hogy a szélső terminusoknak a zárótételben ugyanolyan vagy kisebb terjedelműeknek kell lenniök, mint az előzményben. Azt a terminust ugyanis, amely nem volt elosztva az előzményben, nem szabad elosztani a zárótételben sem. Vegyünk egy olyan következtetést, amelyben a zárótétel többet tartalmaz, mint az előzmények.

A tengertől távol eső vidékeknek szárazföldi éghajlatuk van.
Franciaország nem esik távol a tengertől.
Franciaországnak nincs szárazföldi éghajlata.

Ez a következtetés azt a terminust, amely nem szerepelt teljes terjedelmében az előzményben (szárazföldi éghajlatuk van), a zárótételben teljes terjedelemben veszi (nincs szárazföldi éghajlata).

Végül fogalomzavarhoz vezet a *fogalmak többértelműsége*. A fogalom többértelműségét a homonímia (különböző fogalmak azonos szóalakja), például nap, él, nő stb. teszi lehetővé. A hiba forrása itt az, hogy ugyanazon alakú szón ki-ki más fogalmat ért.

Ezzel a hibával találkozunk a kategorikus szillogizmusnál a terminusok megnégyszerezése (quaternio terminorum) esetében, amikor a megengedett három helyett az előzményekben burkolt formában négy terminus szerepel. Például:

Az anyag örök.
A vas anyag.
A vas örök.

Ebben a kategorikus szillogizmusban az „anyag" terminus kettős értelemben szerepel. A felső tételben mint filozófiai fogalom, az alsó tételben mint fizikai tárgy.

Vegyünk még egy példát. Marx azt írta, hogy a XVII. és a XVII. század metafizikájának fő ellenségei a francia materialisták voltak. A „metafizika" kifejezést a filozófia történetében két különböző értelemben használták. Egyrészt metafizikának nevezték az úgynevezett túlvilági lényekről (istenről, lélekről stb.) alkotott idealista kitalálásokat. Másrészt metafizikának nevezik az olyan gondolkodásmódot, amelynek az a hamis felfogás az alapja, hogy a valóság dolgai és jelenségei változatlanok, ellentmondásmentesek stb. Vagyis az utóbbi értelemben a metafizika a dialektika ellentéte.

Helytelen lenne már most Marx kijelentéséből arra következtetni, hogy a francia materializmus dialektikus volt. Az adott összefüggésben ugyanis Marx a „metafizika" kifejezést az első értelemben használta.

De nemcsak a fogalmakkal kapcsolatban szokták megsérteni az egyértelműség követelményét, hanem az *ítéletekkel* kapcsolatosan is.

Az ítéletek többértelműségének egyik forrása a *hibás mondatszerkesztés*. Például Hérakleitosz töredékeiben a következő mondat szerepel: *κακοι μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοι καὶ ὦτα βαρβάρους ψυκὰς ἐκόντων.*

Ez a mondat kétértelmű. Először is úgy lehet érteni, hogy a szemek és a fülek (azaz az érzékek) rossz tanúk az emberek számára, *minthogy* az embereknek durva lelkük van. Az ilyen értelmezésnek a lehetősége azon alapszik, hogy az alárendelt mondatot a fenti módon is lehet fordítani: *minthogy* az embereknek durva lelkük van.

Másodszor úgy is lehet érteni a szóban forgó mondatot, hogy bár a szemek és a fülek (az érzékek) alkalmasak arra, hogy az igazságot tükrözzék, de az olyan emberek, akiknek durva lelkük van, a külső érzékek tanúságát hamisan magyarázzák. Ez az értelmezés azon alapszik, hogy az alárendelt mondatot így is lehet fordítani: *ha* az embereknek durva lelkük van.

Ez a kétértelműség lehetőséget nyújtott Hérakleitosz nézeteinek egymással ellentétes értelmezéséhez. Az egyik magyarázat szerint Hérakleitosz az érzékelés tanúbizonyságát hamisnak tekintette. A másik magyarázat szerint viszont Hérakleitosz nem az érzékelést mint olyant vélte hamisnak, hanem az olyan emberek érzékeinek megbízhatóságát, akiknek durva lelkük van.

Az egyértelműség követelményének megsértését eredményezi a *tétel felcserélése* (ignoratio elenchi), amikor az eredeti tétel helyébe másik tételt csempésznek és ezt bizonyítják, illetve cáfolják. Az anarchisták például Marxnak azt a tételét, hogy az emberek tudatát és ideológiáját a gazdasági helyzetük határozza meg, azzal a tétellel cserélték fel, hogy Marx szerint az evés határozza meg az ideológiát, s ez utóbbi tétel cáfolásával igyekeztek kimutatni a valódi marxi tétel állítólagosan hamis voltát.

A tétel felcserélését sokszor nehéz felismerni, mivel az eredeti tétel helyére becsempészett tétel rejtve szerepel. Mark Twain „Huckleberry Finn" c. regényében található a következő részlet: „Azt mondják, hogy a méhek sohasem csípik meg a bolondokat — szólt Jim. — Én azonban ezt kötve hiszem. Ugyanis sokszor volt már méhekkel dolgom. Engem azonban még egyszer sem csíptek meg, annak ellenére, hogy nem tartom bolondnak magamat." Jim az eredeti tétel helyett (a méhek sohasem csípik meg a bolondokat) azt a másik, ki nem mondott tételt igyekezett cáfolni, hogy: aki nem bolond, azt megcsípik a méhek.

A fentiekből világos, hogy az egyértelműség a gondolkodás helyességének fontos követelménye: megóv bennünket attól a hibától, hogy a látszólagos azonosságot reálisnak tekintsük.

2. *Az azonosság törvénye*

Az egyértelműség követelményének elméleti megalapozása céljából a skolasztikusok megfogalmazták a formális logika azonosságtörvényét. Ez, leginkább elterjedt formájában, így hangzik: *minden fogalom azonos önmagával.* Szimbólikusan kifejezve: *A* est *A*.

Helytelen lenne azonban azt gondolni, hogy ettől kezdve az azonosság logikai törvényét határozottan megkülönböztették az azonosság ontológiai törvényétől. Fogarasi helyesen mutatott rá arra, hogy: „... az *A est A* formula nem tesz különbséget *A* mint a *tárgyi*, objektív valóság és *A* mint a *gondolkodás* része, eleme, alakulata között. Ebből azt lehet következtetni, hogy a logika az azonossági elv érvényességét mind a valóságra, mind a gondolkodásra vonatkoztatja. Például Leibniz formulázásának értelme egyrészt az, hogy minden dolog a *valóságban* azonos önmagával, másrészt az, hogy minden dolog csak mint önmagával azonos dolog *gondolható.*" (Logika. 4. kiad. 52. o.)

Még Wolffnál és követőinél is ez a differenciátlan felfogás uralkodott. Csak Daries (Vernunftkunst. 1737.) és Reimarus (Vernunftlehre. 1756.) különítik el határozottan az azonosság logikai törvényét, és állítják, az ellentmondás törvényével együtt, a logika élére.

Hegel felismerte, hogy az azonosság hagyományos felfogása korlátozott, egyoldalú. Az, amit a filozófia története során addig azonosságon értettek, csupán az elvont azonosságra vonatkozott. Hegel azt a követelményt állította fel, hogy az azonosságot egybe kell kapcsolni a különbözőséggel, az elvont azonosságtól el kell jutni a konkrét azonossághoz.

Ugyanaz a dialektikus szemléletmód, amelyet az objektív azonosság kategóriájával kapcsolatban alkalmazott, tükröződött az azonosság törvényére vonatkozó felfogásában. Álláspontját legvilágosabban a következő megjegyzés fejezi ki: „Ebben a megjegyzésben közelebbről tekintem majd az azonosságot mint *az azonosság tételét*, amelyet mint az *első gondolkodási törvényt* szoktak idézni.

Ez a tétel a maga pozitív kifejezésében $A = A$ mindenekelőtt nem egyéb, mint az üres *tautológia* kifejezése. Helyesen jegyezték meg tehát, hogy ez a gondolkodási törvény *tartalom nélkül* való és nem vezet tovább. Ilyképpen az üres azonosságban rekednek meg azok, akik ezt mint olyant valami igaznak veszik s mindig azt szokták hangoztatni, hogy az azonosság nem a különbözőség, hanem az azonosság és a különbözőség különböznek egymástól. Nem látják, hogy már ebben maguk is azt mondják, *hogy az azonosság különböző valami ;* mert hiszen azt mondják, hogy az *azonosság különbözik* a különbözőségtől; mivel egyúttal el kell ismerni, hogy ez az azonosság természete, azért benne rejlik az, hogy az azonosság nem külsőlegesen, hanem magánvalósága szerint, természetében az, hogy különböző. — Továbbá azonban, mivel ragaszkodnak ehhez a mozdulatlan azonossághoz, amelynek a különbözőség az ellentéte, azért nem látják, hogy ezzel azt egyoldalú meghatározottsággá teszik, amely mint ilyen, nem igazság. Elismerik, hogy az azonosság tétele csupán egyoldalú meghatározottságot fejez ki, hogy csak a *formális igazságot* tartalmazza, egy *elvont, nem teljes* igazságot." (Hegel, A logika tudománya. II. rész. 25—26. o.)

Más helyütt pedig, egybevetve az azonosságot az ellentmondással, a következőket írta: „... egyik legnagyobb előítélete az eddigi logikának és a

közönséges elképzelésnek, mintha az ellentmondás nem volna olyan lényeges és immanens meghatározás, mint az azonosság; sőt ha szó lehetne rangsorról és a két meghatározást szét lehetne választani, akkor az ellentmondást a mélyebbnek és lényegesebbnek kellene tekinteni. Mert az azonosság vele szemben csak az egyszerű közvetlennek, a holt létnek meghatározása; az ellentmondás azonban minden mozgás és elevenség gyökere; valami csak azért mozog, csak azért törekszik és tevékenykedik, mert ellentmondást rejt magában." (Hegel, A logika tudománya. II. rész. 51. o.)

Hegel helyesen tapintott rá arra, hogy az azonosság formális logikai törvényének legfőbb hibája *tautologikus* jellegében van. Ha e szerint a törvény szerint kellene gondolkodnunk, akkor csak olyan banalitásokat mondhatnánk, amilyeneket Leibniz hozott fel például erre a törvényre: amit írtam írtam, az egyenlő szárú derékszög derékszög.

Ennél kisebb jelentőségű, de szintén hibás az a felfogás, hogy az azonosság törvénye csak a fogalmakra vonatkozik. Azoknak a formális logikai munkáknak a szerzői, akik az azonosság törvényének ezt a megfogalmazását használják, úgy látszik, teljesen feleslegesnek tartják ennek a kijelentésnek a bizonyítását. Persze, nem véletlen, hogy kitérnek a bizonyítás elől. Ha ugyanis ezeket a műveket összefüggésükben tanulmányozzuk, akkor megint csak kiderül a formális logika következetlensége.

Vegyük például a tétel felcserélésének a bizonyítás során előforduló hibáját. Ezzel kapcsolatban meg szokták jegyezni, hogy ez a hiba az azonosság törvényének a megsértése. De ha ez így van, akkor hogyan tartható fenn az a kijelentés, hogy az azonosság törvénye csak a fogalmakra vonatkozik?

Vizsgáljuk meg végül az azonosság törvényével kapcsolatban is a vonatkozás problémáját. Fogarasi erről a kérdésről a következőket írta: „... az azonosság elve absztrakt formájában is értelmes, mint a logikus gondolkodás egyik szükséges elemét, mozzanatát kifejező tétel. Helytelen alkalmazása: ‚*A* minden vonatkozásban *A*'. S a hagyományos logika formulázása *(A est A) lehetővé* teszi vagy egyenesen támogatja a helytelen alkalmazását. De helyesen alkalmazva ezt a tétel így fogalmazandó meg: valamely *A* (tárgy, dolog) bizonyos *adott* vonatkozásban önmagával azonos. Ezért valamely fogalom értelme *meghatározott* vonatkozásban veendő és nem változtatható meg, ti. megfelelő tárgyi változás nélkül." (Fogarasi, Logika. 4. kiad. 60—61. o.)

Az a metafizikus tétel, amelyet Fogarasi bírál, kifejtett formában a következőképpen hangzik: *A* minden vonatkozásban *A*, és csak *A*. Fogarasi úgy vélte, hogy a „minden"-nek az „adott"-ra való korlátozása helyes állásponthoz vezet. Megítélésünk szerint azonban Fogarasinak ez a felfogása kettős hibát tartalmaz.

a) Fogarasi azt állította, hogy létezik olyan vonatkozás, amelyben az *A* — *A* és csak *A*. De hiszen ez annak elismerését jelentette, hogy ha szűk körre korlátozva ugyan, de, mégis létezik *tiszta azonosság*. Méghozzá, mint a fenti szövegből kiderül, ilyen azonosság nemcsak a tudatban létezik, mint szubjektív absztrakció eredménye, hanem az objektív valóságban is. Ezt a nézetet már az első fejezetben megbíráltuk, ahol kimutattuk, hogy minden azonosság azonosság és különbözőség egysége. Felesleges ismétlések elkerülése végett utalunk az ott kifejtettekre.

b) A másik hiba az „adott vonatkozás" koncepciója. Ez a koncepció annak az eljárásnak a helyeslését jelenti, amely *egy vonatkozást kiragad a többi közül*. A kérdés mármost az: hogyan lehet ezt a felfogást összeegyeztetni

a dialektikának azzal az elvével, amely szerint a jelenségeket nem szabad kiragadni összefüggéseikből, mert ezáltal torzképet rajzolunk a valóságról. Vajon szabad-e figyelmen kívül hagyni Lenin útmutatását: „... mindennek mindennel való egyetemes, mindenoldalú, ***eleven*** összefüggése és ennek az összefüggésnek tükröződése ... az emberi fogalmakban, amelyeknek szintén csiszoltaknak, kerekdedeknek, rugalmasaknak, mozgékonyaknak, relatívaknak, kölcsönösen összefüggőknek, az ellentétekben egységeseknek kell lenniök, hogy átfogják a világot." (Lenin, Filozófiai füzetek. 123. o.)

Az egyetemes összefüggés elvéből kiindulva, a dialektikus gondolkodás a jelenségeket a maguk *teljességében* (totalitásában) vizsgálja. Nem elégszik meg azzal, hogy kiemelje és megvilágítsa a vizsgált tárgyak egyes oldalait, hanem mindenoldalú megismerésre törekszik, a valóság teljes gazdagságának feltárására irányul. „A valóság mozzanatainak egész összességükben való kibontakozása NB = a dialektikus megismerés lényege." (Lenin, Filozófiai füzetek. 134. o.)

A formális gondolkodás révén csak egyoldalú képet kaphatunk a valóságról. A dialektikus gondolkodás ezzel szemben lehetővé teszi az összkép kialakítását. „Ahhoz, hogy valóban ismerjük a tárgyat, először is meg kell ragadni, tanulmányozni kell minden oldalát, minden kapcsolatát és ‚közvetítését'. Sohasem fogjuk ezt teljesen elérni, de a sokoldalúság követelménye megóv bennünket a hibáktól és a megmerevedéstől." (Lenin Művei. 32. köt. 87. o.) Tehát ahelyett, hogy vizsgálódásainkat leszűkítenénk az adott vonatkozásra, arra kell törekednünk, hogy minél több vonatkozásra terjesszük ki.

Összegezzük ezek után a vonatkozással kapcsolatos felfogásokat:

Metafizikus gondolkodás: A minden vonatkozásban A, és csak A.

Formális gondolkodás: A adott vonatkozásban A, és csak A.

Dialektikus gondolkodás: A minden vonatkozásban A és nem — A.

Mint ebből az összevetésből kiderül, az azonosság törvényének lényege nem változik meg attól, hogy metafizikusan vagy formálisan értelmezik. Mindkét gondolkodásmóddal összeegyeztethető. A dialektikus gondolkodás követelményeit azonban már nem elégíti ki.

Vajon az következik-e az elmondottakból, hogy teljesen vessük-e el az azonosság törvényét? Korántsem, csak korlátozzuk az érvényességi körét. Ha abból indulunk ki, hogy valamely tárgy tanulmányozása során eltekintünk a különbségektől, akkor jogosult az a követelmény, hogy mindaddig, amíg a tárgy lényege gyökeresen nem változik meg, addig az adott tárgyat, illetve róla alkotott fogalmainkat önmagukkal azonosnak tekintsük. Tanulmányozzuk, mondjuk Arany János írói működését. Világos, hogy, például, a „Nemzetőr dal" és az „Epilógus" c. verse Arany világnézeti fejlődésének különböző korszakaiban íródott. És mégis ugyanarról az Aranyról van szó. Ebben az esetben gondolkodásunk tárgyának azonossága abban áll, hogy egy és ugyanazon tárgynak a változásait vizsgáljuk, éppen azt tartjuk szem előtt, ami változik.

A köznapi gondolkodás számára elegendő, ha valamely tárgy vizsgálata során csak az azonosságot emeljük ki. Erre utal Engelsnek az a megállapítása, hogy az elvont azonosság megfelel „házi használatra", a „tudományos kiskereskedelem" számára. Az azonosság tételének ebben a körben való fenntartása tehát indokolt. A korszerű tudományos gondolkodásban azonban az azonosság és a különbözőség egységének elvét kell alkalmazni.

3. *Az azonosság törvényének objektív alapja*

A szóban forgó probléma az ókori filozófiában úgy vetődött fel, mint a lét és a tudat azonossága. Parmenidész szerint azt kell mondani és gondolni, hogy ami van, az van. Ez a felfogás első jelentkezési formája a formális nézőpontnak, amely szembefordul azzal a hérakleitoszi nézettel, hogy ami van, az ugyanakkor nincs is.

Arisztotelész ugyancsak szembeszállt a hérakleitoszi felfogással: „Téves, ha a létezőről azt mondjuk, hogy nem létezik és a nemlétezőről, hogy létezik. Igaz viszont, ha a létezőt létezőnek és a nemlétezőt nemlétezőnek mondjuk. Ennélfogva, aki valamiről azt mondja, hogy ‚létezik' vagy 'nem létezik', az vagy igazat mond, vagy téved. De sem arról, ami létezik, sem arról, ami nem létezik, nem lehet azt állítani, hogy 'létezik vagy nem létezik'." (Arisztotelész, Metafizika. 86. o.)

Míg az ókori filozófusok még csak differenciátlan egységként kezelték az objektív és a szubjektív azonosságot, addig a skolasztikusok, akik először fogalmazták meg az azonosság törvényét, már különbséget tettek közöttük. E kettőt azonban nem választották el mereven egymástól. A skolasztikus logikában uralkodó felfogás szerint, mivel magától értetődő, hogy fogalmaink azonosak önmagukkal, nem vitás a dolgok önmagukkal való azonossága. Ezt a felfogást tehát a gondolati és a reális azonosság összhangjának — természetesen idealista alapokon nyugvó — feltételezése jellemezte.

A természettudományok fejlődése azonban megrendítette az összhangba vetett bizalmat. A kutatások eredményeképpen kiderült, hogy legalábbis nem minden jelenségnél lehet kimutatni a tiszta azonosságot, hogy a dolgok változnak, s eközben önmaguktól különbözőkké válnak. Ebben a helyzetben, alapjában véve, két lehetőség között lehetett választani. Vagy a tényeknek megfelelően módosítják az azonosság törvényét, vagy e törvényt függetlenítik a valóságtól.

Kant és követői az utóbbi megoldást választották. Arra az álláspontra helyezkedtek, hogy hiábavaló kísérlet lenne a logikai azonosságot összhangba hozni a dolgok azonosságával, mivel a „magánvaló" megismerhetetlen. Az azonosság törvényét tehát úgy lehet tekinteni, mint pusztán a gondolatok önmagukkal való azonosságát kifejező összefüggést.

A kantiánusokkal ellentétben Hegel az elsőként említett megoldás útjára lépett. Visszatért ahhoz a felfogáshoz, hogy a logikai azonosság megfelel a reális azonosságnak. Ez a visszatérés azonban nem puszta felújítása volt a régi álláspontnak. Magasabb fokra való emelkedést jelentett, mivel a formális elképzeléssel szemben mind az objektív, mind a szubjektív azonosságot dialektikusan fogta fel. Engels ezzel kapcsolatban a következőket írta: „Az a tény, hogy szubjektív gondolkodásunk és az objektív világ egyazon törvényeknek van alávetve, tehát a kettő végeredményeiben sem mondhat ellent egymásnak, hanem szükségképpen egybevág, teljességgel uralkodik egész elméleti gondolkodásunkon. Ez a tény elméleti gondolkodásunk öntudatlan és elengedhetetlen előfeltétele. A XVIII. század materializmusa lényegében metafizikai jellege következtében csak *tartalmilag* vizsgálta ezt az előfeltételt . . . . Csak a modern idealisztikus, de ugyanakkor dialektikus filozófia, nevezetesen Hegel vizsgálta meg ezt az előfeltételt *formájában* is. Tagadhatatlan, hogy ez a filozófia, annak ellenére, hogy számtalan önkényes konstrukcióval és fantasztikummal találkozunk benne, annak ellenére, hogy eredményének, a gondol-

kodás és lét egységének fejtetőre állított formát ad — az esetek nagy tömegén és a legkülönbözőbb területeken bizonyította be a gondolkodási folyamatoknak a természeti és történelmi folyamatokkal való megegyezését és viszont, és egyazon törvényeknek mindezekre a folyamatokra vonatkozó érvényességét." (Engels, Anti-Dühring. 385—386. o.)

A marxizmus klasszikusainak nem állt módjukban, hogy részletesen foglalkozzanak az azonosság törvényével. Összfelfogásukat elemezve azonban útmutatást kapunk e probléma vizsgálatához. Kiindulópontul a következő megállapításokat vehetjük:

1. *A gondolkodás törvényei megfelelnek az anyagi valóság törvényeinek.* Lenin ezzel kapcsolatban a következőket írta: „A logika törvényei csak az objektívnek a tükröződései az ember szubjektív tudatában." (Filozófiai füzetek. 159. o.) És másutt: „A világ az anyag törvényszerű mozgása, és megismerésünk, mivel a természet legmagasabb rendű terméke, csak arra képes, hogy *visszatükrözze* ezt a törvényszerűséget." (Lenin Művei. 14. köt. 170. o.)

2. Az előző fejezetben kimutattuk, hogy a marxizmus klasszikusainak véleménye szerint *az objektív azonosság az azonosság és a különbözőség egysége.* Miként Engels megállapította: „. . . az igazi konkrét azonosság magában foglalja a különbözőséget . . . " (A természet dialektikája. 225. o.)

E két premisszából szükségszerűen adódik az a konklúzió, hogy a gondolati azonosság szintén nem lehet más, mint az azonosság és a különbözőség egysége.

Egyes marxista logikusok, ahelyett hogy a valóság törvényeiből igyekeznének levezetni a gondolkodás törvényeit, fordított utat választanak. Az azonosság törvényét veszik kiindulópontul, és arra törekszenek, hogy objektív alapot keressenek hozzá. Válaszoljunk először arra a kérdésre, hogy miért éppen ezt az utat választják. Azért, mert ha a valóság dialektikus törvényeiből indulnának ki, akkor nyomban kiderülne, hogy az azonosság formális logikai törvénye nem felel meg ezeknek. Az említett logikusok azonban szeretnék megmenteni ezt a törvényt. Lássuk most már, hogy milyen sikerrel jár ez az igyekezetük.

Az elterjedt megfogalmazás szerint az azonosság törvényének objektív alapja a jelenségek *viszonylagos állandósága.* De mit értsünk ezen a viszonylagos állandóságon? Lássunk egy idevonatkozó véleményt: „Az állandóság — tanítja a dialektika — sohasem abszolút. A tárgyak és a jelenségek állandó változásban, fejlődésben vannak. Ez azt jelenti, hogy bizonyos tulajdonságaik megváltoznak, míg más tulajdonságaik megmaradnak. Mivel a tárgynak mindig csak bizonyos tulajdonságai változnak meg, bizonyos kapcsolatokra reagál másképp, ezért más kapcsolatait meghatározott ideig megőrzi. Ily módon beszélhetünk a tárgy állandóságáról, de csak viszonylagos állandóságáról, vagyis állandóságáról valamely jegye szempontjából. A tárgy meghatározott időpontig viszonylagosan állandó marad, ha ebben az időegységben valamely, vagy néhány jegyét, tulajdonságát megőrzi. A viszonylagos állandóság: időbeli, viszonylagos, részleges azonosság, vagy másként kifejezve: a tárgy önmagával való viszonylagos azonossága fejlődésének különböző szakaszaiban." (Galántainé, id. cikk. 330—331. o.)

E szerint a vélemény szerint tehát a viszonylagos állandóság azt jelenti, hogy: *a)* a változó tárgy egyes tulajdonságai változatlanok, *b)* a változó tárgy meghatározott időpontban változatlan. Vagyis, amikor valamilyen tárgy, tulajdonság stb. állandó, ugyanakkor nem változó, és megfordítva.

Véleményünk szerint azonban a dialektikus felfogás nem annak elismerésében áll, hogy nemcsak állandóság van, hanem változás is, hanem annak megértésében, hogy minden tárgy, tulajdonság stb. ugyanabban a vonatkozásban állandó és változó is. Mit értünk akkor viszonylagos állandóságon?

Közismert a marxizmus klasszikusainak az a nézete, hogy a változás abszolút, az állandóság pedig relatív. Ez azt jelenti, hogy a jelenségekben általában a változás van előtérben, az állandóság ennek alárendelt szerepet játszik. Ez azonban nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy bizonyos konkrét körülmények között az állandóság legyen az uralkodó tényező. Földünk átmérőjének nagyságát illetően például az állandóság a jellemző, bár ez is folytonos változásban van. A viszonylagos állandóság tehát azt jelenti, hogy bizonyos konkrét körülmények között az állandóság előtérbe kerül a változással szemben, anélkül azonban, hogy ez utóbbi megszűnnék.

De ha ezt jelenti a viszonylagos állandóság, akkor megrendült az azonosság formális logikai törvényének vélt objektív alapja. Ha a valóságban nincs tiszta, változásmentes állandóság, akkor a valóságot visszatükröző gondolkodásunkban sem szabad tiszta, különbözőségmentes azonosságnak lennie. A logikában is el kell tehát ismerni az azonosság és a különbözőség dialektikus egységének az elvét, amely az állandóság és a változás objektív dialektikáján alapszik.

4. Azonosítás és megkülönböztetés

Közismert tény, hogy az állatok, különösen a magasabb rendű állatok képesek arra, hogy különbséget tegyenek az egyes tárgyak, jelenségek között. A kutyák, pl. elsősorban a szaglószervük segítségével, pontosan megkülönböztetik az egyes embereket egymástól. Amikor pedig a gazdájukat felismerik, akkor ösztönös azonosítást végeznek. Joggal feltételezhetjük tehát, hogy az ún. primitív ember is rendelkezett ezzel a képességgel. Ennek az azonosítási és megkülönböztetési képességnek a jellege, mérve, természetesen, tág határok között mozog. Most azonban csak annak kimutatására törekszünk, hogy ilyen képesség már az ősember tudatában is fellelhető.

Ez a tudati tevékenység azonban elsősorban még a közvetlen szemlélet talaján áll. A még ma is ősközösségben élő népek tudatát elemezve megállapíthatjuk, hogy náluk a tárgyak közötti azonosság, illetve különbözőség felismerése a felszínen mozgó, tapasztalati jellegű.

Ugyanakkor nem állíthatjuk azt, hogy a gondolkodáson alapuló azonosításnak és megkülönböztetésnek ne lenne nyoma az ezen a kultúrfokon élő népek tudatában. Az embert, a többi között, az emeli az állatok fölé, hogy a beszéd képességével rendelkezik. Márpedig minden nyelvi forma — a többi között — megkülönböztetést fejez ki. Az a szó például, hogy „fa", a szóban forgó tárgyat megkülönbözteti a többi tárgyaktól. Ez a megkülönböztetés azonban már nem tapasztalati, hanem gondolati jellegű. A szavak ugyanis valami többé-kevésbé elvontat és általánost fejeznek ki.

Hogyan jelentkezik mármost a primitív ember tudatában az azonosság és a különbözőség viszonya? Az emberi megismerés kezdeti szakaszára az ösztönös dialektika a jellemző. Ez a gondolkodási mód az azonosságot és a különbözőséget egyazon összefüggés egymástól elválaszthatatlan oldalainak tekinti. Ebben a felfogásban sejtésszerűen jelentkezik az a felismerés, amely tudományos megalapozásra csak a modern dialektikában talál.

Az ösztönös dialektika tükröződik a köznapi gondolkodásban is. Amikor például azt mondjuk, hogy a kés éle kicsorbult, akkor ezen azt értjük, hogy a kés nem szűnik meg kés lenni, de már nem ugyanaz, ami eredetileg volt.

Az azonosítás az a művelet, amellyel a különbözőségben meglevő azonosságot emeljük ki. Tegyük fel például, hogy a téglalap tulajdonságaival akarunk megismerkedni. E célból összehasonlítjuk a téglalapot a négyzettel, és megállapítjuk közös vonásaikat. Azt találjuk, hogy mindkét síkidomban a szemközti oldalak párhuzamosak. Ismeretes, hogy a négyzet átlói felezik egymást. Ezek után nem nehéz kimutatni — éppen az előbbi közös tulajdonság alapján —, hogy a téglalap átlói is felezik egymást.

A formális azonosítás abban nyilvánul meg, hogy csak a megegyező vonásokat emeli ki, eltekint a különbségektől. A formális azonosítás figyelmen kívül hagyja, hogy minden tárgy nemcsak megegyezik más tárgyakkal, hanem ugyanakkor különbözik is tőlük. Ezt a szemléletmódot már Hegel megbírálta. „Amennyiben egyébként az összehasonlításnál meglevő különbségeknek azonosságra való visszavezetéséről van szó, a matematikát kell tekinteni annak a tudománynak, amely a legtökéletesebben éri el ezt a célt, mégpedig azért, mert a mennyiségi különbség csak az egészen külsőleges különbség. Így pl. a geometriában egy háromszöget és egy négyszöget, amelyek minőségileg különbözők, e minőségi különbségtől elvonatkoztatva, nagyságuk tekintetében egyenlősítünk egymással . . . a matematikát ezért az előnyért sem a tapasztalati tudományoknak, sem a filozófiának nem kell irigyelniök . . . " (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 194. o.)

A formális azonosítás gyakran politikai hibákhoz vezet. A mensevikek, például, csak az azonosságot vették figyelembe az 1789-es francia és az 1905-ös orosz forradalom között, nevezetesen, hogy mindkét forradalom polgári forradalom. Azon az alapon, hogy az 1905-ös forradalom, a megoldásra váró feladatokat tekintve, egyazon típusú volt a francia forradalommal, arra következtettek, hogy e forradalom vezető erejének a burzsoáziának kell lennie. Lenin feltárta, hogy a mensevikek nem vették számításba a döntő különbséget. A francia forradalom időszakában a burzsoázia még haladó, forradalmi volt. Ugyanakkor a proletariátus még nem alakult önálló osztállyá, és nem volt politikai pártja, amely vállalhatta volna harcának vezetését.

1905-ben viszont a burzsoáziát már megrémítették a proletariátus önálló megmozdulásai. A burzsoázia félt mindenféle mélyreható társadalmi átalakulástól, és szívesen kötött alkut a cárizmussal. Sőt, a proletariátus elleni harcban az önkényuralomra támaszkodott. Az orosz proletariátus pedig, éppen ellenkezőleg, már hatalmas önálló politikai erőként lépett fel. Saját harcos politikai párttal rendelkezett. Ilyen körülmények között csak a proletariátus lehetett a forradalom vezető ereje, csak a proletariátus vihette végig a forradalmat határozottan és következetesen.

Mint ebből a példából is kiderül, a dialektikus azonosítást az jellemzi, hogy nemcsak az azonosságot, hanem ugyanakkor a különbözőséget is figyelembe veszi. Más szóval: a dialektikus azonosítás tekintettel van azokra a konkrét körülményekre, amelyek között a tárgyak léteznek. „A konkrét azért konkrét, mert számos meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége. A gondolkodásban a konkrétum ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelentkezik, nem pedig mint kiindulópont, noha a konkrétum a valóságos kiindulópont és ezért egyben a szemlélet és elképzelés kiindulópontja is . . . az a módszer, amellyel az elvonttól a konkrétig emelke-

dünk, éppen az a módszer, amelynek segítségével a gondolkodás a konkrétumot elsajátíthatja, azt mint szellemileg konkrétot újraalkothatja ... a konkrét totalitás mint gondolati-totalitás, mint gondolati konkrétum, tényleg a gondolkodás, a felfogás terméke; de semmiképpen a szemléleten és elképzelésen kívül vagy túl gondolkodó s önmagát szülő fogalom terméke, hanem a szemlélet és elképzelés fogalmakká való feldolgozásának terméke." (Marx, Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. 26—27. o.)

A hibás azonosítás egyik alapvető oka a konkrét körülmények figyelmen kívül hagyása. Ezt a hibát követte el például Plehanov, amikor Marxnak azt a nézetét próbálta megmagyarázni, amely a munkáspártnak az ideiglenes kormányban való részvételére vonatkozott. Marx ezt a kérdést azon sajátos történelmi körülményekkel kapcsolatban vizsgálta, amelyek 1850-ben Németországban alakultak ki. A körülmények akkor olyanok voltak, hogy új forradalmi megmozdulásokat lehetett várni. Ebben az időben a demokratikus párt, a kispolgárság pártja mindjobban szervezkedett, és a munkáspárt a kispolgári demokraták vezetése alá került. A konkréten kialakult körülmények között Marx nem engedhette meg a munkásosztály részvételének még a lehetőségét sem az ideiglenes kormányban.

Plehanov, amikor ezt a kiáltványt elemzi, olyan következtetést von le, amely már nem az adott körülményekre vonatkozik. Plehanov ugyanis hibásan úgy vélte, mintha Marx még csak azt a gondolatot sem engedte volna meg, hogy a forradalmi proletariátus politikai képviselői a kispolgárság képviselőivel együttműködjenek egy új társadalmi rend megalkotásán. Plehanov hibája abban állt, hogy a meghatározott körülmények között igaz tételt az adott körülményektől függetlenül, abszolút értelemben vette igaznak.

A megkülönböztetés az a művelet, amellyel az azonosságban meglevő különbözőséget tárjuk fel. A látszat sokszor azt mutatja, mintha két jelenség egymással teljesen azonos lenne. Így, például, hosszú időn át egyazon jelenségnek tekintették a gázt és a gőzt. A természettudományos ismeretek fejlődésével lehetővé vált megkülönböztetésük. A megkülönböztetés módszerének alkalmazása révén előtűnnek a tárgyak sajátosságai.

A formális megkülönböztetést az jellemzi, hogy elvonatkoztat a tárgyak közötti azonosságtól. A fizikában, például, sokáig csak a különbséget látták a röntgensugár és a fény között. Csak bizonyos idő elteltével ismerték fel, hogy mindkettő elektromágneses rezgés.

A dialektikus megkülönböztetésnek ezzel szemben az a célja, hogy a különböző vonások feltárásával egyidejűleg az azonosságot is kiemelje. Csak olyan jelenségek megkülönböztetésének van értelme, amelyek egyszersmind azonosak. Összehasonlítást tenni ugyanis csak olyan jelenségek között lehet, amelyek egyneműek. A konkrét megkülönböztetés tehát az azonosítás és a megkülönböztetés egysége.

Mint látható, a megkülönböztetés oldaláról nyúlva a kérdéshez, ugyanarra az eredményre jutottunk, mint amikor az azonosítás felől közeledtünk hozzá. Az azonosítás és a megkülönböztetés egymástól elválaszthatatlanok, kölcsönösen feltételezik egymást. A konkrét azonosítás egybeesik a konkrét megkülönböztetéssel. Az azonosítás és a megkülönböztetés voltaképpen nem két önálló művelet, hanem egy műveletnek, az *összehasonlításnak* két egymást kiegészítő oldala. Minden azonosítás megkülönböztetés és minden megkülönböztetés azonosítás. Gyakran előfordul, hogy a bűnözők megváltoztatják nevüket, ruházatukat, tartózkodási helyüket stb., hogy ne ismerjék fel őket.

A rendőrség, leleplezésük céljából, összehasonlítja ujjlenyomataikat. Ezáltal megállapítják, hogy a két különbözőnek vélt személy ugyanaz az ember, s egyszersmind azt is, hogy az illető különbözik attól a személytől, akinek a nevét jogosulatlanul használja.

КРИТИКА ПОНИМАНИЯ ТОЖДЕСТВЕННОСТИ В ФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКЕ

Дьёрдь Тамаш

В системе формальной логики категория тождества играет важную роль. Поэтому, если, стремясь разработать диалектическую логику, мы намерены превысить формальную логику, то оказывается необходимым критически проанализировать распространенное в широких кругах понимание этой категории. В данной статье рассматриваются только отдельные моменты этой проблемы, которые, по мнению автора, имеют первостепенную важность.

Для подкрепления логического анализа в статье тождество и различие рассматриваются как объективные категории. Автор сначала отдельно изучает тождество и различие с той целью, чтобы наглядно подчеркивать противоположность абстрактного и конкретного способа созерцания, связанного с ними. Потом он переходит к изучению единства тождественности и различия.

Во второй части статьи рассматриваются проблемы того, как эти категории отражаются в мышлении человека. В связи с этим освещаются требование однозначности, закон тождества и также операции отождествления и различения.

CRITICISM OF THE CONCEPT OF IDENTITY IN FORMAL LOGIC

GYÖRGY TAMÁS

The category of identity plays a significant role in the system of formal logic. For this reason, if, endeavouring to elaborate dialectical logic, one intends to rise above formal logic, it is necessary to make a critical analysis of the wide-spread interpretation of this category. This paper is, of course, limited to deal with a few moments of the problem, regarded by the author as important.

In order to support logical analysis, the paper treats identity and diversity as objective categories. Ad first a separate investigation is made of identity and of diversity, in order to give striking expression of the contrast between the abstract and concrete outlook connected with them. After this, the author makes a study of the unity of identity and diversity.

The second part of the article is devoted to an examination of how these categories are reflected in human cogitation. In connection with this, the author deals with the postulate of unambiguity as well as the law of identity and the operations of identification and differentiation.

A tiszta logikai igazságkoncepció néhány elvi kérdése*

M. ZSIGMOND ANNA

A Bolzano alapította tiszta logikai iskola tartalmi és módszertani problémáinak taglalásakor figyelmünket ezen irányzat fundamentális kérdésére kell irányítanunk. Ez pedig a következő: hogyan írható le a logika, azaz az igazságtan tisztán, mind az experimentális diszciplinákból, mind pedig a gondolkodás tudományaitól függetlenül, illetve azok tiszta elméleti alapjaként? A tiszta logika tárgykörét és feladatát vizsgálva megállapíthatjuk, hogy benne az igazságprobléma kitüntetett helyet foglal el, hogy a rendszer alapja az igazság mibenlétének megfogalmazása.

A tiszta logikai kérdéskomplexum mindenekelőtt a természettudományos világkép, ezen belül elsősorban a matematikai fejlődés felvetette problémák talaján keletkezett. Bolzano előtt mint matematikus előtt, Leibnizhez hasonlóan, a matematika egzaktságának mint filozófiai ideálnak az eszménye lebegett. Logikáját a matematika kutatás új követelményei, új, biztosabb alapokra való helyezésének szükséglete szülte. Bizonyos értelemben Bolzanót a matematikai logika, a Boole-féle logikai algebra előfutárának kell tekintenünk. Azért csak bizonyos értelemben, mert, részben elszigeteltsége folytán, matematikai munkássága és eredményei csak akkor váltak ismertté, amikor azokat már mások is felfedezték.

Vitathatatlan érdeme azonban annak felismerése, hogy a matematika fogalmai és bizonyítási eljárásai szigorúbb logikai megalapozásra szorulnak. Kétségtelen, hogy tevékenysége termékenyítőleg hatott akkor is, ha eszméi, tehát az, hogy a matematikai analízisnek és a geometriának szigorú logikai alapokat adjanak, csaknem 100 év múlva realizálódnak Cantor, Hilbert stb. munkásságában.

A matematikai fejlődés kritikai periódusának, amely a XIX. sz. végén a matematika modern megalapozásához, a halmazelmélet létrejöttéhez vezetett, és napjaink modern matematikájának, modern algebrájának kialakulását eredményezte, éles elméjű, bátor úttörője volt Bolzano.[1] Célkitűzéséből logikusan adódott, hogy elsősorban a matematikai bizonyítások állottak érdeklődése középpontjában. E vizsgálódások során pl. megfogalmazta a modern axiomatikus módszer egyik alapvető követelményét, az axiómák függetlenségének (egymásból való levezethetetlenségének) tételét.

* A tanulmány a Pauler Ákos logikájáról készülő monográfia részlete.

[1] E. Kolman mutat rá „Bertrand Bolzano" c. (Moszkva, 1955.) monográfiájában, hogy Bolzano kísérletét két természetes szám összeadásának bizonyítására, amit pusztán logikai úton, az összeadás törvényének segítségével ad meg, követte később Grossman és Frege, amikor szisztematikusan, logikailag felépítették a természetes számok aritmetikáját.

Bolzano négykötetes logikai munkájának, a tudománytannak (Wissenschaftslehre, 1837) létrejöttében döntő tényező tehát az a felismerés, hogy az aritmetika logikai alapjainak kutatása egy új, nagy teljesítményű logika kidolgozását követeli. Ehhez azonban egy másik törekvés is járul, éspedig az, hogy a matematikai fogalmak természetére leírja a filozófiai fogalmak természetét, általában matematikai alapokra helyezze a filozófiát. Ebben teljes mértékben Leibnizet követi. Kedvenc mondásában — „A gyenge matematikus soha nem lesz erős filozófus" — kifejezésre jut az a véleménye, hogy a matematikai gondolkodásnak hatalmas jelentősége van a filozófiában.

Itt azonban egy kettősség lép fel. A filozófus filozófiai elvei, a matematikus egzakt fogalmi apparátusa ellenére is, átütő erejűek maradnak, és végül is determinálják a logikai kutatások végeredményét, a Wissenschaftslehre-t, míg a matematikai aspektus visszaszorul. Ebből a kettősségből, a matematikai megalapozású logikai szigorúság követelményéből és egy idealista filozófiai meggyőződésből ötvöződik össze az úgynevezett „tiszta logika", melynek fundamentumai a tiszta a priori igazságok tételezésén, ezek strukturális viszonyaiknak vizsgálatán nyugszanak.

Bolzano azzal, hogy az an sich tételeket a „tiszta logikában" megkonstruálta, egy iskola megalapítójává vált. Ez az iskola pedig, mind jobban eltávolodva a kiinduló pontjától, vagyis a matematika és a logika kapcsolatának vizsgálatától, létrehozott egy szisztémát, amely az a priori szférájának megteremtésével, a logikai törvényeket tisztán ideálisnak, abszolút érvényűnek, a valóságtól és a tudattól egyaránt függetlennek veszi. Ezzel azután nem a matematikai kutatások szigorúbb megalapozása, hanem a platóni ideatan logikai igazolása válik a tiszta logika primér feladatává.

A logikai elvek platónista alapra helyezése okozta, hogy a pozitív kiindulópont ellenére a bolzanói tiszta logika nem a modern matematikai logikai kutatások irányába nyert folytatást, hanem egy másik vonalon a Lotze és Pauler által konzekvensen felépített platónista logikai apriorizmusban, továbbá a XX. sz. elején jelentős irányzattá nőtt husserli logikai kutatásokban, majd pedig a fenomenológiában. Ez azonban azzal a következménnyel járt, hogy az uralkodó és befolyásos idealista logikai iskolák mellett a második helyre szorult.

A bolzanói tiszta logika keletkezésének körülményeinél még egy jelentős momentumot kell megvizsgálnunk. Mégpedig azt, hogy a logika apriorisztikus felfogása nemcsak matematikai analógiák idealista átértékeléseként jött létre, hanem céltudatos harcban a XIX. sz. logikájának egyik uralkodó irányzatával, a pszichologizmussal. A pszichologizmusban — elsősorban a fiziológia problémái és kérdésfeltevései alapján — jelentkező idealista relativizmus és az igazságfogalom szkeptikus felbomlasztása mindvégig kiváltotta a tiszta logika harcos szembefordulását a logika relativista és szubjektivista interpretációival.

Mivel azonban a két logikai irányzat ellentmondása az idealizmus talaján keletkezett, és az idealizmus pozícióinak megerősítése érdekében kívánt megoldódni; a pszichologizmus és a logicizmus harcában a régi szenzualizmus és racionalizmus szembenállása — és egyben az adott talajon való megoldhatatlansága is — elevenedik fel. E harc jegyében érthető meg a fogalomrealizmus és a nominalizmus vitájának felelevenedése is. Ugyancsak e szembenállás alapján érthetjük meg a tiszta logika Kanthoz való kritikai viszonyát is. Amíg az empiriokriticizmus a „tiszta tapasztalat" érdekében a kantizmust megtisztítja

az a prioritól, addig a tiszta logika az a priori érdekében az empirikustól tisztítja meg. Mindkettő mind a machista típusú, mind pedig a bolzanói kritika a kantizmus „jobbról" való bírálatát jelenti. A bolzanói felfogáshoz járul azután Lotzenél a spekulatív metafizika „pozitív" Hegel kritikaként való megteremtése, és végül Husserl logikai apriorizmusa, amely a logikát nemcsak a relativizmustól, az antropologizmustól és szkepticizmustól óhajtja felszabadítani — ami kétségtelenül egyik pozitív mozzanata a husserli logikának —, hanem mindenfajta materialista értelmezés lehetőségétől is.

Az itt vázolt problémák tanulmányunkban részletes kifejtésre kerülnek, ugyanis a tiszta logikai igazságkoncepcióban kerülnek elsősorban előtérbe az apriorizmus, az an sich lényegek, a fogalomrealizmus kérdései és az ezekből fakadó ismeretelméleti és módszertani problémák. E vizsgálatok során látni fogjuk, hogy a logikai síkon megjelenő problémák, kérdések és válaszok mélyén a filozófiai világnézeti harcok — a filozófiának, a világnézeteknek a kor kérdéseire adott válaszai — rejlenek. Így ebben az összefüggésben világítható meg pl. a tiszta logika harca a hegeli logika és napjainkban közvetve és közvetlenül, a marxista dialektikus logika ellen. A „tiszta logika" mai (husserli) formájának dialektikus logika-ellenessége mögött pedig az irracionalizmusnak a dialektikához való általános módszertani viszonyát kell kutatnunk.

Be kell bizonyítanunk, hogy az imperializmus korának burzsoá logikai irányzatain belül a „tiszta logikát" is jellemzik mindazok a tendenciák, amelyek az idealista filozófia fejlődésére jellemzőek. Szükségszerűen következik be a logikai színvonal süllyedése, amely elsősorban a platonizmus primitív felújításában, a tételek önkényes felállításában, bizonyítás helyett az érvényesség deklarálásában, a skolasztikus fogalomrealizmus felelevenítésében, az intuíciónak mint egyetlen logikai módszernek az alkalmazásában stb. jut kifejezésre.

A tiszta logika igazság-logika igényével kapcsolatban elöljáróban a következő kérdésre kell válaszolnunk: Mennyiben és hogyan tartozik a logika tárgykörébe az igazság problémája?

Mint minden tudomány, a logika is az igazság feltárására törekszik. Mi azonban ebből a szempontból a logika differencia specifikája?

A logika viszonya az igazság kutatásához kettős. Egyrészt mint minden tudomány, a logika is a maga szakterületén törekszik az igazság feltárására. Ez a szakterület a logika számára az emberi gondolkodás. Másrészt azonban az igazság feltárása a speciális szakterületen azoknak a törvényeknek és formáknak a feltárását jelenti, amelyek által az emberi gondolkodás az igazsághoz, pontosabban az igaz ismeretekhez általában eljut.

Ennyiben tehát minden logikáról mondhatjuk, hogy igazság-logika. Igazság-logika abban a kettős értelemben, hogy az emberi gondolkodásra, az emberi gondolkodás formájára, az emberi gondolkodás struktúrájára, az emberi gondolkodás és a valóság viszonyára vonatkozó igazságokat igyekszik megragadni, és ezáltal az igaz ismeretek elérésének feltételeit is megadja. Természetesen aszerint, hogy formális vagy dialektikus logikáról, idealista vagy materialista logikáról van-e szó, ez a megragadás más-más módon és eredménnyel történik.

Nézzük meg tehát, *hogyan*, milyen módon, eszközökkel és eredménnyel történik az igazság megragadása a tiszta logikában, amely igazság-logikának nevezi önmagát.

1. Az igazság fennállásának módja

A logika mint tudománytan Bolzanónál az igazságok összterületét felosztja a különböző tudományterületek között, az egyes tudományokban megtartva irányító és szabályozó szerepét, továbbá a különböző tudományokat összekötő hálóként funkcionál.[2]

A tudománytannak, minden egyes tudomány alapjaként, az a feladata, hogy az igazságot számunkra prezentálja és logikailag igazolja; először is arra a kérdésre kell világos választ adnia, hogy mit tekintünk az igazság lényegének, és mi módon léteznek az igazságok, amelyek azután elosztódnak az egyes tudományterületek között.

Hogyan jelenik meg az igazság fennállásának problémája a bolzanói tudománytanban? Az igazság-fogalomhoz a „Satz an sich"-en keresztül jut el. Az önmagában vett tétel jelentése, a tétel jelentéstartalma vezet el az igazsághoz. Az igaz an sich tétel a magábanvaló igazság.

Egy tétel „an sich" voltát úgy lehet elérni, hogy mind a kijelentéstől, mind az elgondolástól függetlenítjük. Bolzano az önmagában való tételen egy olyan kijelentést ért, amelyre vonatkoztatva nem kérdezzük, hogy igaz-e vagy hamis, hogy valaki szavakba foglalta-e vagy sem, hogy gondolva lett-e vagy sem.[3]

Egy önmagában való tétel megteremtéséhez úgy lehet csak eljutni, hogy többszörös absztrakciót hajtunk végre, eltekintünk attól, hogy a tétel vonatkoztatható-e a valóságra vagy sem. Azután absztrahálnunk kell a tétel kimondásától és elgondolásától is.[4]

E kettős absztrakció eredményeként előálló an sich tétellel kapcsolatban a következő kérdés tehető fel: van-e olyan tartalom, amely a tétel „tiszta" értelmének megfelel, és hogyan jön ez létre, ha nem a gondolkodás produktuma? (Erre a kérdésre, mint látni fogjuk, csak a nyílt platonizmus talaján lehet valamilyen választ adni.)

Amikor Bolzano megkísérli az emberi gondolatot a nyelvi és a gondolati kötelékektől megszabadítani, nagyfokú misztifikációt kénytelen végrehajtani. Ugyanis előállt a „Satz an sich", amely időtlenül fennáll anélkül, hogy kimondanánk vagy gondolnánk. Ez csak úgy lenne lehetséges, ha éppúgy létezne, mint maguk az anyagi világ jelenségei, vagy mint az objektív idealizmus eszméje. Bolzano azonban azt mondja, hogy kizárólag *„a magábanvaló tételnek*, amely a gondolat vagy az ítélet tartalmát adja, nincs létezése", továbbá: „... a magukbanvaló tételeknek nem szabad meglétet (egzisztenciát vagy valóságot) tulajdonítani".[5]

Gondolatunk tartalma tehát olyan valami, ami nem bír egzisztenciával és nem is gondolat. Vagyis gondolataink tartalmát nem a valósággal és nem gondolkodásunk eredményével, természetével és törvényszerűségével kell összevetnünk. Ugyanis csak e szférák kiküszöbölése biztosítja an sich jelleget és a tételek tisztaságát.

[2] Bolzano: Wissenschaftslehre. Leipzig, 1929. I. 56. o.

[3] Uo. 77. o.

[4] Bolzano geometriai analógia segítségével vezeti be a „Satz an sich" fogalmát. Egy gondolt tétel úgy viszonylik a magábanvaló tételhez, mint egy rajzolt egyenes a geometriai egyeneshez.

[5] Bolzano: id. mű, 78. o.

Fennmarad azonban a kérdés, honnan kapja gondolatunk az an sich lényeget. Erre a kérdésre azonban a tiszta logika csak misztikus választ adhat, ahogy ezt az igazság és a megismerés viszonyának taglalásakor látni fogjuk. Ez az a pont, ahol a tiszta logikába belép egy új terminus, az an sich lényegek fennállásának jelölésére. *Az érvényesség* az a tiszta logikai fogalomkonstrukció, amely hivatva van a tételek, igazságok, képzetek stb. objektiválására és egyben függetlenítésére a megismerés folyamatától, a gondolkodástól és a nyelvi kifejezési formától, a valóságos léttől és metafizikai képződményektől. Azt lehet mondani, hogy a tiszta logikusok egy harmadik „valóságszférát" teremtenek, ez az érvényesség szférája. Ez érvényes, vagyis nem gondolt gondolat önellentmondó voltát csak elmélyíti a Wahrheit an sich és végül betetőzi az Anschauung an sich[6] bevezetése.

Az önellentmondás elmélyülése abban áll, hogy a Wahrheit an sich függetlenítése a gondoltságtól a szkepticizmus elleni harc jegyében született meg, de éppen a gondolattól való elválasztás teszi lehetővé gondolataink igaz voltának, vagyis az igaz ismeretek végső fokon szkeptikus értelmezését. Ha ugyanis az igazságot nem gondolataink segítségével érjük el, úgy semmi sem biztosítja gondolataink igazságtartalmát, és abszolút véletlen marad, hogy egy gondolat az an sich igazságot felfogja-e vagy sem.

Ezt mondja Bolzano az an sich igazságról: „*a)* minden magábanvaló igazság a magábanvaló tételeknek egyik fajtája.

b) Nincs valódi meglétük, azaz nem olyan dolgok, amelyek valamely helyen, vagy valamely időben, vagy más egyéb módon mint valami valóságosak fennállnának."[7]

Bolzano olyannyira függetleníteni óhajtja az igazságot mindenfajta elgondolhatóságtól, hogy ezt írja: „arra azonban (ti. hogy elgondolták-e őket) a magukbanvaló igazságoknál ténylegesen nem kell gondolni. Mert ezeket senki, még az isteni értelem sem tételezte. Nem azért igaz valami, mert isten így ismeri fel, hanem ellenkezőleg, isten azért ismeri így fel, mert így van."[8]

Meg kell ezek után mondani, mi az igazság, továbbá, hogy mi a fennállásmódja — anélkül, hogy a valósággal és az emberi gondolkodással vagy akár az istenséggel kapcsolatba hoznánk. Mennyit tudott tenni Bolzano e téren? Megelégedett az „an sich" lényegű logikai tárgyak tételezésével. Ez annyit jelent, hogy a tétel és az igazság azonos módon független a létezéstől, az elgondolástól és a kimondástól. Ebben ismét nem új a bolzanói problémafelállítás, az „an sich" jelleg tudatos hangsúlyozása minden aprioristánál megvan Platóntól napjainkig. Nem nehéz kimutatni a kanti Ding an sich közeli rokonságát sem a bolzanói an sich lényegekkel.

Ami Bolzanónál itt filozófia- és logikatörténeti szempontból figyelemre méltó, az ezeknek az an sich lényegeknek *logikai tárgyként* való tételezése, Ebben a törekvésben viszont a kanti Ding an sich-ben megnyilvánuló, a valóságot tételező apriorizmussal való szembekerülés jut kifejezésre. A bolzanói apriorizmusban nem a valóság, hanem a logikai tárgy kap an sich jelleget. Vagyis eltűnik a materializmusnak tett kanti engedmény. Az igazság fenn-

[6] Az Anschauung an sich-ben jelentkezik leginkább az önellentmondás. Hiszen a szemlélet természetéből adódik, hogy sem a szemlélőtől, sem a szemlélt tárgytól nem lehet absztrahálni. A szemlélet individuális jellege következtében a teljes képtelenséghez vezet annak tartalmát an sich jellegűnek feltételezni.

[7] Bolzano: id. mű, 112. o.

[8] Uo. 115. o.

állásának és struktúrájának levezetése az an sich lényegekből az, ami új és jelentős a logikai idealizmus, vagy másképpen úgy is mondhatnánk, logikai objektivizmus új megjelenési formájának megteremtésében.

Bolzano azonban még nem tud kritériumot adni az igaz tételre, vagyis arra, hogy mi módon különbözik egymástól a Satz an sich és a Wahrheit an sich — ebből az következik, hogy az igazak és a hamisak azonos módon állanak fenn. Mindkét esetben igaz, hogy nincs reális létük, függetlenek attól, hogy gondolják-e őket, ugyanakkor fennállásuk időtlen. Nem azonosak sem kifejezésükkel, sem a tárgyakkal, amelyekre vonatkoznak. Az igaz és a hamis logikai tárgy közös tulajdonsága, hogy mindegyik azonos módon áll fenn, mindegyiknek van egy jelentéstartalma, amely időtlen, azaz an sich jellegű. Következésképpen Bolzanónál a hamis és az igaz tételek (an sich értelemben véve) tulajdonságai összefolynak, ezért ad abszurdumig víve a kérdést, a hamis is lehet igaz, és megfordítva.[9]

Mi tehát az, amit Bolzano a tiszta logika igazságkoncepciójából kidolgozott? A kérdésre abban az alapvető momentumban találjuk meg a választ, hogy bár az igazságlogika problematikája sem elvileg, sem metodikailag, sem terminológiailag nem egészen kidolgozott, mégis az alapkérdést az igazság kérdésében világosan megfogalmazta abban, hogy *az igazságok fennállásmódját a létezéstől a legvilágosabban elhatárolja.* Kétségtelen, hogy a magánvaló igazság kérdésében a fennállásmód a leglényegesebb a tiszta logika számára. Bolzano — bár még homályosan — de már hangsúlyozza, hogy az igazságok fennállásmódja az érvényesség. A határozatlanság abból adódik, hogy az érvényes a létezéstől vagy elgondoltságtól való megkülönböztetésre van bevezetve, és így nemcsak az igazságot, hanem a tételt általában is megilleti an sich értelemben véve.

Az érvényesség-probléma középpontba állítása és precíz tiszta logikai megfogalmazása Lotzenak köszönhető.

Lotze is azt mondja, a reális dolgok léteznek, a reális folyamatok történnek, a tételek azonban érvényesek. A Bolzanónál nyitvamaradt problémát — mi módon vannak (állanak fenn) az igaz tételek (az igazságok) — Lotze tiszta logikai szempontból az érvényesség fogalmának egyértelműbb értelmezésével mindenesetre megoldja azáltal hogy az érvényességet csak az igaz tételnek ítéli oda: „valójában igaznak azt a tételt nevezzük, amely *érvényes*, ellentétben azzal, melynek érvényessége még kérdéses".[10]

Azt a problémát, hogy érvényességük csak az igaz ítéleteknek van, Lotze a platóni ideatan felelevenítésével oldja meg az érvényes igazság és a platóni idea azonosításával. Ezt írja: „Platón sem akart mást tanítani, mint amit a fentiekben kifejtettünk: az igazságok érvényét függetlenül attól, hogy megnyilvánulnak-e a külvilág bármely tárgyában, ... az eszmék örökké önmagukkal azonos jelentését, mely eszmék mindig ugyanazok, akár léteznek olyan dolgok, amelyek a belőlük való részesedés folytán őket a külvilágban megjelenítik, függetlenül attól, hogy vannak-e szellemek, melyek őket elgondolva ... a lelkiállapot valóságává változtatják.[11]

[9] Az „an sich" lényegek tana arra hivatott, hogy a gondolkodást kivezesse a szubjektivizmusból, de éppen mert nem kritériuma a valóságra való vonatkoztatás, még mélyebb szubjektivizmust eredményez. Ebben a vonatkozásban nem értünk egyet E. Kolman azon értékelésével, hogy Bolzano cikk-cakkban közeledik a materializmushoz. (E. Kolman: id. mű, 101. o.)

[10] Lotze: Logik. Leipzig. 1912. 511. o.

[11] Uo. 513. o.

Így a szigorú elhatárolódás a tudati tevékenységtől és a létezéstől határozott irányba folytatódik, a platóni ideatan irányában: „Amikor tehát . . . biztosítottuk az eszmék önálló érvényességét, akkor ezzel egyben elégségesen elébevágtunk annak, hogy ezt az érvényességet ne cseréljék fel a lét valóságával."[12]

Tehát az igazság érvényességében való fennállása egyszerűen nem más, mint a platóni eszmetan újra megjelenése, mégpedig oly módon, mintha most nem pusztán a világ ősképe volna, hanem minden logika lényege is. *Az ideális szférát* a logikával azonosítva, a reális dolgok, a valóság ősképének a logika tekinthető, ezért szükségszerű nála – szigorú platonizmusának követelménye –, hogy a logikai tárgyak köre leszűküljön. *Érvényes csak az a tétel vagy fogalom lehet, amely igaz.* Az igazság és az érvényesség fogalma fedi egymást. Így küszöbölte ki Lotze a határozatlanságot, kiküszöbölte azt a bolzanói szempontot, amely a lehetetlen, önellentmondó tételeknek is objektív érvényt tulajdonít. Lotzenál az ideális szférát alkotó igaz tételjelentéseknek objektíveknek kell lenniök. (Szerinte az igazi objektivitás csak ezeket illeti meg, mert ezek változatlanok és időtlenek.)

Az igaz: a logikailag szükségszerű és adott. Formális meghatározottsága mellett az igaz tartalmi jegyei Lotzenál nem ontológiai, hanem etikai természetűek. Ebben is mestere, Platón nyomdokain halad, és a legfőbb jó eszméjéből vezeti le a kategóriákat: az értékek világa a kulcsa a formák világának, „így ‚a lehető szükségszerűség birodalmával', az érvényes világával szemben áll ‚a szabad valóság birodalma', szabadon, mert ‚az alapok formális meghatározottságának köszönheti létének lehetőségét és meghatározottságát és a szubsztancia megjelenését, de önmagának köszönheti a valóságot'."[13]

Az etikai szempontokat teleológiai szempontokkal egészíti ki, amikor kijelenti, *hogy csak az lehet igaz, ami a logikailag szükségszerű adotton túl, saját maga akarata szerint kell, hogy legyen.*

Ebben a megfogalmazásban a tiszta logikus Lotze az igazságfogalmat a metafizikai és az etikai problémák körébe vonja. Ezzel viszont a bolzanói intenciókat, a logikai tárgyak metafizikától való függetlenségét, vagyis a teljes an sich lényegűséget adta fel. Erre azért került sor, mert nem sikerült neki sem — mint ahogy Bolzanonak sem — a tiszta logikán belül az igazságfogalom immanens kibontása, levezetése. Azzal, hogy csak az igazságot, csak az igaz jelentést kötötte össze az érvényességgel, csak kitolta a problémát, illetve egy tartalomnélküli fogalmat, az igazságot egy másikkal, az érvényességgel helyettesített. Elérte őt is a vallásos idealista spekulatív circulus vitiosusa. Nem tudja a valóságot önmagából megmagyarázni, *kell lennie* valaminek, ami örök, időtlen és változatlan, a való világ előtti . . . Azt mondja Lotze: „. . . a *reális* világnak alapja az *általános szubsztancia*, szükségképp egyúttal az *ideális* világnak is alapja, *általános eszme*". Ez Isten.[14] Így vezetett az igazság—érvényesség összekapcsolása Lotzenál egyértelműen a kereszténységplatonizmus újrafelvételéhez, amelyhez keresett egy elfogadható, „tudományos igényű" filozófiai fogalmat, és azt mondja: „az igazság az, ami érvényes".

Az igazság fennállásának ez a szigorú platonizmuson alapuló megoldása a legkonzekvensebb tiszta logikai megoldás.

[12] Uo. 516. o.
[13] Uo. Bevezetés, XXXIII. o. Idézi G. Misch.
[14] Lotze: Grundzüge der Logik. 129. o.

Ehhez csatlakozik Pauler. Miután kijelentette, hogy az igazság sajátos fennállási módja az érvényesség, álláspontját így indokolja:

„Az igazság fogalmát egy végső adottságra: az *érvényesség* fogalmára kell visszavezetnünk. Ez utóbbit már nem lehet definiálni, vagyis más, tőle különböző fogalmakra visszavezetni, mert hiszen minden ilyen definíció, illetőleg visszavezetés *érvényes* akar lenni, mert érvényességre igényt tartó fogalmakkal s tételekkel operál, s így már szükségképpen *felteszi* az érvényesség fogalmát."[15]

Arra a kérdésre, hogy miért *kell* az igazság fogalmát erre a végső adottságra, az érvényességre visszavezetni, hogy miért az érvényességben kell meghatározni az igazság fennállását, ez a pauleri válasz: „Az érvényesség tehát *időtlen permanenciát* jelent, s igaz az a tartalom, melynek fennállása ily érvényességgel bír."[16]

Nyilvánvaló, hogy a tiszta logikának az a törekvése, hogy az igazság fennállásmódját az érvényességben határozza meg, nem más, mint törekvés arra, hogy az igazságot a létezéstől és a megismeréstől függetlenítse egyrészről, másrészről pedig az érvényesség fogalom bevezetésével az igazság és az idea azonos voltát, azonos módon való fennállását elfogadtassa. *A tiszta logikai érvényességfogalom a platóni eszme modern interpretációja.*

Az érvényességproblémához, mely a tiszta logikában végül is a maga platonizált formájában dolgozódott ki, szükséges néhány megjegyzést tennünk a modern logika vonatkozásában is.

Az érvényesség követelménye Arisztotelész szillogisztikájában lép fel először tudatosan. A következtetés érvényessége annak a formai követelménynek a betartását jelenti, amely az ítéletek tartalmától függetlenül logikai szerkezetük alapján szükségszerű konklúzióhoz vezet. Arisztotelész a szillogizmus formai törvényszerűségeinek felfedezésével, a formai ismérvek szabatos, zárt, matematikai szempontból is kifogásolhatatlan leírásával egy deduktív logikai rendszer tökéletes leírását adja.

E rendszerben az érvényesség a következtetés, tehát egy logikai eljárás sajátossága. Érvényes a következtetés, ha adott premisszák — mindegy hogy igazak-e vagy tévesek — meghatározott konklúziót vonnak maguk után. Ha pedig a premisszák, melyekből adott esetben szükségszerűen a konklúzió következik, igazak is, ez az érvényes következtetési forma a tudományos bizonyításnak, tehát az igaz tételek bizonyításának igen hathatós eszköze lehet.[17]

Arisztotelész azt fedezte fel, hogy a következtetések érvényességének a bennük szereplő ítéletek tartalmától és igazságától független formai ismérvei *is* vannak. E felfedezés nagy horderejű a formális logika fejlődése szempontjából, és alapja a mai szimbolikus logikának.

Már Arisztotelész számára is teljesen világos volt azonban, hogy az érvényes következtetés önmagában nem dönthető el, illetve a formai jegy önmagán nem vizsgálható, nem dolgozható ki. Kombinatórikus módszerrel nagyon sok igaz tételt kellett kipróbálnia, és *igaz premisszák esetében a mindig igaz konklúzió* levonása után lehetett a formai tulajdonságokat, a következtetés érvényességét megállapítani. Ha Arisztotelész csupa abszurd állítással kísérletezett

[15] Pauler: Logika. 11. o.

[16] Uo. 7. o.

[17] Lásd a kérdésről Szalai Sándor bevezetését Arisztoteles „Organon" (Akadémiai Kiadó, 1961.) c. munkájában, XL—LXI. o.

volna, az érvényes következtetési mód leírásához nem juthatott volna el. Szillogizmus nem valószínű, hogy létrejött volna akkor, ha pl. olyen premisszákkal kísérletezett volna, mint „Minden madár énekel, a görögök madarak, tehát a görögök énekelnek". A *Barbara* néven ismert arisztotelészi szillogizmus érvényességét, melyet így fogalmaz: „... ha *A* minden *B*-nek és *B* minden *C*-nek állítmánya, akkor szükségszerűen következik, hogy *A* minden *C*-nek állítmánya",[18] több ellenpélda felsorolásával igazolja. Arisztotelésznél teljesen tudatosan kifejezésre jut: az érvényes szillogizmust arról lehet felismerni, hogy ha a premisszái igazak, akkor a konklúzió is szükségszerűen igaz lesz.

A következtetés érvényessége eldöntésének problémája a modern logikában központi jelentőségű. A kijelentéskalkulusban a következtetés érvényességének eldöntése az igazságérték-tábla segítségével történik: minden olyan esetben, ahol a premisszák és a konklúzió logikai értéke egyaránt igaz, a következtetés érvényes. Vagy másképpen: érvényes következtetés esetében, adott következtetési formában végzett következtetési műveleteknél, ha minden komponens igaz, a konklúzió is igaz. Tehát a matematikai logika absztrakciós fokán sem lehet az érvényességet csak formai követelményként, tartalmi jegyek nélkül definiálni. Igaz tartalmakra volt szükség ahhoz, hogy formai szabályokat vonjunk le belőlük. A formai ismérvek azért tudják biztosítani az igazságot, mert olyan ítéletek formai szerkezetét és olyan eljárások formai leírását adják, melyeknek igazságtartalma a valóság szerkezetének felel meg.

A tiszta logikai értelemben vett érvényes azonban nem következtetések (gondolkodási eljárások) logikai szerkezetére vonatkozik, hanem an sich értelemben vett tételek, igazságok szubzisztenciáját jelenti. Tehát az arisztotelészi logikának egy óriási tudományos felfedezését — a formai ismérvek jelentőségét a következtetési eljárásokban — hiposztazálják és a valóságtól, a megismeréstől és a nyelvi formától független an sich lényegek fennállásmódjaként értelmezik, vagyis Arisztotelésztől Platónhoz jutnak vissza.

2. Az érvényességében fennálló igazság kritériuma

Amikor azt kérdeztük, hogy a tiszta logika számára hogyan, mi módon létezik az igazság, milyen kritériumoknak kell eleget tenni ahhoz, hogy egy tételt igaznak tekintsünk, úgy találtuk, hogy az igazság fennállásmódját, *az igaz tétel kritériumát a tiszta logikusok az érvényességben látják.*

Fel kell tennünk ezek után a következő kérdést: *Mi az érvényesség kritériuma?*

Az igazságok, minden tiszta logikus szerint, szemben a valósággal, *objektív érvénnyel* állanak fenn. Így tehát az igazság lényegének megragadását az érvényességtől kell várnunk. Annyit már tudunk, hogy „az igazság tiszta logikai értelemben, *tehát mint érvényesség*, a mindenséget átfogó mozzanat".[19] Ebben a megfogalmazásban viszont az érvényesség és az igazság mint azonos fogalmak veendők. Amikor tehát Pauler, Lotze nyomán, azt mondja, hogy *az igazság kritériuma az érvényesség, akkor ugyanazt ugyanazzal határozza meg.*

A kérdés az, hogy ez a tautológia kiküszöbölhető-e? Lehetséges-e a tiszta logika keretein belül olyan igazságkritériumot találni, amely a körbenforgást kiküszöbölné.

[18] Arisztoteles: Organon. Id. kiad. 208. o.
[19] Pauler: id. mű, 20. o.

Vizsgáljuk meg, melyek azok a lehetséges igazságkritériumok, amelyekkel szemben a tiszta logikának állást kell foglalnia.

Lehet-e a valóság? A kérdésre adandó választ eleve meghatározza a tiszta logikának az érvényesség és a létezés párhuzamáról vallott felfogása. (A kérdést a 4. pontban fejtjük ki részletesen.) E koncepcióban világosan és határozottan kifejezésre jut a visszatükrözéselmélet elleni harc. Éppen „az igazság érvényességében való fennállása" az a meghatározás (helyesebb lenne meghatározottságot mondani), amely hivatva van arra, hogy minden olyan kérdésfeltevést kiküszöböljön, amely az igazságot a valóság visszatükrözéseként fogja fel.

Sőt, Pauler, a valóságtól való elszakadásban és a visszatükrözés-koncepció elutasításában, odáig megy, hogy kijelenti: „. . . az igazság a maga objektív fennállásában valóban *magába foglalja* a tárgyat — különben nem képviselhetne épp érvényességet . . . Az a körülmény, hogy az igazság, mint tiszta logikai mozzanat, igenis magában foglalja a tárgyat — tehát a *létező* tárgyat is — magyarázza meg,[21] hogy minden tárgy *alá van vetve a logika principiumainak* . . . "[20]

Nem is kellett volna így feltennünk a kérdést, hiszen a tiszta logika lényegéből adódik, egyik döntő alapelve éppen az, hogy a valóság, a valóságra való vonatkozás eleve ki van zárva a logikai vizsgálódások köréből. A tiszta logika számára a logikai tárgy tisztán veendő, nincs kapcsolatban a valósággal, következésképpen a valóság nem lehet az igazság kritériuma.

Lehetne az igazság kritériuma a tudomány, vagy ahogy a tiszta logikusok szeretik mondani, a tudományok rendszere. De ez is elesik, mert éppen a tiszta logika tartja magát hivatva arra, hogy minden elméleti tudomány elméleti alapvetését, végső előfeltevéseit előírja. Husserl deduktív rendszere pontosan megszabja, vagy Bolzano Wissenschaftslehre-je pontosan előírja, hogy milyen a priori általánosságokból építhető fel az ellentmondásmentes tudomány és rendszer. A tudományok tehát alá vannak rendelve a tiszta logikai értelemben vett principiumnak, ezért e principium objektív érvényének kritériumai nem lehetnek.

Lehet-e az igazság kritériuma az emberi gondolkodás? Eldönthető-e egy tétel igaz volta az ember gondolkodásban magában? Ez már bonyolultabb kérdés. A tiszta logikának egyértelműen nemet kell mondania erre a kérdésre, hiszen egyik alapvető tétele, hogy az igazság független az elgondolhatóságtól. Az igazságnak éppen azáltal óhajtanak objektív érvényt biztosítani, szemben a pszichológizmussal, hogy az emberi szubjektumtól függetlenítik. Ezen a ponton azonban előtérbe kerül a tiszta logika egyes képviselőinél, különösen Husserlnél, az újkantizmus ismeretelméleti meggyőződése: a tételek igazolhatóságának és igazságának problémája végső fokon az énben dönthető el. Ez az „én" azonban nem azonos az emberi gondolkodással. (A szubjektív én abszolút tételezésére a későbbiekben kitérünk.) Így erre a kérdésre is egyértelművé válik tehát a válasz: a tiszta logika elméleti megalapozása kizárja, hogy az igazság kritériumát a gondolkodásban keressük.

A fenti vizsgálódások eredményeképpen megállapíthatjuk, hogy a tiszta logikai igazság-érvényesség kritériuma sem a valóságban, sem a tudományokban, sem az emberi gondolkodásban általában nem kereshető.

[20] Uo.

Ez viszont azt jelenti, hogy hiába kerestük tehát a tiszta logikai igazságtan logikai eszközökkel való kifejtését. Hiába igyekeztünk kritériumokat, bizonyítékokat találni az igazság igazságvoltáról, ez meddő kísérletnek bizonyult.

Egyetlen terület marad, ahol ezt a kritériumot keresni lehet, éspedig az eszmei szféra, ahogy ezt Bolzano „Wahrheit an sich"-je már eleve kifejezi. Mivel a tiszta logikai értelemben vett igaz *csak itt,* az idea szférájában dönthető el, a tiszta logika számára csak az az egyetlen megoldás létezik, hogy az igazságot az érvényességgel magyarázza.

Mivel az érvényesség az igazsággal tulajdonképpen azonos fogalom, ezért a tiszta logikai igazság-érvényesség viszonyt így lehet értelemszerűen összegezni:

1. „Az igazság fennállása érvényességében van", ez azt jelenti: *az igazság fennállása igazságában van.*

2. „Az igazság kritériuma az érvényesség", azt jelenti: *az igazság kritériuma az igazság*

Következésképpen a tiszta logika számára nincs olyan elfogadható igazságkritérium, amely a körbenforgást kiküszöbölné.

Semmiképpen sem tarthatjuk tehát véletlennek, esetlegesen előforduló logikai hibának ezt a tautológiát. Ellenkezőleg, az adott meghatározásokban látjuk a tiszta logikai iskola legdöntőbb tételét, mondhatnánk azt is, ebben a kijelentésben — mint cseppben a tenger — sűrítve benne van a tiszta logika lényege.

3. Az érvényesség és az igazság objektív jellege

Amikor az igazság fennállását a tiszta logikusok az érvényességében határozták meg, akkor ezzel az igazság *objektivitását*[21] és korlátlan, vagyis *abszolút jellegét* óhajtották biztosítani.

Vizsgálódásainknak tehát most a tiszta logikai igazságfogalom objektív és abszolút jellegére kell kiterjednie.

Ennek a vizsgálatnak kapcsán elengedhetetlenül szükséges, hogy összehasonlítást tegyünk az objektív és az abszolút igazság tiszta logikai és marxista dialektikus logikai értelmezése között.

Mindenekelőtt rá kell mutatnunk, hogy a tiszta logika az objektivitás és az abszolút jelleg hangsúlyozásával, bizonyos vonatkozásban tartalmaz pozitív mozzanatot.

A tiszta logikai igazságtan két alapvető állítása, hogy ti. az igazságnak objektív érvénye van, és hogy az igazságnak abszolút érvénye van, kétfelé való elhatárolódást akar szolgálni.

Egyrészt védekezés a logikában eluralkodó pszichologizmus ellen.[22] E célt kívánja szolgálni az igazság fennállásának önmagában vettségéről szóló tan. Az „an sich" lényegűség keserves bizonyítási kísérletei ugyan kudarcba fulladtak-e téren, az „igazság ‚an sich'" természetének hangsúlyozása a

[21] Bolzano mondja: „A magábanvaló igazság, melyet én némelykor, a változatosság miatt, az objektív igazság kifejezéssel cserélek fel." (Wissenschaftslehre. Id. Kiad. 111. o.)

[22] A kérdést részletesen a monográfiának a tiszta logika történeti kialakulásáról szóló fejezetében fejtjük ki.

pszichologista logika teljesen subjektivisztikus magatartásával szemben azonban mégis pozitív mozzanat, mert a logikai kategóriák objektív jellegét tételezi.

A másik elhatárolódás védekezés a teljes relativizmus ellen, és az igazság abszolút érvényűségét állítja, ezzel is a logika tudományigényét akarja védeni. Ennyiben az abszolút jelleg hangsúlyozása is pozitív mozzanat.

Itt kell elmondanunk, hogy az *érvényesség-fogalom* — annak ellenére, hogy az objektivitást hangsúlyozza —, ahogyan szembeszegül a pszichologizmussal, csak korlátolt módon pozitív mozzanat. A platóni eszme logikai igazsággá való előléptetése és logikai struktúrába való szorítása ugyanis, végső fokon, éppoly szubjektívizmust eredményez, mint a pszichologista logika. A különbség pusztán annyi, hogy az egyik esetben a logikai természetének felfogásából adódik a teljes relativizmus és szubjektivizmus, a másik esetben pedig az igazság platónista értelmezése vezet a logikai felépítés önkényéhez.

Ugyanakkor, amikor elismerjük a tiszta logikai igazságfogalom korlátoltan pozitív jellegét, el kell ismernünk vele szemben a pszichologizmus relatív jogosultságát, a gondolkodásfolyamat leírásának részeredményei tekintetében. Idézzük Sigwart kritikáját ama husserli koncepcióról, hogy egy ítélet igazsága független attól, hogy bárki is gondolta volna: „Igaz vagy hamis, a szó eredeti értelmében, mindig csak egy állítás, egy vélemény lehet; egy vélemény, egy állítás azonban szükségszerűen feltételez egy gondolkodó szubjektumot, aki ezt a véleményt tanúsítja, és ezt az állítást kimondja. A ‚tételek' önálló lényegiségekként való hiposztazálása mitológia."[23]

A logikai apriorizmus antipszichologizmusában *fonákként* jelentkezik mind a pszichologizmus szubjektivizmusa, mind pedig relativizmus. Ennek oka abban van, hogy az objektív idealizmus úgy akarja az ismeretek objektív érvényét biztosítani, hogy eszmei tartalmukat elválasztja a szubjektum megismerő tevékenységétől és megismerés előttivé hiposztazálja. Husserl elismeri az általánost, de nem ismeri el az általánosítást, ebből adódik az ismeretek igazságának véletlenszerűsége.

A pszichologizmus és antipszichologizmus *hamis alternatívája* abban áll, hogy az ismeretek tartalma vagy csak objektív, és akkor kizárólag a szubjektum megismerő tevékenységén kívül kell valamilyen módon léteznie, vagy pedig kizárólag a szubjektum megismerő tevékenységének eredménye, és akkor csak szubjektív. Sz. J. Rubinstein „Lét és tudat" c. munkájában mélyértelműen mutat rá a megoldásra: „a megoldás nyitja az, hogy a gondolat egyidejűleg a *gondolkodás terméke*, a gondolkodási folyamat rezultatív kifejeződése és *a gondolkodás tárgya visszatükrözött létezésének formája* is. Ez a két tétel egyetlen egységgé forr össze, mivel magát a gondolkodás folyamatát a tárgy határozza meg, amely a folyamatban a gondolat alakjában nyilvánul meg. A gondolkodás közvetíti a gondolatnak a tárgytól való függését, s magát a gondolkodást is a tárgy determinálja. Ennek folytán a megismerési folyamatban a létnek mint a gondolat tárgyának ‚logikája' átmegy a gondolkodás struktúrájába. Az embernél a gondolkodás egyéni fejlődése során, annak arányában alakul ki, ahogyan végbemegy ez az átmenet."[24]

Nagyon figyelemre méltó Palágyi kritikája a tiszta logikai an sich lényegek ismerettartalmáról. Palágyi rámutat, hogy az igazság elismerése lehetet-

[23] Sigwart: Logik. Tübingen, 1911. 24. o.

[24] Sz. L. Rubinstein: Lét és tudat. (Gondolat, 1962.) 56. o. A pszichologista koncepció tarthatatlanságáról lásd még részletesen az 57—58. oldalt is.

lenség lenne, ha a valóságos gondolati aktus (a pszichológia területe, a tiszta logikusok szerint) és az igazság magában való megragadása (a tiszta logika területe) kétféle törvénynek lenne alávetve. Az ilyen kétféle törvény szerint működő filozófiai koncepció pedig mindenféle pszichológizmusnál rosszabb lenne. Ezt írja: „Ha *végül belát*juk, hogy az eszmei törvények csupán a magában való igazságok számára törvények és nem törvények a tények számára, úgy beláthatjuk, hogy gondolkodásunk teljesen ki van szolgáltatva a reális törvényeknek, úgy hogy valóságos csoda lesz, ha egyáltalán eljutunk egy gondolati tartalomhoz."[25] Továbbá:

„Igy hát meggyőződhettünk arról, hogy a 'magában való igazság' bolzanói fogalma, valamint az igazságnak következetesen végigvitt leibnizi kettéosztása teljes szkepticizmushoz vezetnek."[26]

A tiszta logikai igazságfogalom objektív és abszolút jellegének előbb leírt, a pszichológizmussal szemben ellentmondásosan pozitív mozzanatai után vizsgáljuk meg, miben áll ezen igazságfogalom objektivitása és abszolút volta, és vessük össze a marxista logikai igazságfogalom objektivitásával.

Kezdjük ama állítással, hogy az igazság fennállása — érvényességében van. E tétel — mint már kifejtettük — azt jelenti, hogy az igazság, azonosulva az ideával, mindentől függetlenül van, objektív.

A marxista filozófia igazságfogalmával való összehasonlításnál helyes Lenin kérdésfeltevéséből kiindulni: „Van-e objektív igazság, vagyis lehet-e az emberi képzetekben olyan tartalom, amely nem függ a szubjektumtól, nem függ sem az embertől, sem az emberiségtől?"[27] A kérdésfeltevés tudományos volta sem kétséges, de Lenin az igenlő választ egybehangzóan a különböző tudományokkal, különösen a természettudományokkal nagyon határozott vonatkozásban adja meg. „A természettudomány nem tűr semmi kétséget sem a tekintetben, hogy a Föld az emberiség előtt létezett s hogy ez az állítása: igazság. A materialista ismeretelmélettel ez teljesen összeegyeztethető: a visszatükrözöttnek a visszatükrözőktől független létezése (a külső világnak a tudattól való függetlensége) a materializmus alapvető kiinduló tétele. A természettudománynak az az állítása, hogy a Föld az emberiség előtt létezett, objektív igazság."[28]

Első megközelítésben azt mondhatjuk, hogy a tiszta logikai igazságtan objektivitásigénye ott és abban különbözik a marxista értelemben vett objektív igazságtól, hogy a tiszta logikában az igazság objektivitása éppen a valóságtól és a gondolkodástól való függetlenséget jelenti, illetve az *igazság-valóság viszony problémájának megszüntetését jelenti.* Az érvényességében fennálló igazság nemcsak egyenértékű, hanem magasabb rendű szféra a léttel szemben. Az objektivitás alapja nem a valóság, ennek következtében az igazság nem a tudományos megismerés eredménye, nem a valóság visszatükrözése. A tiszta logikus számára nem is létezik egy olyan kérdésfeltevés, hogy „lehet-e az emberi képzetekben olyan tartalom, amely nem függ sem az embertől, sem az emberiségtől".

A tiszta logikus számára ez az objektív tartalom egyrészt nem az emberi képzetekben és nem a gondolatban van, hanem azonkívül, *eleve van ;* ahhoz,

[25] M. Palágyi: Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik. Leipzig, 1902.
[26] Uo.
[27] Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1949. 115. o.
[28] Uo. 116—117. o.

hogy gondolataink, képzeteink lehessenek, fel kell tennünk létezését. Másrészt pedig az objektív tartalmat nem a valósággal való egyezés biztosítja, hanem az eszme (platóni értelemben), melynek abszolút érvényű fennállása minden logikai (!) megismerés feltétele. Egészen pontosan: az igazság egyenlő az érvényességgel, ez az ideavilág létét fejezi ki, ezért tehát minden tapasztalás, minden megismerés erre az a priori módon fennálló, az ideával azonosuló igazságra épül.

Az igazság a tiszta logikus szerint nem azért objektív, mert a szubjektumtól független tartalma van, hanem azért, mert idea, az idea pedig természete szerint „an sich" értelemben veendő, abszolút és örök; ebből viszont, végső fokon, szubjektivizmus adódik, amely ellen a tiszta logika éles harcot vívott.

A marxista igazságfogalom objektivitását, az objektív idealizmus torzításaival ellentétben, egyrészt az biztosítja, hogy pontosan meghatározza az objektív valóság fogalmát; másrészt viszont az, hogy a szubjektivizmussal és az agnoszticizmussal ellentétben, e meghatározás alapján kimutatja: a megismerésben az objektív és a szubjektív dialektikus egységet alkot. Vagyis egyaránt szembe tud fordulni mind a pszichologizmussal, mind pedig a logikai apriorizmussal.

Az a hasonlóság tehát, hogy a marxista dialektikus logika elismeri az objektív igazság létét és a tiszta logika alapvető kiindulópontja is az igazság objektív voltának védelme — pusztán szavak hasonlósága, tartalmi lényegi hasonlóságról nem beszélhetünk.

Az igazság fennállásáról szóló tiszta logikai elképzelések eddigi taglalása azt mutatja: nem lehet az igazságnak objektív érvényt odaítélni anélkül, hogy magát az objektivitást, vagyis az objektív külvilágot ne vegyük figyelembe, illetve ne definiálnánk a természettudományokkal és általában a tudományokkal egybehangzóan.

Az igazság fennállásáról szóló tiszta logikai tan mindvégig magán hurcolja azon tautológiából fakadó önellentmondást, hogy az igazságot érvényességében határozza meg. Ebből következik azután, hogy az igazság objektivitásának tételezése végeredményben szubjektivisztikus, és *bizonyítása a tiszta logikában megoldhatatlan.*

Ezen állításnak alátámasztására Lotze megfogalmazását idézzük: „... hogy az *igaz* és a *nem-igaz* között különbséget tehessünk, kell, hogy bennünk *feltétlen érvényű*, általános mérték legyen annak megítélésére, mely képzetkapcsolatok helyesek vagy helytelenek".[29]

Továbbá: „Szükséges hinnünk, hogy a világban nemcsak általános törvények uralkodnak ...; hanem ... a *tények rendjében* is működik egy *elv*, azaz éppen egy eszme, amely előre meghatározza az egész rendezett végeredményt, az ésszerű jelenségek egész rendszerét, melyek eme tények *által* a törvények értelmében megvalósulnak."[30]

Ezek a kifejezések, hogy „kell hogy bennünk föltétlen érvényű általános mérték legyen ...", továbbá „szükséges hinnünk ..." mutatják a tiszta logikai igazságérvényesség szubjektivizmusát.

Mit tud az igazság objektív voltának bizonyítására Pauler felhozni?

Bizonyítani ő sem tud. Ehelyett a pszichologizmus bizonyos abszurd állításaival szemben nyomatékosan kijelenti, hogy ezek nem helytállók. Íme két részlet, amely mutatja, hogy mennyire tisztázatlan marad a probléma.

[29] H. Lotze: Grundzüge der Logik. Id. kiad. 7. o.
[30] Uo. 63. o.

(A megismerési élmény) „minden ízében tárgyias jellegű, intenció, azaz a tárgyra való irányozottságot jelent. Tehát *nem azért* tartunk valamit igaznak, mert gondolkodásunk szubjektív természete erre rákényszerít, de mert *úgy ismerjük fel*, hogy állításunk objektív érvényű."[31] „Az igazság fennállása tehát semmiképpen sem azonosítható az igazság gondoltságával: az mindennemű pszichológiai mozzanattól, mindennemű megismertségtől független permanenciát jelent. Ezt más szóval úgy is kifejezhetjük, *hogy lehetnek nem megismert s így nem gondolt igazságok is.*"[32]

Láthatjuk, hogy a tiszta logika újra meg újra saját bűvös körének kerületét járja be. Ahhoz, hogy saját állításait igazolja, szembeállítja egy abszurdabb állítással. Könnyű belátni, hogy tudományos igénnyel nem léphet fel, illetve elfogadhatatlan az olyan állítás, amely szerint gondolkodásunk szubjektív természete kényszerít az igaznak tartásra; nem nehéz olyan felfogással sem szembeszállni, hogy az igazság fennállása *azonosítható* a gondoltsággal (bár a szembeszállás és a tarthatatlanság kimutatása valóban érdem, jelen esetben a tiszta logika érdeme).

Az érvényességében fennálló igazság objektív voltáról, ugyanazt kellene elmondanunk, amit korábban megállapítottunk az igazság-érvényesség viszonyáról. Ugyanazzal a tautológikus bizonyítási móddal találjuk szemben magunkat: „Az igazság tiszta logikai értelemben véve érvényes, mert igaz, igaz pedig, mert érvényes; objektív, mert érvényességében áll fenn, és azért áll fenn érvényességében, mert objektív."

Az objektív igazságról szóló ismeretelméleti — vagy erre épülve — logikai fejtegetésnek csak *egyetlen* esetben lehet tudományos értéke és haszna: ha az objektív tartalom a valóság, nem pedig egy önkényesen konstruált szféra. Továbbá: az igazság objektív érvényéről szóló tant nem lehet felállítani annak tisztázása nélkül, hogy a megismerésnek milyen szerepe van az igazság feltárásában. Vagyis nem lehet következetesen kifejteni az objektív igazság elméletét, ha nem állunk a materialista visszatükrözési elmélet talaján, és fordítva: nem lehet következetesen kifejteni a visszatükrözési elméletet, ha nem fogadjuk el materialista módon az objektív igazság elméletét.

A megismerés és a valóság ignorálása az igazság fennállásáról szóló tételek esetében odavezet, hogy megalkották az önkényesen felvett elvek „logikáját", ahol az igazság, vagy az igazságlogika tulajdonképpen helyettesíthető az isten vagy az idea-logika szavakkal. Ilyen alapról csak vesztes félként lehet kikerülni a marxista dialektika elleni harcból. Az objektívnek kinevezett idea fennállásával szemben ott áll a valóság gazdagságát egyre inkább megismerő tudományos ismeretek rendszerén keresztül egyre inkább feltáruló objektív-igazság. A szaktudományok által feltárt igazságok rendszere visszatükrözi a valóság konkrét sokféleségét. A marxista dialektikus logikában pedig megfogalmazódnak — a konkrét tudományok és a materialista dialektikus módszer alapján — az olyan általános törvényszerűségek, mint pl. az ellentmondás törvénye: az objektív igazság megismerésének eszköze is, feltétele is, lényege is. Szemben a tiszta logikai követelménnyel, ahol — ha a misztifikációtól eltekintenénk — csak formai jegyekkel ellátott igazság vizsgálatáról lehet szó, a marxista dialektikus logika a valósághoz való hűség követelményéből indul ki. Ez teszi lehetővé, hogy a logika ezen alapvető kérdésére, az igazság miben-

[31] Pauler Ákos: id. mű, 17. o.
[32] Uo.

létére tudományos választ képes adni. (Ebben a vonatkozásban mondható el az is, hogy a dialektikus logika alapján dönthető el a materiális és a formális igazság vitája, és teremthető meg ezek dialektikus egysége és az igazság tudományos elmélete.) *A valósághoz való viszony követelménye a tiszta logikából általában hiányzik*, és az igazság fennállásáról vallott nézetekből különösen. Ezért marad üres és ellentmondásos (önellentmondó) az érvényességében fennálló formális igazság objektív természetéről szóló tanítás is.

4. Igazság és valóság

Az igazság érvényességében való fennállása, amely az önmagábanvettséget óhajtja logikailag igazolni, nem teszi megválaszolttá azt a kérdést, hogy az an sich értelemben vett igazság az anyagi világgal szemben hogyan viselkedik. Ezért az igazság fennállásmódjának kifejtése után az igazság-valóság viszonyra vonatkozó tiszta logikai álláspont kifejtése következik.

E sorrend nem véletlen, és nemcsak metodológiai meggondolás eredménye. E sorrend, a fennállás előtérbe kerülése, már önmagában eldönti a tiszta logikai igazság valósághoz való viszonyát. Kifejeződik benne ama idealista koncepció, hogy az igazság *előbb* fennáll, azután vonatkoztatható pl. a valóságra. *Az igazság a priori érvényes* és csak mint önmagában való érvényességnek lehet viszonya, kapcsolata a valósággal. Ebből viszont az következik, hogy a kapcsolatot nem a valóság, hanem az an sich lényegű igazság természete határozza meg.

Ezért a tiszta logika valósághoz való viszonyát az igazság primátusának hangsúlyozása, ebből következően pedig a valósággal való szükségszerű megfelelés gondolatának elvetése jellemzi általában.

Vizsgáljuk meg a problémát konkrétabban és részletesebben.

Induljunk ki Pauler álláspontjából: „. . . ki kell emelnünk — mondja Pauler — ama fontos, már Bolzano által hangsúlyozott körülményt, hogy *az igazság nemcsak létező, de nem-létező tárgyakra is vonatkozhat.* Azaz: „az igazság lehető tárgyainak köre nagyobb, mint a létező dolgok köre" — és ezen állítást példával alá is támasztja: — „Ezen igazság például: ‚Platón eszményi állama magasztosabb, mint Morusé', a *nemlétező* tárgyakról, ti. merőben eszményekről állít valamit."[33]

E tétel igazát Pauler nagyon egyszerűen óhajtja igazolni. Egyetlen ellenvetést vél csak lehetségesnek, azt, hogy esetleg mondhatná valaki, hogy az állameszmények is létezők, ti. létező gondolatai azon embereknek, akik róluk valamit állítanak. Ezt az álláspontot félreértésnek tekinti Pauler. Azt mondja: „Ha állameszményekről van szó, ez nem a reájuk vonatkozó emberi gondolatokra, de a gondolatok *tárgyára :* magukra az állameszményekre vonatkozik, melyeket az emberi gondolat csak *jelent*, de nem azonos velök . . . A gondolat mindig különbözik tárgyától még akkor is, ha e tárgy valami nemlétező vagy képtelen dolog is."[34]

A gondolat különbözősége a tárgytól, helyes megállapítás. Következik-e azonban ennek helyességéből, hogy az *igazság* nemcsak létező, hanem nemlétező tárgyakra is vonatkozik?

[33] Uo. 14. o.
[34] Uo.

Mi a nem-létező tárgy ebben az esetben? Egy állameszmény. Ez nem emberi gondolat, hanem az emberi gondolat tárgya éppúgy, mondja Pauler, mint egy reálisan létező tárgy, pl. egy autó.

A koncepció tehát így jellemezhető: vannak tények, dolgok, eszmék, matematikai relációk, és ezek egyaránt az igazság tárgyai; ebből következik, hogy az igazság köre szélesebb, mint a dolgok köre. Szükségszerűen fel sem vetődik úgy a kapcsolat, hogy az eszmék már a dolgokról, dologi viszonyokról szóló igazságokat vagy hamisságokat fejeznek ki.

Ez a tétel — az igazság köre szélesebb, mint a valóságé — másképpen azt akarja jelenteni, hogy a nagy átfogó, teljes igazságrendszernek vagy eszmerendszernek a valóság része, részterülete. Azt jelenti ez a tétel, hogy az eszmék rendjét, az eszmék kapcsolatát kell hogy kövesse a valóság, ha igaz akar lenni.

Amikor a tiszta logikus szemében az állameszményre vonatkozó állítás éppúgy tárgya a gondolkodásnak, mint bármely más tárgy, formális logikai szempontból még nem követ el hibát.

A formális logikának valóban nem fontos, hogy egy ítélet valóságos viszonyt vagy elképzelt kapcsolatot fejez-e ki. A formális logika absztrakciós fokán azonban — ahol egyaránt ítélet „a fa élőlény" és „a 2-es szám törzsszám" — eldönthetetlen, hogy *miért igaz* valamely állítás és *miért hamis*, ugyanakkor hallgatólagosan elismeri az igazság valóságra vonatkoztatásának szükségességét.[35]

Végeredményben tehát ama gondolat helyességéből, hogy a gondolat különbözik tárgyától, Pauler jogtalanul következtet arra, hogy az igazság köre szélesebb, mint a valóság köre.

Amit ő *a valóság mellett* a gondolat tárgyának nevez, *az a valóságra vonatkozó gondolat*, amelynek viszonylagos önállósága kétségtelen és amely szintén lehet a gondolat tárgya. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az igazság köre szélesebb, mert a dolgok mellett eszmék is vannak, hanem pusztán azt jelenti, hogy az ember nemcsak dolgokról, hanem gondolatokról is alkothat ítéletet, igazat vagy hamisat. A gondolatokról alkotott gondolat igazsága vagy hamissága közvetve a valóságra vonatkoztatva dönthető el, éppúgy, mint a közvetlenül dolgokról szóló gondolat igazsága, tehát valóságos tárgy és gondolat mint igazságterületek között nincs mellérendelt viszony.

Paulernek és a platónista alapvetésű tiszta logikusoknak szükségük van az igazság körének fent értelmezett kiterjesztésére. Az igazság körének kiszélesítéséből ugyanis két tétel adódik számukra.

Az egyik: Az igazságok párhuzamosak a létező dolgokkal.

A másik: Az igazság a létezők ideálját képviseli.

Íme a párhuzamosságra vonatkozó tiszta logikai koncepció kifejtése Paulernél:

„A párhuzamosság viszonya létező és igazság között *nem ontológiai* viszonyt jelent, vagyis nem két létezőnek, azaz hatástkifejtő mozzanatnak a relációját képviseli. Az igazság, mely valamely létezőre vonatkozik, *nem oka* az illető létezőnek, de viszont a létező sem oka, azaz létrehozója a reávonatkozó igazságnak. Ha Szokratész sétál, akkor e történésnek létrehozó oka nem azon

[35] Az arisztotelészi logika ún. klasszikus igazságmeghatározása világosan megmondja: „. . . igazat mond, aki azt állítja, hogy a különlevő külön van, és az együttlevő együtt van, s tévedésben van, aki ellenkezőt állít, mint ahogy a dolgok vannak. Arisztotelész, Metafizika. Bp. 1957. 207. o.

igazság, *hogy* ‚Szokratész sétál'. De viszont azt sem lehet mondani, hogy az igazság ‚Szokratész sétál' azért igaz, *mert* Szokratész valóban sétál . . . e tétel ‚Szokratész sétál' nem azért igaz, *mert* Szokratész a valóságban sétál, de mert e tétel egyik konklúziója ama nagy szillogizmusnak, melyet a Szokratész életére vonatkozó igazságok alkotnak."[36]

A fentebb ismertetett példából azután levonja a következtetést: „A létező világ változásait meghatározó *okok* kapcsolatának megfelel a párhuzamos igazságok világában a *rációk* (logikai alapok) szerinti kapcsolat . . . Mindezt úgy is kifejezhetjük, hogy a létező világ *visszatükrözi* az igazságok örök világát: platóni kifejezéssel élve: *részesedik* az igazságok világában . . . Hiszen még azok az igazságok is, amelyek mulandó, időbeli eseményekre vonatkoznak, mint igazságok az összes igazságok örök rendszerének tagjai s konklúziói ama nagy szillogizmusnak, melyet az összes igazságok alkotnak. Platónnak tehát igaza volt: *a változó létező világ fölött áll az örök igazságok, vagyis az ideák mozdulatlan örök világa.*"[37]

Az igazság és a létező párhuzamosságáról szóló e tiszta logikai koncepció tehát nem más, mint a nyílt és, valljuk be, meglehetősen primitív formában jelentkező platónizmus.

Az igazság-valóság viszony párhuzamosságban való felfogásából adódik, hogy mindent, ami változó, a valóság szférájába utaljanak és a változatlannak, öröknek tételezett igazságot a logika szférájában vizsgálják. Ez az elválasztás módot ad arra, hogy a dialektikus logika kérdéseit mint nem a logikába tartozókat meg lehessen kerülni. Nem nehéz felfedezni, hogy a platónizmus alapgondolatának módszertani elvvé tétele és következetes érvényesítése akar az a „pozitív" Hegel-kritika lenni, amely elsősorban Lotze célja. Így Pauler minden ellenvetést, amely a megismerés vagy a gondolkodás fejlődésére, mozgására, ellentmondásos jellegére vonatkozik — származzék az Hérakleitosztól, Hegeltől vagy Marxtól —, azzal utasít vissza, hogy ezek a valóság kategóriái, tulajdonságai és semmi közük az igazságszférához, következésképpen semmi közük a logikához.

Az igazság—valóság viszony nyiltan platónista megválaszolása mellett jelentőségében és hatásában sokkal figyelemre méltóbb a husserli felfogás.

Husserlnél van egyrészről a reális birodalma, ehhez tartozik minden pszichikus folyamat is; ezzel szemben áll az iideális birodalma, amelyet „a puszta jelentések birodalmának kell megjelöln". E két szféra kétféle törvényszerűségeknek van alávetve, egyrészről a reális törvényeknek (Realgesetz), másrészről az eszmei törvényeknek (Idealgesetz).

Amikor Husserl az empirista szenzualistákkal szemben helyesen hangsúlyozza, hogy a fogalom eszmei természetű és különbség van egy érzékileg tapasztalható geometriai alakzat és a fogalom között, ugyanakkor a fogalmat kizárólag *eszmei dologgá*, egyedül az intellektuális szemlélet tárgyává teszi. A tárgy gondolkodásunk számára mindig úgy van megadva, mint olyan tárgy, amelyre tudatunk irányul. „A tárgy tudott tárgy".

Husserl kibogozhatatlan ellentmondásokba kerül önmagával akkor, amikor a tiszta logikában az objektív idealizmus alapján választja szét a konkrét valóságot és az igazságot (az a priori eszmék világát), majd pedig fenomenológiai módszerének bevezetésével ezen elkülönítést a szubjektív

[36] Pauler Ákos: id. mű, 17—18. o.
[37] Uo. 18. o.

idealizmus felé haladva feloldja.[38] Husserl az „intencionális aktusok" bevezetésével akarja az igazság és a valóság viszonyának problémáját áthidalni. Azt mondja: „Ne ezeket (a tárgyakat) tételezzük, mint valóságot, ... hanem azokat az aktusokat, amelyek eddig nem voltak tárgyiasultak, ezek legyenek a felfogás és az elméleti tételezés objektumai; Új gondolkodási és szemléleti módon kell ezeket (az aktusokat) szemlélni ... az empirikus gondolkodás tárgyaivá kell őket tennünk."[39]

A tárgyiasítás, mint módszertani elv így fogalmazódik meg a „Formális és transcendentális logiká"-ban: „Végül a *tárgyak minden formája, a valami minden változata* mégis általában *magában a formális apofantikában* lép fel, ahogyan a lényegi adottságok (sajátosságok és relatív meghatározottságok), tárgytartalmak, kapcsolatok, vonatkozások, egészek és részek, tömegek, mennyiségek és a tárgyiság bármely más modusa in concreto és eredetileg explicit módon, számunkra mint igazán létezők vagy lehetséges módon létezők, csak mint ítéletekben fellépők léteznek."[40]

Az általunk felvetett konkrét kérdésben, az igazság-valóság viszonyban Husserl szubjektív „én"-jének (abszolútnak kinevezve) bevezetése sem jelentett a kérdés megoldásához való közeledést. Bonyolultabb levezetések és fogalmi apparátus segítségével a valóság nem az ideából részesedik, hanem formalizálódik a formális ontológia tárgykörében, és végül alárendelődik az abszolút Ego-nak. A platónikus kiindulópont, amely biztosítja a logika idealista megalapozását, „tovább fejlődik", és látszólag feloldja vagy megoldja a tiszta logika megoldhatatlan problémáját, a valóság és az igazság viszonyának párhuzamos voltát.

A megoldás látszólagossága abból adódik, hogy az aktusok tárgyiasítása — párhuzamosan a valóság zárójelbe tevésével — egy szintre, a husserli „tudott tárgy" szintjére hoz mindent, ami a logikának tárgya lehet. Vagyis, az objektív lét fogalmát éppúgy odaítéli a valóságnak, mint bármely észkonstrukciónak.[41]

Ezzel megmarad a legmélyebb közösségben a platónizmussal, azzal a különbséggel, hogy az abszolút létező idea helyébe a jelentés és a fenomenológiailag *adott* kerül, másrészről viszont a legmélyebb közösségbe kerül a pszichologizmussal, amely ellen fellépett.[42]

[38] Az objektív idealizmus igazság-valóság viszonyának szubjektivizálása Husserlnél: „Tehát először is mint Ego abszolút magamban és magamért létező vagyok ... Az abszolút létező egy intencionális élet formájában létező, aminek különben mindig tudatában is lehet, tehát egyszersmind saját magának is tudata." Husserl: (Formale und transzendentale Logik. 241. o.)

[39] Husserl: Logische Untersuchungen. II. köt. 9. o.

[40] Husserl: Formale und transzendentale Logik. 69. o.

[41] Husserl számára, alapjában véve, minden gondolat egy adottság, nevezetesen az ideális tárgyak adottsága, a számok, fogalmak, ítéletek stb. adottsága (ideális tárgy pl. a 2-es szám).

[42] A „jelentés" problémája külön tanulmányt igényelne. Elemezni kellene a jelentés, tehát az értelmi tartalom absztrakt megragadásának lehetőségeit, a szemantika törekvéseit a jelentés elemzésében és Husserl erre vonatkozóan elért figyelemre méltó gondolatait.

Ebben a vonatkozásban azonban a jelentésnek tárgyat konstituáló funkciójáról kell beszélnünk. A jelentés az az érvényes tiszta logikai mozzanat, amely számunkra az érzékleteket „objektumokká" alakítja át. Ez az a teljes misztifikáció, melyről Palágyi joggal jegyzi meg, hogy „Husserl harcát a pszichologizmus ellen nem kell komolyan venni". (Der Streit der Psychologisten und Formalisten ... 47. o.).

A logikai megismerés elé a tiszta logikus platonisták az igazság-valóság viszonyban csak korlátokat állítottak. E pauleri kijelentés, hogy „a valóság mindig töredékes és fogyatékos a neki megfelelő ideával szemben",[43] mutatja, hogy itt a logikai kutatás nem előre, hanem visszafelé haladt.

A husserli koncepció esetében is csak arról van szó, hogy a fenomenológia eszközeivel látszólag eltünteti a valóság és az eszmei közötti különbséget azáltal, hogy a valóságot éppoly intencionális tárgynak tételezi, mint pl. egy matematikai relációt. De ez is *önkény*, csak kifinomultabb és kevésbé átlátszóbb önkény! A husserli konstrukció nem merevíti még jobban a valóság és az igazság viszonyát, hanem elködösíti, lényegében tagadja a kérdésfeltevés jogosultságát. Ennek következtében pedig végeredménye, végső soron, megegyezik a paulerivel.

A logikai konstrukció, a modern tiszta logikai struktúra mentes a hagyományos logikától, mert azt elvetette, mentes a valóságra való vonatkoztathatóságtól, mert azt tulajdonképpen nem veszi figyelembe. A husserli logikának a valósággal és a valóságos gondolkodás törvényszerűségével való egyezése tehát éppúgy a véletlen műve, ha ez egyáltalán lehetséges, mint a pauleriénak. Következésképpen ez a logika sem alkalmas arra, hogy az igazságprobléma tartalmi kérdéseit logikai síkon megvizsgálhassa.

Az igazság körének a létező világon túli kiszélesítéséből levezetett első tétel : a valóság és az igazság párhuzamosságáról, tarthatatlannak bizonyult.

Vizsgáljuk meg a másik tételt, amelyet Pauler, megint csak Lotze nyomán, így fogalmazott meg: „. . . a létező világra vonatkozó igazság a létezőnek *ideálját*, tökéletes mivoltát adja vissza".[44]

Ebben a gondolatban egy helyes reális mag volna, ha Pauler nem vetné rögtön egybe ezt az ideatannal. Mivel azonban mindenütt, mindenben ezt keresi, így folytatódik a gondolat: „A szívverés törvénye tehát valósággal nem avval ismertetett meg, ami *van*, hanem aminek *lennie* kellene, azaz: a szívverésre vonatkozólag megállapított törvényszerűség a szívverés *eszményét* ismertette meg velünk. Íme, kezdjük Platónt érteni: az, ami mint örökkévaló mozzanat tükröződik vissza a valóságban, az egy *tökéletesebb tartalmat tár elénk*, mint aminőt a konkrét valóságban találunk, melyet a valóság iparkodik utolérni és megvalósítani, de amelyet teljesen sohasem adhat vissza. *Az igazságok világa tehát a létező világhoz viszonyítva annak eszményét adja vissza.*"[45]

E jelentés dolgokat konstituáló szerepéről és a szubjektivizmus irányába való fejlődéséről érdemes részletesen idézni Rubinstein fejtegetését: „Ugyanazt a tételt — ‚a jelentések konstituálják a dolgot' —, melyet Husserl a tudat fenomenológiája síkján vetett fel, s a ‚meaning theory' képviselői az észleléstanban fejtettek ki, felkapja a behaviorizmussal szövetkezett mai amerikai szemantika is (Dewey, Mead, Morris stb.). A dolog — mondja Mead — nem más, mint a dolog jelentése a viselkedés számára: a dologra adott reakció határozza meg a dolog jelentését. A jelentések egyrészt a dolgokat konstituálják, másrészt a tudatot és a dolgok észlelését is konstituálják. Az állítólag ‚semleges' tapasztalatból merített jelentések révén — s a tapasztalatban a jelentések nem tagoltak — választódnak ki mind a dolgok, mind pedig a tudat, az észlelés stb. . ."

A jelentés fejlődése Husserltől a puszta jelig (Morrisnál): A jelentés először megszünteti, behelyettesíti a tárgyat, majd a tudatot, végül alárendelődik a viselkedésnek és megfosztódik önmagától is. (Rubinstein: id. mű, 100. o.)

[43] Pauler Ákos: Metafizika. 12. o.

[44] Pauler Ákos: Logika. 19. o.

[45] Uo.

Kezdjük a helyes, reális maggal, és rögtön látni fogjuk, hogy Pauler milyen torz eredményhez jutott.

Az igazság átalános jellegéből következik, hogy egy törvény megfogalmazása a sok egyes és különös egyed lényeges tulajdonságait emelte ki. Mármost a törvény konkrét megjelenési formájánál valóban kiderül, hogy ez sohasem pontosan olyan, ahogyan a törvény fogalmilag megragadta. A klasszikus kapitalizmus meghatározásának egyetlen konkrét kapitalizmus sem fog pontosan megfelelni. Mi következik azonban ebből? Minden konkrét kapitalizmus (francia, angol stb.) valóban tartalmazza azokat a lényeges vonásokat, amelyeket a törvény megjelöl, de vannak olyan különös, sajátos jegyei is, amelyek a másiknak nem jegyei. Ezeket más, konkrétebb, különös igazságok tárják fel, és adott vonatkozásban bővítik, gazdagítják az általános meghatározást. Semmiképpen sem következik ebből a nem egészen pontos megegyezésből az, hogy az egyes konkrét kapitalizmusok most arra törekednek (!) hogy megfeleljenek meghatározásuknak. Ez a képtelenség csak a platonikusok fantáziájában létezik, abból adódik, hogy teljesen félreértették az egyes, különös és általános viszonyát. Teljes félreértés és félremagyarázás, hogy a törvény nem azzal ismertet meg bennünket, ami van, hanem azzal, aminek lennie kell. A törvény a valóságot fejlődésében ragadja meg, „ahogyan volt, ahogyan van és ahogyan lesz", vagyis a valóságot a maga teljességében. Ez azonban nem a platonikus örökkévaló apriori igazság, hanem egy élő, eleven tudományos megismerés eredményeként létrejött igazságrendszer.

Végül is meg kell állapítanunk, hogy az igazság és a valóság viszonyára vonatkozó fentebb fejtegetett tiszta logikai megoldási kísérletek zsákutcába jutottak. A filozófiai alapok tekintetében a valóság és az igazság viszonyában objektív idealista, majd szubjektív idealista magyarázatot adtak. A logikai struktúra kialakítása szempontjából pedig önkényt eredményeztek. Sem egyik, sem másik vonatkozásban nem gazdagították, fejlesztették tovább a logikai irodalmat, hanem elismételték a számtalan szerző által interpretált platóni ideatant. Ebből nem is születhetett semmilyen vonatkozásban új mozzanat vagy megoldási kísérlet az igazság és a valóság viszonyára vonatkozóan. Csak tévedések sorozata jöhetett létre. Az ideában való részesedés hamis képzetén alapul az az állítás, hogy az igazság köre szélesebb, mint a valóság köre. Ugyanezen feje-tetejére állított világkép eredményezte a második, alapjában hamis állítást, hogy az igazság és a valóság viszonya a párhuzamosság. A platóni eszme maradéktalan elismerése sugallta a harmadik hamisítást, mely szerint a dolgok ideálja az igazság. Mindezen hamis állítások szükségszerűen következtek az igazságnak a platóni eszmével való azonosításából.

Az igazság és a valóság viszonyának eldöntése a tiszta logika számára megoldhatatlan. Sem a párhuzam, sem pedig a szubjektumban való husserli feloldás nem járható út, ahogy ezt bizonyítani igyekeztünk. Sem egyik, sem másik esetben *nem lehetett eldönteni, hogy mikor igaz egy gondolat vagy eszme.* Az igazságot a valóságból kell logikailag levezetni. Történeti fejlődés eredménye az, hogy az igazság mennyiben, hogyan, milyen fokon tudja a valóságot visszatükrözni. A valóságból kiinduló logikai kutatás, a valóságból, az objektív dialektikából levezetett szubjektív dialektika, a materialista dialektikus logika adja meg a választ az igazság és a valóság viszonyának kérdésére. Ez a materialista dialektikus logika strukturálisan is megfelel az objektív valóság struktúrájának. A logikai struktúra a valóságnak megfelelő, azt visszatükröző struktúra lesz, minden más kiindulópont, út, zsákutca, logikai önkényt teremt.

A megismerés természetének vizsgálata nélkül, *a visszatükrözés elmélete nélkül tisztázhatatlan a valóság és az igazság viszonya.* A tiszta logikai állásfoglalás pedig ezekben a kérdésekben is megmarad az önmagábanvettség elve mellett, így tehát az igazság és a valóság viszonyának vizsgálatát elszakította a megismeréstől. Ez nemcsak az igazság—valóság viszonyának kérdésében eredményezte a hamis konklúziót, hanem szükségszerűen meghatározza az igazság és a megismerés viszonyában elfoglalt álláspontot is.

5. Az igazság és a megismerés

Az igazság természetének értelmezése lényegében meghatározza az igazság megismerhetőségének kérdésére adott választ is. Korábbi fejtegetéseinkben tisztáztuk, *mi az,* amit tiszta logikai értelemben meg kell ismernünk. Most azt a problémát kell taglalnunk, hogy a tiszta logika *milyen módon* akarja az an sich lényegek megismerését elérni, biztosítani.

Látni fogjuk, hogy logikai apriorizmus keretei között szükségszerű kölcsönhatásnak és egyben megfelelésnek kell fellépnie az igazság és a megismerés viszonyában. A tiszta logika számára elkerülhetetlen, hogy sajátos álláspontot ne foglaljon el a megismerés értelmezésének kérdésében. A tiszta logika számára elfogadhatatlanok mindazok a tudományos megismerési módok, megismerési folyamatok, amelyeket akár a formális, akár a dialektikus logika feltárt. Rákényszerül arra, hogy olyan megismerési módszert dolgozzon ki. amely képes lesz az igazságot mint an sich lényeget feltárni. Erre pedig a valóság előtti ősképtételezése kényszeríti. Márpedig ezt az ősképet sem a valóságból, sem a gondolkodásból nem lehet levezetni. Ugyanis sem a valóság, sem a gondolkodás nem igényel egy a priori létező eszmét. Az ideát sem a valóság, sem a gondolkodás oldaláról nem lehet megközelíteni, mert „túl van" ezeken. Ezért a tiszta logikusok arra kényszerülnek, hogy ezen végső elvek megismerésére olyan megismerési módot dolgozzanak ki, amely lényegesen különbözik az empírikus és a fogalmi megismerési módoktól, vagyis a nemtapasztalati és nem-fogalmi megismerés valamilyen válfaját kell kidolgozniok.

Amikor Bolzano az igazság magábanvalóságát úgy biztosítja, hogy a megismeréstől függetleníti, mélységes ellentmondásba kerül önmagával. Mélységes ellentmondásba kerül azzal a törekvésével, hogy az alapok tanában (Fundamentallehre) bizonyítsa, hogy léteznek objektív igazságok, és mi képesek vagyunk megismerni őket. A megismert igazság és a „Wahrheit an sich" éles elkülönítése alapozza meg a megismerés nem-logikai természetét.

Idézzük Bolzanot:

„1. . . . egy *Wahrheit an sich* fogalmát jól meg kell különböztetni egy *megismert igazság* fogalmától . . . A megismert igazság vagy megismerés egy ítélet, amely igaz.

2. Továbbá az igazság fogalmát meg kell különböztetni a bizonyosságétól. A Wahrheit an sich adottság, amely a tételeket illeti meg . . . Ezzel ellentétben a bizonyosság olyan adottság, amely az ítéletekre vonatkozik . . . "[46]

Az an sich jellegű és a megismert igazság elválasztása Lotzenál — mint az érvényességproblémánál is — konzekvens platonikus irányba folytatódik. Az igazságnak evidensnek és általános érvényűnek kell lennie.[47] Általánossága

[46] Bolzano: Id. mű 115—116. o.
[47] Lotze: Logika. 591. o.

és szükségszerűsége viszont csak az a priori ismeretnek van.[48] Ilyen általános érvényűségük a logikai törvényeknek van, ezeket empirikusan igazolni nem lehet. Az empirikus tudományok, pl. a pszichológia, csak a gondolatban megjelenő a priori igazságról adhatnak számot.[49] Ezzel szemben mondja Lotze: „Fel kell tennünk, hogy a filozófiában nem a döntések törvényei keletkeznek először, hanem eleve jelen van az egész szellem, amely csak emlékezik igazságára, és előbb bírja és gyakorolja, mintsem tudományosan felismerné őket."[50]

Hogyan jelentkezik a megismerés és az igazság viszonya Paulernél?

A megismerést Pauler az élménnyel helyettesíti: „A logika tehát tételeinek kifejtésében úgy jár el, hogy valamely gondolati élményből, melynek helyességét belátjuk, *visszakövetkeztet* azon szabályokra, illetőleg elvekre, melyek érvényét már feltettük akkor, midőn gondolatunkat helyesnek, igaznak ismertük fel . . . A logikai kutatás kiindulópontja tehát a helyesnek felismert gondolat élménye."[51]

A megismerés, Pauler szerint, leginkább a szeretethez hasonlít, ahogy a szeretet, úgy a megismerés is vágyódik tárgya után. A szeretet — mint ahogy Platónnál a legfőbb jó — nála is a megismerés végső mozgatója. „Ha az ember megismerési törekvését . . . a vágy és a szeretet szempontjából tekintjük, úgy fény derül arra is, hogy voltaképpen milyen természetűnek kívánja megismerésünk azt a végső tárgyat, amelynek megismerésével és szeretetével tudásvágya éppúgy nyugovóra jutna, mint örök sóvárgása az után, ami szeretetre leginkább méltó . . . Az emberiség vallási hitében régóta kifejezést adott ama meggyőződésének, hogy az ismeret vágya és a szeretet túlvezet a véges világon s csak azon kívül hisz és remél kielégedést. Ennyiben nemcsak a megismerés *alapja*, de *betetőzése* is a vallási hit régióiban vész el."[52]

Pauler megismerésről vallott nézetei teljesen összhangban vannak filozófiai hitvallásával, amely a katolikus platónizmusban fogalmazható meg. A fenti idézet mutatja, hogy a megismerés tárgya isten, továbbá, hogy az ismeretvágy, legmélyebb tartalmában, a vallási hittel rokon. *A megismerés problémája eszerint tehát nem tudományos probléma, nem racionális probléma, hanem vallási, lelki élményre épülő misztikus hit.*

Szeretnénk a tendenciózusságnak még a látszatát is elkerülni, és más szempontokat is keresünk a pauleri szövegekben (nemcsak a szeretet és a vágy szempontját), hogy a megismerés mibenlétéről teljesebb képet kapjunk. Íme egy általánosabb érvényű megfogalmazás: a megismerés egymagában álló (sui generis) mozzanat, mely másnemű élményre maradék nélkül nem vezethető vissza. . . Ennyiben a megismerés is, mint minden autonóm lelki élmény, lényegében csak annyiban ismeretes, amennyiben azt közvetlenül átéljük, de le kell mondanunk arról, hogy azt valami *másnemű* folyamatból megértsük."[53]

Korábbi fejtegetéseinkből láthatóvá vált, hogy a tiszta logikusoknak az igazság leírásához csak az igazság fogalomra *önmagában* volt szükségük. Ezt a metodológiát a megismerés leírásánál is alkalmazni akarják. Ahogy az igazság megragadásánál kizárták, hogy másnemű folyamatokból ezt megért-

[48] Uo. 538. o.
[49] Uo. 543—544. o.
[50] Uo. Bev. XXVIII. o. Idézi G. Misch.
[51] Pauler Ákos: Logika. 4. o.
[52] Uo. 220—221. o.
[53] Uo. 220. o.

hessük, úgy a megismerésnél is ki kell ezt zárni. A megismerés mibenlétét anélkül kell megragadni, hogy a gondolkodással, a tapasztalattal és általában az emberiség történelmi gyakorlatával egybevetnénk.

Közeljutottunk a tiszta logika megoldhatatlanabb problémájához. A racionalizmus hangsúlyozása, mely a tiszta logika kialakulásában döntő jelentőségű volt, a tételek szigorú racionális bizonyítása, a logika mint tudománytan-elképzelés és általában a tiszta logika szigorú szempontja a logika tisztaságáról, az igazság és megismerés problémájában önmaga ellen fordul.

A megismerés an sich értelmében való felfogása (sui generis mozzanatként való megfogalmazása) — a bolzanoi hiperracionalizmus vagy hiperlogicizmus talaján jött létre. De éppen a megismerés önmagábavettsége az a fordulópont, ahol a logicizmus önmaga ellentétébe, az alogicizmusba csap át, a racionalizmus pedig irracionalizmusba. Ez a koncepció ugyanis magától a ‚megismerés' tevékenységtől, a megismerési tevékenység logikumától (tartalmi és módszertani értelemben) tekint el, következésképpen nem marad más hátra, mint hogy az élmény, az intuíció mítoszához forduljon.

Ez a folyamat, a bolzanói racionalizmustól kiindulva, az irracionalizmus nyílt megjelenési formájába torkollik, és a husserli fenomenológiában teljesedik ki. Igaz, a fenomenológia már nem a tiszta logika tárgykörébe tartozik, annyiban azonban megmarad a kapcsolat, hogy az an sich lényegek, az a priori tételjelentések a husserli fenomenológiának is sajátjai, a fenomenológia a tiszta logikából nő ki.

Az igazság megismerhetőségének problémája Husserlnél is az élmény, az intuíciós belátás szférájába tevődik át. Azt mondja: „az ismeretelmélet... bár magában foglalja azt az általános kérdést, hogy a dologilag reális tárgyakról — melyek a megismerő élmények számára elvileg transzcendensek — lehetséges-e — és mennyiben — tudás vagy ésszerű sejtés...; de nem foglalja magában az empirikusan használt kérdést, hogy mi, emberek, a számunkra tényszerűen adott adatok alapján ilyen tudást valóban elérhetünk-e, sőt azt.... sem, hogy ezt a tudást realizálhatjuk-e."[54]

„A megismerő élmények elvileg transzcendensek" megfogalmazása tehát azt jelenti, hogy a megismerés problémája fenomenológiai problémává válik. Vagyis a módszeres, racionális megismerés helyét a fenomenológiai zárójelbevetések és lényeglátás foglalja el.

Az intuíció általában mint fenomenológiai módszer kiküszöböl minden más megismerési tevékenységet. „A pretendált adottságok igaz premisszáinak a tételeken kell alapulniok, ezek kielégítik azt a követelményt, hogy amit kimondanak, egy adekvát fenomenológiai igazolás, tehát teljesülés a szó legszigorúbb értelmében vett evidencia által; továbbá, hogy ezek a tételek mindenkor csak abban az értelemben, amelyben intuitíve meg lettek állapítva, vehetők igénybe."[55]

Husserl számára a megismerendő az, ami a tudatban *közvetlenül adott*. A fenomenológiai módszer feladata a közvetlenül adott megvilágítása.

„A tudat számára az adott teljesen azonos, akár létezik a tárgya, akár költött, akár teljesen lehetetlen. Jupitert nem képzelem másképp mint Bismarckot, a bábeli tornyot nem másképp, mint a kölni dómot..."[56] — mondja Husserl.

[54] Husserl: Logische Untersuchungen II. 20. o
[55] Uo. 22. o.
[56] Uo. 373. o.

Vagyis a megismerés, Husserl szerint semmit sem tud mondani arról, hogy hogyan jelennek meg a dolgok a valóságos világban, de arról sem, hogy ezeket az emberi tapasztalat, az emberi gondolkodás mennyiben ragadhatja meg. A tradicionális ismeretelméleti kérdésfeltevés a fenomenológia síkján már nem merül fel. Az adottságok intuitív szemléletében olvad fel objektív és szubjektív, módszer és elmélet.[57]

A tételek (igazságok, a priori elvek) intuitív megragadása lelki átélési képességet tételez fel. A tiszta logikai intuíció, misztikus voltánál fogva, lényegében irracionális és arisztokratikus.

A továbbiakban röviden vázoljuk, hogy a megismerésnek mint „sui generis" mozzanatnak milyen logikai leírása lehetséges.

A *redukció* az a logikai módszer, amely a tiszta logikai lényegekhez való eljutást biztosíthatja. „A redukció által jutunk nemcsak az etikai, de a logikai, esztétikai s az ontológiai ítélkezésben is megismerésünk végső kiindulópontjához. . . . *az induktív általánosítás a valóság síkjában mozog, a reduktív általánosítás pedig az igazságok rendszerének síkjában halad előre. . .* a redukció. . . az igazságok *időtlen* viszonylatai nyomán halad"[58] — mondja Pauler.

Pauler a redukció bevezetésével logikai terminológiát keresett az istenkereső intuíció jelölésére. A lényeg azonban nem változott. Nem változott, hiszen az „antitézis" a megismerést mint „sui generis mozzanatot" jelöli. Továbbá, a redukció alkalmasnak bizonyul arra, hogy a megismerés tényleges folyamata és eredménye helyett a megismerés kiindulópontját és célját, az abszolutumot kutassa.

Íme: „Az abszolutum a megismerésben tehát a következőképpen szerepel. Először mint a megismerés lehetővé tevője azáltal, hogy a megismerő szubjektumot olyanná teremti, hogy benne az abszolút mozzanatok mint a priori ismeretek öntudatlanul megvannak, amelyekre való ráébredés teszi az ismeret lényegét.[59]

Továbbá: „. . .az Abszolutum eszméje nemcsak mint a megismerés lefolyásának lehetővé tevője szerepel, hanem mint a megismerés által keresett, végső ismereti objektum is."[60]

A redukció a tartalmában nem jelent egyebet, mint azt az állítást, hogy az ősadottságot, az abszolutumot stb. fel tudjuk fedezni.

A redukció műszót Sigwart vezette be azzal az indokolással, hogy amint a matematika módszere a dedukció, a valóságtudományoké az indukció, a logikáé a redukció. Sigwart a logikában csupán a következtetés egy sajátos módját nevezi a redukciónak, akkor van rá szükség, amikor a zárótétel és az egyik premissza van adva, és keresendő a másik premissza.

Ezt a sigwarti visszakövetkeztetést formálja át először Husserl és őt utánozva, Pauler az érvényességi logika képére oly módon, hogy míg indukcióval valóságokat keresünk — mondja —, a redukció segítségével érvényes-

[57] Husserl intuicionizmusba torkolló, tehát inkonzekvens tiszta logikájáról a legkülönbözőbb irányzatokhoz tartozó polgári filozófusok — M. Palágyi, T. Andorno stb. — mondanak éles kritikát. J. Kraft pl. kimutatja, hogy a tiszta tudat eidetikus leírásának kísérletétől hogyan kerül Husserl, „a tiszta logika bajnoka" az intuíció következtében Nietzsche voluntarizmusa közelébe, továbbá hogyan vezet az intuíció egy autoritásos filozófia létrejöttéhez, amely végül is nem más mint hitdogma, tekintélyfilozófia. (J. Kraft: Von Husserl zu Heidegger. Frankfurt am Main, 1957. IV. fej. 2. 4. pont.)

[58] Pauler Ákos: Logika. 207. o.

[59] Pauler Ákos: Metafizika, 73. o.

[60] Uo. 74. o.

ségeket keresünk, redukcióval az igazságok időtlen viszonyait, tiszta logikai összefüggéseit kell kutatnunk. A legfőbb előnye a módszernek — emeli ki —, hogy egyetlen esetből, bármely tételből általánosíthat, kiolvashatja a neki megfelelő totalitást. E totalitás a legáltalánosabb formai előfeltevés.

Pauler azért tartja saját módszerének a redukciót, mert önálló módszerként még nem méltányolta senki. Ez igaz is, viszont az is igaz, hogy nem is fogadhatja el egyetlen logika sem, amely a tudományosságra igényt tart, hogy egyetlen tételből mint következményből olyan előzmény legyen kiolvasható, amely eleve meglevő a priori totalitás.

A redukció tiszta logikai értelmezése láthatóan csak bizonyos formai rokonságot őriz meg a formális logikai értelmezéssel. Idézzük tovább Paulert: „. . .a reduktív módszer menete: nem egyéb az, mint *a logikai relatívumról a megfelelő logikai abszolutumra való következtetés*. A következményben tehát nem oly értelemben van benn az előzmény, hogy ez utóbbi az előbbinek része, hanem benne van, ahogy a feltételezettben visszatükröződik a feltétel, ahogy a függőben az, amitől az illető dolog függ, röviden: ahogy a relatívum az abszolutumra utal."[61]

Törekvésünk az eddigi fejtegetésekben az volt, hogy a filozófiai alapok és a megismerési módszerek kiválasztását a tiszta logikában egymásból magyarázzuk. Igyekeztünk rámutatni arra, hogy az igazság örök, változatlan, a priori módon levő értelmezése szükségszerűen meghatározta a megismerés természetére vonatkozó nézeteket.

Amikor tehát meg kell mondanunk, hogy milyen viszony van a tiszta logikában igazság és megismerés között, akkor arra a megállapításra jutunk, hogy e kettő szoros kapcsolatban áll egymással. A kapcsolat lényege a következő: Az igazság nem érthető meg a megismerésből, a megismerés nem érthető meg az igazságból. Mindkét filozófiai kategória csak „an sich" értelemben veendő. Mindegyik egy autonóm „an sich", legfeljebb egymás mellett, de nem egymással kapcsolatban írható le. Az érvényességben fennálló igazság, az idea, élményeinkben, lelki életünkben jelenik meg, rádöbbenünk, ráébredünk abszolút létére; ezt nevezzük megismerésnek.

Amikor tehát elválaszthatatlan összefüggésről beszélünk az igazságlogikában, igazság és megismerés viszonyát illetően ez csak annyit jelent, hogy a tiszta logikai igazságfogalom úgy viszonylik a tudományok igazságfogalmához, ahogy a tiszta logikai megismerési módszer a tudományos megismeréshez. *A megfelelés viszonya áll fenn* a tiszta logikai értelemben vett igazság és megismerés között.

A tiszta logikai igazságot az átélés, megélés, meglátás formájában lehet felismerni — tanítja Pauler, vagyis megfelelés viszonya áll fenn nemcsak az igazság és a megismerés, hanem a megismerés módszere között is.

A tiszta logikai értelemben vett igazság, megismerés és megismerési módszer elválaszthatatlanságából véleményünk szerint két lényegbevágó következtetést kell levonnunk.

Először: Az igazság intuíciós megragadása lényegében az igazság megismerhetetlenségének állítását rejti magában. A tiszta logikai intuíció, végső soron, ismeretelméleti agnoszticizmust jelent. A fordított világ (a dolgok az eszme visszfénye) tételezése miatt le kell mondania a megismerendő abszolutum megismeréséről. Az intuíció nem valóságos megismerés, nem a dolgokra,

[61] Pauler Ákos: Logika, 211. o.

nem a valóságra irányul, következésképpen megfosztja az ismeretet objektív tartalmától. Önellentmondás van tehát a tiszta logika objektív, abszolút igazságra való igénye és ennek az intuícióval való megismerhetősége között. Vagy lemondunk az igazság objektív érvényéről, vagy lemondunk a teljesen szubjektív intuícióról.[62]

Másodszor: A redukció, mint az igazság megismerésének logikai módszere ugyancsak azt jelenti, hogy le kell mondani az igazság megismerhetőségéről. A redukció kizárja az ismeretek bővülését és előírja az egyetlen igazság, az isten, az eszme keresését. Redukcióval már tudott bizonyossághoz jutunk. Miért kell akkor egyáltalán megismerni, ha a megismerés végén olyan igazság van, amelyről már eleve teljes bizonyosságunk volt. A tiszta logika ismét logikai ellentmondásba kerül önmagával, mert olyan megismerési módszert javasol, amely lényegében a megismerés szükségtelenségét jelenti.

Összegezve: 1. A tiszta logikai értelemben vett igazság kizárja a racionális megismerés lehetőségét. 2. A tiszta logikai értelemben vett megismerés (az intuíció) kizárja a tiszta logikai igazság objektív érvényét. 3. A tiszta logikai redukció mindenfajta megismerés szükségességét kizárja.

Tehát: *A tiszta logikai értelemben vett igazság, megismerés és megismerési módszer olyan fogalmak, amelyek egymást semmisítik meg.* Ez azt is jelenti, hogy a módszerben sűrítődik az elmélet, az intuícióban nyílttá válik a tiszta logikában latensen bennelevő és csak fonákként jelentkező irracionalizmus.

Ezek után fel kell tennünk a kérdést: Hogyan merül fel a logika számára az igazság megismerhetősége? az igazság megismerhetőségének problémája mennyiben logikai kérdés?

Egyet világosan kell látnunk. Mint ahogy az igazság lényegét, az igazság és a valóság viszonyát nem lehetett formális logikai eszközökkel megragadni, az igazság megismerhetőségének problémája is túlmutat a formális logika keretein. Utaltunk arra, hogy amikor a tiszta logikusok a megismerés természetére vonatkozó nézeteiket kifejtették, szintén kiléptek a formális logika kereteiből, nézeteiket fenomenológiai (Husserl), etikai (Lotze) vagy ismeretelméleti kérdésfeltevések keretében fejtették ki.

Az igazság megismerhetőségének problémája nem formai, hanem tartalmi kérdés. Következésképpen nem a formális logika, hanem a tartalmi logika kereteibe tartozik.

Az igazság megismerhetőségére adott tudományos választ egy ilyen tartalmi logika csak akkor dolgozhatja ki következetesen, ha az igazság lényegét, a megismerés lényegét és ennek következtében az igazság és a megismerés viszonyát sikerül tisztáznia.

E feladatok megoldása a hegeli logikának egy vonatkozásban, a dialektikus módszer kidolgozása vonatkozásában sikerült. Hegel nagy tette annak felismerése volt, hogy az igazsághoz való eljutás nem más, mint az egész megismerés folyamatának a feltárása, ez pedig a dialektikus módszer. Ebben a vonatkozásban a dialektikus logika egybeesik az ismeretelmélettel. A dialektikus logika annak a fejlődésnek a leírása, ahogyan a nem-tudásból haladunk a tudás felé, az abszolút, objektív igazság felé.

[62] Itt az intuíciót a tiszta logikában és a fenomenológiában használt értelmében vesszük, nem abban az értelemben, amelyben elfogadható, tehát a tudományos és az élettapasztalatok felhalmozódása értelmében.

Hegel tévedése abban állott, hogy az igazság lényegét idealisztikus módon értelmezte, a megismerés céljának, értelmének az abszolút eszme megismerését látta. Hegel ennek ellenére, a megismerés menetét, folyamatát nyomon követve, mégis megalkotta, idealista módon ugyan, a dialektikát és a dialektikus logikát, bizonyos pontokon áttörve ebben saját idealista korlátait, amikor a megismerés folyamatát lényegében leírta. A végeredmény azonban az idealista Abszolútum maradt.

Nekünk azonban a dialektikus megismerésben a folyamaton kívül *a végeredményt az igazság és a valóság viszonyában kell kutatnunk.*

Az igazság megismerésének logikai leírása, véleményünk szerint, feltétlenül két dolgot jelent.

Egyfelől, részben a formális logika keretei között (ebbe beleértve a matematikai logikát is), a gondolkodás logikai eljárásait jelenti. Ezek az induktív, deduktív következtetések, az összehasonlítás, az analízis, a szintézis, az absztrakció, az osztályozás stb. E logikai módszerek, a logikus gondolkodás módszeres eljárásai, egy-egy vonatkozásban eszközei az igazság feltárásának. Már önmagukban is a logikus gondolkodásra vonatkozó igazságok, amennyiben a helyes, a tudományos gondolkodás eljárásait írják le.

Az igazság megragadásának logikai útja azonban nem merülhet ki a logikus gondolkodás ezen eljárásainak leírásában. A logikus gondolkodásnak, szemben a tiszta logikai követelménnyel — követnie kell a valóság mozgását, vissza kell tükröznie, fogalmilag ki kell fejeznie az objektív logikát. Hegel idevágó helyes megállapítását idézzük a „közönséges logikáról", ahol a gondolkodást formalisztikusan elválasztják az objektivitástól: „A gondolkodást itt pusztán szubjektív és formális tevékenységnek veszik, az objektívet pedig, a gondolkodással szemben, valami szilárdnak és magában fennállónak. Ez a dualizmus azonban nem az igaz, s gondolattalan eljárás csak úgy egyszerűen elfogadni a szubjektivitás és az objektivitás meghatározásait és nem kérdezni, honnan származnak . . . " Valójában azonban a szubjektivitás csak a létből való fejlődés egyik foka, ezért „a szubjektivitás mint dialektikus maga töri át korlátját és a következtetés által objektivitássá tárul."[63]

A hegeli fejtegetéshez idézzük Lenin reflexióját: „Nagyon mély és okos! A logika törvényei csak az objektívnek a tükröződései az ember szubjektív tudatában."[64]

Amíg tehát az objektív (amely Hegelnél fogalmi és eszmei, vagyis idealista módon értelmezett) a szubjektumban kifejeződik, ez az út a megismerés dialektikus útja. Ha az objektívet materialista módon értelmezzük, akkor idealista sallangok nélkül, idealista korlátok nélkül írhatjuk le az igazság megismerésének logikai útját. (Ennek a dolgozatnak nem lehet feladata, hogy a megismerés logikai folyamatait, magát a dialektikus megismerés útját kidolgozza. Ezt a materialista dialektikus logika kidolgozása során lehetséges és szükséges elvégezni. Mi csupán arra szorítkozhatunk, hogy a kérdés helyes felvetését és általános vonatkozásait a tiszta logikával szemben megkíséreljük vázolni.)

Miképpen válaszolhatunk hát a feltett kérdésre: Hogyan merül fel a logika számára az igazság megismerhetősége? Az igazság megismerhetősége mennyiben logikai kérdés?

[63] Hegel: Enciklopédia. I., 280—281. o.
[64] Lenin: Filozófiai füzetek. 159. o.

A két kérdés összefügg, sőt az elsőre adott válasz választ kell hogy jelentsen a második kérdésre is.

Az igazság megismerhetősége ismeretelméleti és logikai probléma. Ismeretelméleti annyiban, amennyiben tisztázni kell az igazság mibenlétét, az objektív és a szubjektív viszonyát,[65] a megismerés objektív és szubjektív jellegét, a megismerés felfogását általában. Ez azonban lehetetlen a logikai oldal nélkül. Hogyan jelentkezik az igazság megismerésében a logikai? *Amíg a logikus gondolkodás a valóság mozgását követi, amint halad a nemtudástól a tudáshoz, ebben a folyamatban megismeri az igazságot, vagyis a valóság hű képét, de egyben önmagát, önmaga igazságát is megismeri : azaz létrehozza a materialista dialektikus logikát.*

A materialista dialektikus logika az igazság megismerésének útját, folyamatát, módszerét írja le. Ennyiben és ezért logikai kérdés az igazság megismerése. A materialista dialektikus logika kidolgozása ebben az értelemben az igazság megismerési módjának a tudománya, amely egyben az objektív logikát leíró szubjektív logika is; ez biztosítja, hogy az igazság a valóság adekvát képe, tehát objektív, hogy az igazság megismerhető, hogy az igazság megismerése a dielektikus logika útján valósul meg.

Mivel pedig a tiszta logika az igazság olyan szerkezetét és rendszerét alkotja meg, amely sem tapasztalati, sem racionális megismeréssel el nem érhető; mivel a tiszta logikai igazságrendszer felállításában sem a valóságnak, sem az emberi gondolkodásnak nincsen szerepe, nem lehet semmiféle kapcsolata az emberi, társadalmi gyakorlattal, tehát a valóság törvényeit kutató tudományos gondolkodással és tudományokkal sem.

Következésképpen a tiszta logika igénye a tudományok megalapozására alaptalan igény, mert a tiszta logika — tartalmában és módszerében egyaránt kibékíthetetlen ellentétben áll minden tudományos tétellel és módszerrel.

Melyek tehát végül is azok a tényezők, amelyek a tiszta logikai igazságtan kudarcát eleve meghatározták? Miért nem sikerült a marxista logika „pozitív" kritikája, továbbá, miért nincs a tiszta logikai igazságtannak olyan mozzanata, amely a modern logikai kutatást továbbvinné?

A kudarcnak véleményünk szerint három oka van.

Az első ok azokban a társadalmi, történeti és ideológiai viszonyokban keresendő, amelyek közepette a „tiszta logika" megszületett. Marx szavait idézzük: „Ha az emberek és viszonyaik az egész ideológiában, mint valami camera obscurában, fejük tetejére állítva jelennek meg, ez a jelenség éppúgy történelmi életfolyamatukból ered, ahogyan a tárgyak tótágast állása a recehártyán közvetlen fizikai életfolyamatuk következménye."[67] A mi esetünkben

[65] Az objektív és a szubjektív mozzanat dialektikus egységéről írja helyesen A. Schaff „A marxista—leninista igazságelmélet néhány problémája" c. munkájában (Szikra, 1955.): „. . . a megismerés . . . terjedelme és mélysége, a valóság tükröződésének megbízhatósági foka mindig függ az emberiségnek az adott szakaszban elért fejlettségi fokától, azaz végső soron az anyagi termelés fejlettségi fokától, valamint a megismerő egyén személyes tapasztalatától és szellemi erejétől. Emberi megismeréssel van dolgunk, melynek formái és fejlődésének útjai függnek mind az ember biológiai tulajdonságaitól, mind pedig a társadalom anyagi életének fejlődésétől. Noha világosan látjuk, hogy a megismerés a valóság *szubjektív* tükrözése, nem kevésbé világosan látjuk azt is, hogy az objektív valóságnak a tükrözése, továbbá hogy e tükrözés és az *objektív* valóság között *objektíve* — függetlenül bárminő véleménytől és akarattól — *fennáll a megegyezés vagy a meg nem egyezés viszonya.* Éppen ebben rejlik az objektív és a szubjektív mozzanat dialektikus egysége a megismerésben." (37. o.)

[66] Marx—Engels: A német ideológia. Szikra, 1952. 9. o.

arról van szó, hogy a Hegel kritikába bujtatott logikai kritika — a materialista dialektika megsemmisítésére irányuló törekvés „pozitív" formája fontos mozzanat az imperialista ideológia apologetikájában. Természetesen, nem ilyen egyszerűen és nyilvánvalóan, hanem számtalan áttételen keresztül és bonyolult formában. Pauler Akosnál e konkrét cél még csak nem is burkolt formában jelentkezik, szemben Husserllel, akinél a fenomenológiai beállítottság csak a legabsztraktabb szférában való vizsgálódást teszi lehetővé, és ezért a konkrét cél nem oly nyilvánvaló. A lényeg mégis ugyanaz.

Ha tehát a társadalmi, történeti okok egy filozófiai doktrinát úgy determinálnak, hogy az imperialista burzsoázia apologetikájának szerepét kell betöltenie — ezen „elkötelezettség"-ben benne van, hogy a haladó, fejlődő tudományokkal és tudományos gondolkodással szemben vereséget kell szenvednie.

A tiszta logikai igazságtan zsákutcába jutásának megértéséhez azonban ezen alapvető társadalmi ok megállapítása nem elegendő. Nem ad ugyanis magyarázatot arra, hogy — a világnézeti beállítottság ellenére is — miért nem találjuk meg a tiszta logikában, a tiszta logika igazságtanában azokat a részértékeket, amelyeket, például, a neopozitivizmusban megtalálunk. Vagy másképpen azt is kérdezhetnénk: miért nem sikerült egy jobb, hathatósabb burzsoá apologetikát létrehoznia?

A kudarc további okait kell hát kutatnunk. A második fő ok véleményünk szerint a kiindulópont teljesen hamis volta. Az a priori an sich lényegű elvek, a platóni eszme alaptételként való elfogadása az a kulcspont, amely miatt a tiszta logika minden erőfeszítése kárbavész, mert az a priori eszme logikai igazolásának törekvése tudományosan elfogadhatatlan. Az ideatan alapjait ugyanis a tudományos felfedezések, tételek és az ezekre épülő tudományos igényű polgári filozófia is tarthatatlanná tették.

Ebből az alaptévedésből adódik a harmadik ok, amely a tiszta logika sorsát meghatározta: az „elméleti megalapozás"-hoz kiválasztott — helyesebb azt mondani, ezzel összhangban levő — módszer. Az összhang valóban tökéletes: a hamis elméleti állítások igazolása és a platonizmus felelevenítése maga után vonta a skolasztikus metodológia, a fogalomrealizmus előtérbe helyezését. A tiszta logikai kutatások kezdeténél volt egy posztulált kiindulópont, az an sich logikai lényegek tételezése, ugyanúgy áll a posztulált cél a végén, az érvényességében fennálló kereszténylatonista eszme. A dialektikus logikával való harcban felelevenedett a már klasszikus formájában is elavult metafizikus idealizmus — a huszadik században. E metafizikus dogmatika újjáéledésében látjuk a harmadik okát a tiszta logika eredménytelenségének.

Ezek miatt az okok miatt nem tudta a formális logikát meghaladni, nem tudta hathatós eszközökkel felvenni a harcot a pszichologista logika szubjektivizmusával szemben, nem tudta a „pozitív" Hegel-kritikát elvégezni. Következésképpen: nem tudott a XIX. és a XX. század korszerű és uralkodó idealista formális logikájává válni.

НЕКОТОРЫЕ ПРИНЦИПИАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ПОНЯТИЯ ИСТИНЫ В ЧИСТОЙ ЛОГИКЕ

Анна М. Жигмонд

Основным вопросом направления чистой логики, основанного Больцано, является проблема сущности и существования истины.

Согласно Больцано, задача логики как теории науки состоит в логическом доказывании истины. В первой части статьи автор рассматривает вопрос о том, каким образом существуют положения сами по себе — в том числе и истины сами по себе. Действительность-сила — это конструкция понятий чистой логики, призванная объектизировать положения, истины и представления и различать их от процесса познания, от мышления и формы языкового выражения, от действительного существования и метафизических образований. Сфера действительности-силы, созданная представителями чистой логики, функционирует в качестве третьей сферы действительности. Больцано еще не в состоянии определить критерий истины по себе, вследствие чего у него правильные и ошибочные положения существуют на тождественных началах. Данная проблема была решена Лотце, поставившим чистую логику на такую последовательную платоническую основу: только истинные положения являются справедливыми, и они же тождественны платоническим идеям. Венгерский философ Акош Паулер примыкал к этому воззрению.

Нетрудно доказать, что положение чистой логики, согласно которому критерием истины является ее справедливость, содержит в себе тавтологию, неразрешимую на основе чистой логики.

Определение существования истины при помощи справедливости выражает стремление чистой логики гарантировать объективный характер истины. Это является положительной чертой по сравнению с субъективизмом и релятивизмом психологизма. Однако, положительное начало здесь ограничено, поскольку предпосылка, согласно которой платонская идея является логической истиной, в конечном счете, ведет к такому же субъективизму, как и психологистская логика.

В следующем разделе автор анализирует вопрос о том, как чистая логика оценивает отношение истины и действительности. Здесь устанавливается, что соотношение истины и действительности у представителей чистой логики характеризуется параллельностью, из чего делаются два вывода: с одной стороны, что истина относится не только к существующим, но и к несуществующим предметам, а, с другой стороны, что истина представляет идеал существующих предметов. После критической оценки этих взглядов автор переходит к рассмотрению вопроса «субъективного я» и его феноменологического решения философом Гуссерл, указывая на то, что Гуссерл, признав невозможность решения этого комплекса вопросов чистой логики, принужден искать выход в феноменологии.

Изучая взаимосвязь между истиной, взятой в смысле чистой логики, и познанием можно установить, что между ними существует отношение *соответствия*. Чтобы добраться до истины, взятой по себе, чистая логика принуждена была возобновить миф интуиции. Истина в понимании чистой логики исключает возможность рационального познания. Познание же в толковании чистой логики (т. е. интуиция) исключает объективную силу истины чистой логики. Редукция в чистой логике исключает необходимость всякого познания. Все это обозначает, и из решения вопроса об отношении истины и познания вытекает, что в чистой логике иррационализм, проявляющийся до сих пор только скрыто, теперь становится явным.

SOME FUNDAMENTAL QUESTIONS CONCERNING THE PURE LOGICAL CONCEPTION OF TRUTH

M. ANNA ZSIGMOND

The fundamental question of the trend of pure logic founded by Bolzano is the problem of the existence and validity of truth.

In Bolzano's opinion, the task of logic as epistemology, is to give a logical verification to truth. The first part of the article is devoted to the question, in what way the theses an sich and, among them, the truths an sich, exist. Validity is concept-construction of pure logic destined to objectivize the theses, truths and conceptions, and, at the same time, to differentiate them from the process of cognition, from cogitation and lingual expression, from real existence and from metaphysical formations. The sphere of validity

created by the pure logicians functions as the third sphere of reality. Bolzano cannot give any criterium of the truth an sich as yet, thus, for him, the false and the true theses exist in the same way. It is Lotze who solves the problem by placing pure logic on a consequent Platonic ground: only the true theses are valid, and these true theses are identical with the Platonic ideas. Ákos Pauler) supports this solution.

It can be proved that the pure logical thesis according to which validity is the criterium of truth, contains a tautology not to be solved on the ground of pure logic.

With the definition that the existence of truth is in its validity, pure logic wants to express its demand to secure the objective character of truth. This is a positive momentum as contrasted with the subjectivism and relativism of pgychologism. But this positive character has only a limited validity, since the interpretation of the Platonic idea as logical truth, leads, in the last analysis, to the same subjectivism, as psychologistic logic does.

The following part of the article deals with the answer of pure logic as to the relation of truth and reality. The author states that, with the pure logicians, the relation of truth and reality is characterized by parallelism, from which they draw two conclusions, namely that, on the one hand, truth bears relation not only to existing but also to non-existent things, and, on the other, that truth represents the ideal of the existing. After the criticism of these theses, the author of the article touches upon the problem of the phenomenological solution of Husserl's „subjective ego". It is pointed out that Husserl, realising the insolubility of the complex of questions of pure logic, is compelled to look for a way out in phenomenology.

On examining the relation of truth, taken in the pure logical sense, to cognition, it can be stated that they are connected by the relation of correspondence. In order to reach the truth taken in the an sich sense pure logic had to re-introduce the myth of intuition. Truth taken in the pure logical sense excludes the possibility of rational cognition. Cognition taken in pure logical sense (intuition) excludes the objective validity of pure logical truth. The pure logical reduction excludes the necessity of any kind of cognition. Thus the answers concerning the relation of truth and cognition involve that irrationalism which, up to the present, has appeared in pure logie only as anomaly, is getting explicit nowadays.

In connection with this question, the article tries to give an outline of the logical aspect of the cognizable character of truth. While logical cogitation follows the motion of reality, while it is moving from ignorance to knowledge, in this process it recognizes truth, i. e. the true image of reality, but, at the same time, it recognizes itself, its own truth, i.e. creates materialistic dialectical logic.

In conclusion the author of the article shows the reasons that bring pure logic as truth-logic to a failure and do not allow it to become the dominating idealistic logical trend of the 20-th century.

Az anyagi érdekeltségi rendszerek erkölcsi vonásai és nevelő funkciója

PIRITYI OTTÓ

A szocialista erkölcstan nem rekedhet meg általános elvek, normák megfogalmazásánál. Egyrészt ezeket a szabályokat konkretizálnia kell a társadalmi élet különböző területeire, másrészt meg is kell találnia azokat a módszereket és eszközöket, melyek segítségével egyre szélesebben érvényre lehet őket juttatni. A többi között meg kell fogalmaznia a gazdasági élet, a termelő munka területén dolgozóktól megkövetelhető magatartások általános erkölcsi tartalmát, és meg kell jelölnie, milyeneknek kell lenniök a termelési viszonyok konkrét vonásainak ahhoz, hogy a szocialista erkölcs elveit érvényre juttatva, ezeket az emberekbe beleolthassák.

A gazdaságirányításnak erkölcsileg talán legerősebben átszínezett, az emberek erkölcsi értékítéletének legjobban kitett módszere az anyagi érdekeltség rendszere. Szükségesnek látszik ezért ezzel a kérdéssel etikai és neveléstudományi szempontból is foglalkozni.

„Az ideológiai munka gyakori hibája: a meggyőző erőre támaszkodó offenzív jelleg elégtelensége, az új problémák vizsgálatától és megoldásuktól való húzódozás" (kongresszusi irányelvek). Társadalmi életünknek számos olyan területe van — különösen a gazdasági élet viszonylatában —, amelynek etikai vonatkozásai elemzésre és kidolgozásra várnak. Így az anyagi érdekeltségi rendszerek ilyen vizsgálata is messze elmaradt, például a jog, a gyermeknevelés, a társadalmi tulajdon stb. szakterületeinek erkölcstani feldolgozásától. A gazdasági élet sürgetően követeli ezt a munkát. „*A marxizmus eszmei offenzívája egész gazdasági építőmunkánk szükséglete és követelménye*" (uo.). Ez az eszmei offenzíva nem korlátozódhat csupán ideológiai, agitatív hatásokra. A többi között az anyagi érdekeltség rendszerét is be kell állítani az emberek szocialista átnevelésének szolgálatába.

Gazdasági fejlődésünk meggyorsításának nélkülözhetetlen eszköze az anyagi érdekeltségi rendszerek tökéletesítése. Ennek lehetőségeit vizsgálva általában arra kell választ adni, hogy bizonyos gazdasági célkitűzésekre a tudatosan kialakított érdekeltségi viszonylatok — az ösztönzés — milyen formáival és eszközeivel lehet az eddiginél hatékonyabban mozgósítani. A gazdasági célokat, a konkrét feladatokat éppen úgy, mint az ösztönzési formákat és mechanizmusokat az állandóan változó objektív körülmények határozzák meg. Az anyagi ösztönzés a tervgazdálkodás rendszerébe szervesen beleilleszkedő gazdaságvezetési módszer. Az általa létrehozott folyamatnak — kissé leegyszerűsítve — *két aktív eleme* van: a gazdasági vezetés érdekeltséget létrehozó *intézkedése* és az érdekelt személy vagy kollektíva ezzel ösztönzött *tevékenysége*. Az érdekeltséget létrehozó intézkedés mesterséges kapcsolatot teremt a célzott gazdasági eredmény és a benne érdekeltté tett személy anyagi haszna

között. Ez a kapcsolat először csak előzetes, potenciális jellegű, és csupán a feladat teljesülése után válik valóságossá úgy, hogy egyidejűleg — az egyéni anyagi előny bekövetkeztével — meg is szűnik. A másik aktív elem — az érdekelt személy tevékenysége — szintén ezen a kapcsolaton alapul, és ezen a kapcsolaton belül megvalósít egy másikat is, mely e tevékenység és az ösztönzéssel alátámasztott eredmény között létesül.

Az érdekeltséget megteremtő intézkedés és a célzott gazdasági eredmény között tehát nincs közvetlen okozati összefüggés .*Az ösztönzés az érintett dolgozók tudatán, cselekvésein keresztül hat a célok irányában.* Így a második aktív elemnek, az érdekelt személy tevékenységének, magatartásának, reagálási érzékenységének igen nagy szerepe van. Nem elég az ösztönzést beállítani a legfontosabb és legidőszerűbb gazdasági célok irányába; nem elég az ehhez szükséges szervezet, ügymenet kialakítása. Szükséges megtalálni azokat a módokat, formákat, melyek a rendelkezésre álló anyagi lehetőségeken (prémiumkeret, béralap, átlagbér stb.) belül a leghatékonyabban mozgósítják az embereket, legegyértelműbben állítják tevékenységüket a népgazdasági érdek irányába. *Minden egyes konkrét érdekeltségi viszonylat létrehozása pszichikai ráhatás, előzetes erkölcsi értékelés.* Az érdekeltté tett személy erre való reagálása pedig mindig lelki és erkölcsi reagálás is.

Az ösztönzési formák és feladatok megválasztásánál, változtatásánál nem ritka a kísérletezgetés módszere. Ez a kellő megalapozottság hiánya miatt van. Gyakran valóban eredményre vezető módszer egy-egy forma tökéletesítésénél a meglevő ellentmondások, hibák feltárása és ennek alapján — szinte a régi ellentéteként — új formák kialakítása. Az ilyen eredmény azonban nem mindig nyugszik biztos alapokon. Egyrészt a meglevő ellentmondások nem határozzák meg egyértelműen a változás konkrét irányát, másrészt nem elég csupán a valóság egyik oldalát — az intézkedést s ezen belül a gazdasági célkitűzés, a szervezet, az ügymenet helyességét — vizsgálni. Nem felejthetjük ki elemzésünkből az *embert*, aki lényegében az egész ösztönzési folyamat középpontjában áll. Ha ezt az oldalt is meghatározó körülményként számba vesszük, az eddigieknél szűkebb térre szoríthatjuk a kísérletezgetést, a kellően végig nem gondolt ösztönzési formák alkalmazásának veszélyét, a kapkodást.

Az ösztönzés nemcsak az érdekelt tudatában tükröződő érdekeltségi kapcsolatot teremt, hanem *az érdekeltet formálja is:* beállítja a célkitűzés irányába. Nincs olyan érdekeltségi viszonylat, mely az érdekeltre *erkölcsi hatással* ne volna. De nincs olyan sem, melyre reagálásképpen ne lépne fe a dolgozó aktív erkölcsi értékítélete. A dolgozók *aktív kritikája* fordul a konkrét ösztönzési megoldások felé termelési magatartás és véleménynyilvánítás formájában, és a létrehozott érdekeltségi viszonylat is *előlegezett kritikával* fordul a dolgozó felé, tevékenysége társadalmi elismerésének a kilátásba helyezett anyagi előny formájában való kinyilvánításával.

Míg az *egyes* érdekeltségi viszonylatok létrehozásának célja a társadalmilag helyes *egyéni* gazdasági magatartás kialakítása, az *egész* érdekeltségi rendszer célja a dolgozók *általános* magatartásának beállítása szocialista építésünk szolgálatába. Egy-egy ösztönzési intézkedés mindig egy konkrét, elhatárolt gazdasági részfeladatra irányul. Az érdekeltségi rendszer *egésze* társadalmi-gazdasági céljaink *egészének* megvalósítását célozza. Az egység létrejötte azonban nemcsak gazdasági célkitűzéseink, hanem az ösztönzésben megnyilvánuló állandó és sokrétű erkölcsi ráhatás, társadalmi nevelés szerves összhangján is múlik.

Az elosztási viszonyok, az anyagi érdekeltség rendszerével kapcsolatos gazdasági mechanizmusok a termelési viszonyok részét alkotják, de az alkalmazandó elvek, a végrehajtó intézmények, ügymeneti apparátus stb. vonatkozásában már részben felépítmény jellegűek. A munka szerinti elosztás a szocialista termelési viszonyok eleme, de erkölcsi elv is. Az az erkölcsi norma, hogy aki nem dolgozik, ne is egyék, a szocialista elosztási viszonyok fő vonásának általánosított tudati, morális tükröződése. Így az erkölcsi elvek behatolása a termelési — ezen belül elosztási — viszonyokat meghatározó, alakító intézkedésekbe: visszahatás oda, ahonnan „származtak". Az erkölcsi elvek objektív alapon állnak tehát, alkalmazásuk pedig objektív szükségesség. Ez a gyakorlatban főképp úgy jelentkezik, hogy a gazdasági vezetés hosszabb időre nem térhet el tőlük anélkül, hogy az eltérés káros hatása — gazdasági és nem gazdasági hatása egyaránt — társadalmi méretekben ne jelentkezzék.

A szocialista erkölcs tehát a termelési viszonyok tudati tükröződésének egy formája, de egyúttal e viszonyok kialakításának elvi, morális alapja is. *A szocialista társadalom gazdasága erkölcsi alapon, erkölcse gazdasági alapon áll:* A gazdasági törvények tudatos emberi akaraton, cselekvésen keresztül érvényesülnek. *Az emberek társadalmi cselekedetei mindig erkölcsileg értékelhetők:* a társadalmi-termelési viszonyokat tükröző erkölcsi elveket valósítanak meg vagy ilyenekkel állnak szemben. Erkölcsileg pozitív termelési magatartásaik egyszersmind gazdaságilag is pozitívek, erkölcsileg negatív magatartásuk gazdaságilag is káros.

Szokás az anyagi és az erkölcsi ösztönzés olyan megkülönböztetése, hogy az ösztönzés *vagy* anyagi *vagy* erkölcsi. Nem szokás azonban arról beszélni, hogy az anyagi ösztönzésnek mennyiben van erkölcsi tartalma, és az erkölcsi ösztönzés hatékonysága hogyan emelhető a hozzá kapcsolt anyagi előnyökkel.

Rendkívül szegény lenne ösztönzési rendszerünk, ha *csak* az anyagi érdekeltségre támaszkodna. A dolgozóknak vannak olyan vonásaik, melyek a nem anyagi és nem kényszerítő jellegű behatásokra is érzékennyé teszik őket. Ilyen a szakma iránti szeretet, az újra való törekvés. Ilyen az a szándék, hogy az ország igényeit kielégítsük, gyártmányainkkal, technológiánkkal elérjük a világszínvonalat. Ilyen az a törekvés, hogy a dolgozók maguknak és vállalatuknak megbecsülést, jó hírt szerezzenek; hogy kivívják feletteseik elismerését, dicséretét, kitüntetését.

Az embereknek ezekre a tulajdonságaira építve a tisztán erkölcsi ösztönzés számtalan módját alkalmazzuk. Ahogy azonban az erkölcsi ösztönzés hatékonysága csak akkor magas fokú, ha anyagi hátrány nem kíséri, az anyagi ösztönzés is csak akkor hasznos és építő, ha nem sérti az emberek erkölcsi közfelfogását, a szocialista etika tételeit. Az ösztözés anyagi és erkölcsi oldala éppen úgy nem választható szét, mint ahogy nem függetleníthető az emberek termelésben elfoglalt helyzetétől, társadalmi körülményeitől erkölcsi felfogásuk, világnézetük. Egyes személyeknél ilyen különválás lehet, de a társadalom egészére vonatkozóan az erkölcsi normáknak a társadalmi-termelési viszonyok általi meghatározottsága törvényszerű. N. Sz. Hruscsov az SZKP Központi Bizottságának plenáris ülésén ez év március 5-én a következőket mondta: „. . . teljesen helytelen szembeállítani az anyagi ösztönző erőket az erkölcsiekkel, az anyagi érdekeltséget az ideológiai nevelőmunkával. . . . Az ideológiai nevelőmunka, az erkölcsi ösztönző erők fejlesztése és az anyagi ösztönző erők, az anyagi érdekeltség fokozása elválaszthatatlanul összefügg egymással. Az erkölcsi és anyagi ösztönző erők kölcsönösen fokozzák egymást és ugyanarra

a célra irányulnak. Bármiféle szembeállításuk csak ártalmas lehet a kommunista építés ügyére."

A kommunista társadalom megvalósításának feltétele a termelőerők magas fokú fejlettsége. Ez nemcsak az anyagi-műszaki bázis megteremtését jelenti, hanem a legfőbb termelőerőnek, az embernek is a társadalmi tudatosság magas fokára emelését. Meg kell teremteni az anyagi-műszaki bázissal együtt — annak következménye és feltételeként egyaránt — a műveltségi és az erkölcsi bázist is. Az anyagi érdekeltség rendszere ebben sokat segíthet. Ezért ennek elemzésénél, fejlesztésénél — a közgazdasági vizsgálattal egyidejűleg a társadalomlélektani, neveléstudományi és etikai szempontokat is figyelembe kell venni. Így nemcsak a konkrét gazdasági célok irányában tudjuk majd növelni az ösztönzés hatékonyságát, hanem szélesebb és távolabbi céljaink irányában is azáltal, hogy az anyagi érdekeltség rendszerét következetesen és társadalmi méretekben, módszeresen és céltudatosan a dolgozók átnevelésének szolgálatába állítjuk.

A gyakorlat ezzel kapcsolatban két fő kérdésre vár sürgető választ: 1. az anyagi érdekeltség rendszere milyen formában, milyen mértékben alkalmas segédeszköz az emberek szocialista átnevelésére, s ezen keresztül társadalmi-gazdasági célkitűzéseink gyorsabb megvalósítására; 2. anyagi érdekeltségi rendszerünk jelenlegi vonásai mennyiben felelnek meg e nevelési funkciónak, illetve a kibontakozó fejlődési tendenciák elemei mennyiben jelentik a társadalmi nevelő funkció eddiginél nagyobb hatékonyságának biztosítékait. E cikkben az első kérdés vizsgálatát tartom fő feladatomnak. Mindkét kérdés tárgyalása meghaladná e cikk kereteit. A fejlődési tendenciák részletesebb vizsgálatának eredményeit a Közgazdasági Szemle 1962. 11. számában megjelent cikkem foglalja össze. Mégis, hogy az elvi megállapítások gyakorlati alkalmazhatóságának általam helyesnek vélt módszerét a jelenleg alkalmazott ösztönzési formák elemzése területén bemutassam, e cikk befejező részében foglalkozni fogok egy igen égető kérdéssel, a globális vállalati mutatók javítására vonatkozó érdekeltség problémáival.

Hogyan állítható az anyagi érdekeltség a dolgozók szocialista átnevelésének szolgálatába?

Úgy érzem, hogy gazdasági és társadalmi fejlődésünk jelenlegi szakaszán az ilyenféle kérdések vizsgálata nem nélkülözhető. „További előrehaladásunk elsőrendű követelménye, hogy megszüntessük az ideológiai munka viszonylagos elmaradását a társadalmi viszonyok fejlődése mögött, fokozzuk az eszmei harcot . . . a szocialista módon élő, dolgozó, gondolkodó és érző ember neveléséért" (kongresszusi irányelvek). Ebben fontos feladat vár filozófusokra, jogászokra, pedagógusokra és közgazdászokra egyaránt. „Az emberek tudatának, gondolkodásának átalakításában, a szocialista társadalom, a gazdasági és az állami élet kérdéseinek tudományos, elméleti kidolgozásában mind nagyobb feladatok hárulnak a társadalomtudományokra. A társadalomtudományok művelői segítsék a szocialista építés tapasztalatainak elméleti általánosítását, a fejlődés távlatainak tudományos megvilágítását . . ." (uo.)

Az anyagi érdekeltségi rendszerek alkalmazásánál szerzett tapasztalatoknak a szocialista erkölcs győzelemre vitele szempontjából való elméleti általánosítása soronlevő feladat. Ugyanis az anyagi ösztönzésnek társadalmi nevelő

funkciója akkor is van, erkölcsi alakító erővel akkor is bír, ha erről nem veszünk tudomást, ha nem koordináljuk hatásait fejlődésünk irányában. Sőt, lehet és van is bizonyos részleges nem kívánt hatása, félrenevelő ereje. Ilyenekkel nap mint nap találkozunk, de a vállalatok vezetői és a munkaügyi szakemberek ezeknek általában csak a gazdasági oldalát veszik észre. Pedig az ösztönzés alapján létrejött, de kívánt céljának nem megfelelő magatartások és eredmények hátterében az említett pszichikai, erkölcsi *torzító hatás* húzódik meg.

A francia felvilágosodás és az utópikus szocializmus az embert a természet *passzív*, változatlan termékének tekintette. A mi nevelési elgondolásunk az *aktív* emberből, a valóságos, konkrét, folyton változó társadalmi viszonyokból indul ki. Az ember lényegét a társadalmi viszonyok ugyan alakítják, de ezek a viszonyok alakíthatók és változnak is. Nem elég azonban kiemelni a lét meghatározó szerepét és beszélni általában a tudat visszahatásáról. Nem elég azt megállapítani, hogy a társadalmi és a termelési viszonyok az emberek tudatos tevékenysége alapján jönnek létre. Témánk szempontjából az a lényeges, hogy az új létformák a tudati előrehaladás további feltételeit jelentik. Itt a lényeg az, hogy szükséges *tudatosan, célzatosan is* a termelési viszonyoknak s ezen belül az elosztási viszonyoknak olyan formáit kialakítani, melyek a társadalmi tudat további térhódítását *tárgyi oldalról* előmozdítják.

Az ember, miközben a rajta kívül álló természetre hat, nemcsak a természetet változtatja meg, hanem önmagát is. Éppen ezért a modern nevelés egyik alapelve *a nevelésnek a termelő munkával való összekapcsolása*. Lenin figyelmeztetett arra, hogy a nevelésnek „nem abban kell állnia, hogy mindenféle édeskés beszédekkel és moralizáló szabályokkal traktáljuk" az embereket (Lenin Művei 31. köt. 298. o.). „Mi nem bíznánk a tanításban, nevelésben és műveltségben, ha az csak az iskolára szorítkozna és el volna szakítva a viharzó élettől" (uo.).

Az egyén a társadalommal elsősorban munkája során jut kapcsolatba. A társadalom így a munkán keresztül hat legjobban az egyénre. A gazdasági életben dolgozó ember a társadalmi rend konkrét vonásait a termelés folyamatában ismeri meg, nemcsak szükségletei kielégítése során. Azok a viszonyok és munkakörülmények, melyek közé az ember társadalmi termelése során kerül, magatartását, öntudatát állandó ráhatással, igen magas hatásfokkal alakítják. A jól megszervezett termelés, a megfelelő műszaki színvonal, a vezetők igazságos, elvtársi magatartása olyan tényezők, melyek képesek a munkát és a munkahelyet kedvessé, barátságossá, örömtelivé tenni. A szervezetlenség miatti állásidők, az anyag, a szerszám, a gép nem megfelelő volta, a vezetés ügyetlensége, esetleg igazságtalansága, gorombasága még az olyan munkától is elveszi a dolgozó kedvét, melyet egyébként örömmel végezne. *A munkakörülmények a dolgozók hangulatát, munkához való viszonyát rendkívül erősen befolyásolják.* Aki örömmel végzi munkáját, az előbb-utóbb magáénak érzi azt a társadalmi rendet is, melynek keretei között dolgozik. Akinek a munkája csak keserű, kényszerű kenyérkereset, annak rendszerünkben a politikai állásfoglalása sem lehet egyértelmű.

Kommunizmus felé haladó társadalmunk nem nélkülözheti az emberek tudatának átalakításában, a társadalmi tudatosság győzelemre vitele során *a tudatosan kialakított „aktív" környezet nevelő hatását.* A tevékenység révén alakul át az ember, de nemcsak cselekedetei, hanem körülményei révén is. Az aktív nevelő környezet egyik leghatékonyabb eleme az anyagi érdekeltség konkrét rendszere. Ez — a szocialista erkölcs követelményeivel összhangban

állva — az emberek szocialista, majd kommunista átnevelésének hatékony eszköze lehet. *A legnagyobb agitáló erő a valóság.* De nem akármilyen valóság! Csak az, amelyik valamilyen kihatással van az egyén érdekeire. Nevel a jó példa is, a történelmi tények is. De ezek önmagában vett nevelő ereje csekély. Valamit növel hatásukon az, ha az emberek figyelmét sajtóval, rádióval, beszédekkel, oktatással, valamint egyéb felvilágosító eszközökkel rájuk terelik. De ezeknél a hatásoknál összehasonlíthatatlanul élőbb és állandóbb a körülmények alakulásának minden olyan mozzanata, melyben az egyén közvetlenül érdekelt, amelyből az egyénnek közvetlenül haszna vagy kára származik. Ilyen közvetlenül ható körülmény az anyagi érdekeltség.

A tevékenység nevelő szerepe óriási. Lenin fejtette ki, hogy a tömegek kommunista szellemű átnevelése a forradalom folyamatában megy végbe. Maga az osztályharc, a forradalmi tevékenység a döntő nevelőerő. A forradalom nemcsak azért szükséges, mert más módon nem lehet megdönteni a kapitalista rendszert, hanem azért is, mivel az az osztály, amely megdönti a hatalmat, csakis a forradalomban tud megszabadulni „minden régi förtelemtől" és képessé válni arra, hogy új társadalmat alkosson. Éppen így a termelés során az emberek között kialakuló kapcsolatok, az anyagi és erkölcsi ösztönzés szerepe nemcsak az, hogy a munka termelékenységét mind magasabb fokra emelje, hanem az is, hogy a termelő tevékenység során a dolgozó emberek megszabaduljanak régi elképzeléseiktől és alkalmassá váljanak a kommunista társadalom építésére.

Azonfelül, hogy a munkabért és egyéb bérjellegű juttatásokat a dolgozó úgy fogja fel, mint önmaga és családja megélhetésének feltételét, mint a társadalomnak nyújtott erőfeszítése ellenértékét, úgy is tekinti, mint munkája társadalmi hasznosságának elismerését, szorgalmának, képességeinek, igyekezetének jutalmát, „jó hozzáállásának" erkölcsileg pozitív értékelését. A bérezésen, az anyagi ösztönzésen keresztül a dolgozóknak érezniük kell, hogy a közösség javára végzett munka társadalmi kötelességük, és az ilyen munkát tisztelet és megbecsülés illeti.

A dolgozónak aligha van más, általánosabban alkalmazható, állandóbban figyelhető, számára szinte objektív műszere munkája társadalmi hasznosságának felmérésére, mint a munkája ellenében kapott juttatás mértéke. Általában a magasabban bérezett vagy premizált munkát társadalmilag hasznosabbnak, az alacsonyabban bérezettet kisebb hasznosságúnak ítéli. A végzett munka arányában való anyagi juttatás tehát nevelő eszköz, éppen erkölcsi elismerés jellegénél fogva. Az ettől eltérő, igazságtalan bérezés, ösztönzés — akarva, nem akarva — a félrenevelés eszköze, mert torzítja az emberek értékítéletét, magatartását.

Az anyagi érdekeltség rendszere akkor válhat a tömegek szocialista átnevelésének, a társadalmi tudatosság térhódításának eszközévé, ha általa az *erkölcsi jó* olyan következménnyel jár a cselekvő személyre, mely számára *praktikusan jó* (hasznos). A kétféle „jó" tényleges és lélektani összekapcsolása itt éppen olyan fontos, mint a gyermeknevelésben és a büntetőjogban gyakran előforduló olyan kapcsolás, hogy az erkölcsileg rossz cselekedetnek praktikusan rossz (az elkövetőre nézve káros) következményei vannak. Az erkölcsileg jó, illetve az erkölcsileg rossz fogalmának legáltalánosabb tartalma az, hogy jó, ami a cselekvőnek és embertársainak jó (hasznos), rossz, ami az egyénre hátrányos és az embereknek káros. Az erkölcsi jó fogalmának legfőbb tartalmi eleme az emberi magatartás társadalmi (osztálytársadalmakban osztály-) hasznossága.

Az erkölcsileg és a praktikusan jó eléri végső szintézisét abban, hogy társadalmi aspektusban szinte egybeolvad.

Ezt a szintézist kell társadalmi méretekben az emberek szocialista nevelésének szolgálatába állítani. Olyan irányban kell az anyagi érdekeltségi rendszert fejleszteni, az ösztönzési formákat finomítani, hogy az emberek általuk ezt a szintézist napról napra érezzék és megéljék. Tehát, amikor jobb munkájuk révén a társadalom fogyasztási alapjából való nagyobb részesedésre törekszenek, tudniuk, érezniük kell, hogy a társadalom javára hasznosat, tehát erkölcsileg jót tesznek. Például az ipari munkásoknál olyan teljesítménybérezés szükséges, amely a munkások felfogását, értékelését és magatartását a társadalmi érdek felé fordítja. Ismertek azok a hibák, melyeket a munkásbérezésnél elkövettünk. Az ún. *egyenes darabbérezés* általános alkalmazása, a mechanikus, kampányszerű, átlagkereset-csökkenéssel járó normarendezések, a sztárok gyártása stb. egyáltalán nem használt a szocializmus ügyének. A selejtgyártás, az anyagpazarlás, a szerszámok és gépek tönkretétele nemcsak gazdaságilag voltak károsak. Ezek a jelenségek kezdtek tért adni a munkások között olyan felfogásnak, hogy az államnak semmi sem drága; a gép, a szerszám, az anyag nem a miénk, nem is nagyon kell rá vigyázni. Ezt a hatást igen kis hatásfokkal volt képes ellensúlyozni az erőteljes agitáció, mert *az embereket nem annyira a szavak agitálják, hanem azon körülmények, melyek őket és családjukat közvetlenül érintik.*

Jelenleg a múlt hibáit elkerülni szándékozó bérformák vannak kialakulóban az ipari munkásoknál. Megszűntek a hihetetlen magas teljesítményszázalékok, az aránytalanul magas egyéni keresetek, emelkedett a minimális bér. Növekedett a munkanormák megalapozottsága, kialakulóban van a normák folyamatos „karbantartásának" rendszere, elkerülhetővé váltak a kampányszerű, mechanikus, átlagbércsökkentő normarendezések. Az ösztönzés mennyiségi, egyoldalú jellegének csökkentésében jelentősége van a kombinált bérezési formáknak, melyek már a minőségi, gazdaságossági követelményeknek is súlyt adnak. Terjed a brigádbérezés, mely, a többi között, a kollektív szellem erősítésének egyik eszköze. Merészebben alkalmazzák a személyi órabérre épülő teljesítménybérezési formákat, melyek érzékeltetni képesek a sokoldalú, nagytudású, régi dolgozók fokozottabb megbecsülését és a tartós termelési eredmények bérbeli elismerését, a dolgozó iránti bizalmat jelentik.

A szocialista erkölcs elveinek, a gazdaságpolitikai követelményeknek megfelelő anyagi ösztönzés abban az irányban hat tehát, hogy az emberek tudatában az erkölcsi és a praktikus jó előbb csak esetenként, majd — megszokottá válva — folyamatosan kapcsolódik. E kapcsolódás lényegében a társadalmi tudatosság térhódításának egyik legfőbb tartalmi eleme. Ez a kapcsolódás azonban igen lassú folyamat. Fékezi e folyamatot, hogy egyrészt az „agitáló" körülmények nevelő hatása — éppen tárgyi és szubjektív okokra visszavezethető nem tökéletes voltuk miatt — nem egyértelműen pozitív, másrészt az emberi tudat a viszonyok változását csak lassan, késve követi. Bár társadalmunkban az egyéni és a társadalmi érdek tényleges közeledése nyilvánvaló, mégis az emberek jelentős része a konkrét esetekben elsősorban saját közvetlen anyagi érdekét nézi.

A gazdasági és a társadalmi élet jelenségeinek megítélésénél és ismereténél az állami és a gazdasági vezető apparátus és a termelésben részt vevő egyén között vannak még eltérések. Ezeknek tárgyi okai vannak. Az objektív valóságot nem egészen azonos aspektusból közelítik meg, mert a központi vezető

apparátus termelésben elfoglalt szerepe más, mint egy gyári dolgozóé. A bizonyos mértékig ily módon eltérő egyéni és társadalmi érdek sajátos ütközési területe és egyeztetési helye a gazdasági egység, a vállalat. A kétféle álláspont — éppen az anyagi érdekeltségi rendszer által — itt találkozik, tisztul meg és oldódik fel a termelés folyamatában.

Tulajdonképpen az egyéni tudatosság és a társadalmi öntudat harca ez a folyamat, melyben a tudatosság egyre inkább társadalmi színt kap az egyénekben is. A társadalmi tudatosság térhódítása két úton valósul meg. Egyrészt egyre tökéletesedik a társadalmi és gazdasági folyamatok központi szabályozásának rendszere, másrészt egyre erősebb mozgatóvá válik az egyes emberekben az egész társadalom érdeke. Mind a két úton előre kell haladnunk. Egyik fejlődése feltételezi a másikat. A társadalmi tudatosság győzelmét az egyének fejlődése oldalán hosszú történelmi folyamattá teszi az a körülmény, hogy az egyén számára más a tudatos cselekvés területe, mint a gazdaságvezetés számára. Az állam, a vezetés oldaláról az egyéni, a családi „gazdálkodás", a háztartás, a magánélet a spontaneitás igazi érvényesülési helye, ahol a magatartásokat összehangolni, tudatosan irányítani központilag nem is lehet, nem is mindig szükséges.

Az egyén számára éppen ez a terület a tudatosság területe. Az egyén szabadon, céljainak megfelelően határozza meg, hogy anyagi eszközeit hogyan osztja be, hogyan él. Az egyén szabad mérlegelés alapján dönt arról, hogy személyes fogyasztásának mértékét megszabó bérét mire fordítja, szabad idejét mire használja, munkaterületét hogy választja meg. Az egyéni szükséglet-kielégítésnek, a magánháztartásnak is vannak objektív törvényei. Az egyén ezeket többé-kevésbé felismerve, hozzájuk alkalmazkodva *tudatosan* alakítja ki szűkebb körülményeit, szabályozza családja életét. Ez az *egyéni tudatosság területe.* Itt lényegében az történik, amit az egyén elgondol és céltudatosan megvalósít. *Számára* ezen a területen kívül kezdődik a tőle független erők ható-területe, a neki nem engedelmeskedő, rajta kívül álló összefüggések előtte sokszor vak játéka, melynek törvényszerűségeit átfogóan nem ismeri, egyénileg alakítani nem tudja, legfeljebb alkalmazkodni hozzá. Az egyén sokszor saját „ösztönös" magatartását tartja tudatosnak, és az objektíve, társadalmi szinten esetleg más tudatos törvény-érvényesüléseket akaratán és tudatán kívül állóknak, vele bizonyos fokig szemben állónak, számára „spontánnak".

Így az egyéni és a társadalmi érdekek tényleges közeledése csak lassan jut el addig, amíg a többség fenntartás nélkül elismeri, hogy az ő szempontjait valósítja meg a nép állama. A társadalmi tudatosságnak az egyénekben való térhódítását meggyorsíthatja az egyéni és a vállalati anyagi érdekeltség. A kétféle „jó" pszihés kapcsolása akkor válhat szilárd, állandóan ható jellemvonássá, ha a kapcsolatot létesítő és erősítő hatások egyértelműek és harmonikusak. Az anyagi ösztönzés is csak akkor hat ebben az irányban, *ha a kilátásba helyezett anyagi előnyt társadalmilag valóban és nyilvánvalóan hasznos eredményhez köti.* Ha az anyagi előny valamilyen formális mutató javításához, társadalmilag nem hasznos vagy nem nyilvánvalóan hasznos eredményhez van kötve, akkor ez hátráltatja az egyéni és a társadalmi érdek harmóniájának megteremtését a valóságban és az emberek fejében egyaránt.

A termelési eszközök társadalmi tulajdona esetén *a hibajelző spontán automatizmusok igen korlátozottan érvényesülnek,* s így megvan a lehetősége a gazdasági törvényeket időszakosan sértő, önkényes, voluntarista vezetésnek. Ilyenkor gyakran az a látszat, hogy az a gazdaságpolitika, mely egy helytelen

célt viszonylag megfelelő módszerekkel kíván megvalósítani, önmagában is helyes. Néha késve derül ki, hogy az eszközök ugyan a célnak megfelelnek, csak éppen a kitűzött cél volt önkényes, a gazdasági törvényeket figyelmen kívül hagyó. Ez, természetesen, nemcsak gazdasági, hanem erkölcsi kárt is okoz: az emberekben olyan irányzatok helyességének látszatát kelti, melyek társadalmilag nem helyesek.

Az anyagi ösztönzésben tehát a gazdasági hatékonyság növekedésével nő a nevelési hatékonyság is, és megfordítva. További fejlődésünk mindkét funkció erősödését igényli. Ezzel, persze, nem mindenki ért egyet. Sokak számára természetes, hogy az anyagi érdekeltség egyre veszít jelentőségéből, ahogy közeledünk a kommunizmus felé. Azt mondják, hogy most még az anyagi ösztönzésen van a súly, a kommunizmusban pedig csak erkölcsi ösztönzés lesz. És úgy gondolják, hogy ami nem lesz a kommunizmusban, annak szükségképpen gyengülőben kell lenni már most.

Az élet, a társadalmi fejlődés azonban egyáltalán nem igazolja azt a tételt, hogy ami meg fog szűnni, az mindig lassan, elsorvadva szűnik meg. A szocializmus számos kategóriája, gazdasági mechanizmusa, törvény-érvényesülése a kommunizmusba való átmenet során *saját teljes kibontakozásán, teljes kifejlődésén keresztül szűnik meg, haladja túl önmagát, válik önmaga ellentétévé.* Az államnak is meg kell szűnnie, de korunkra a szocialista állam erősödése és nem elhalása a jellemző. Az *állam* — saját és társadalmi szerveken keresztül — ma sokkal több funkciót lát el, mint bármikor békés időben, és sokkal inkább jelenti a szocialista társadalom szervezett, tudatos egységének megtestesülését, mint korábban. Az *áru- és pénzviszonyok* is meg fognak szűnni, de fejlődésünkre ma jellemző ezek virágzása, az árukapcsolatok bővülése, az önelszámolás, a vállalati önállóság erősödése, az értékkategóriák széles körű alkalmazása. Soha nem volt az áruforgalomnak, az áraknak, a számvitelnek, a bankellenőrzésnek akkora szerepe, mint ezekben az években. *Az össznépi formától eltérő tulajdonformáknak* is meg kell szűnniök, de most éppen a termelőszövetkezetek megerősödésének, egyre önállóbb gazdálkodásának lehetünk tanúi. Nyilván nem egy intézkedés, egy döntés fogja az államot, az áru- és pénzviszonyokat, a szövetkezeti formát megszüntetni, hanem teljes kifejlődésük miatt és során beálló minőségi változások sora. Az anyagi érdekeltség rendszere is saját teljes kibontakozásán — a többi között erkölcsi tartalmának és nevelési hatékonyságának állandó növekedésén — keresztül halad majd túl önmagán, megtartva magában, ami benne időálló, és gazdagodva egy későbbi kor szükségleteinek megfelelő vonásokkal.

Mint ahogy a szocialista gazdasági formák tökéletesítése, teljes kibontakoztatása visz közel bennünket a kommunizmushoz, úgy a szocialista erkölcs teljes uralomrajutása teszi alkalmassá az egyéneket a kommunizmusba való belépésre. Ebből az anyagi érdekeltségre vonatkozóan az a fontos következtetés adódik, hogy a munka szerinti elosztás, az egyenlő munkáért egyenlő bért elvének, a jövedelmek munkához kötése elvének egyre teljesebb, igazságosabb és hatékonyabb érvényre juttatása hat abba az irányba, hogy a szocializmus embere alkalmassá váljék a képességek szerinti munkára és a nem munka szerinti fogyasztásra. A feladat tehát ma még elsősorban nem annak meghatározása, hogyan térjünk át a szocialista formákról a kommunista formákra, hanem annak kutatása, hogyan bontakoztathatjuk ki a maguk teljességében, gazdagságában a szocialista formákat, éppen a kommunizmus felépítése érdekében.

Az elmondottakból következik, hogy jelenleg a bérkülönbségek csökkentése sem lehet feladat. Sőt, sok helyen a kereseti különbségekben nem elég a mozgósító erő. Különösen kis mértékben érzékenyek a keresetek a felelősségbeli és személyi különbségekre. Sok gazdasági vezető számára az a kényelmes megoldás, hogy azonos beosztású dolgozókat azonos bérszintre soroltat be, függetlenül teljesen eltérő igyekezetüktől és tudásuktól. Az ilyen besorolásban nem sok mozgósító erő van.

A szükségletkielégítés lehetőségének egyenlősítése nem a bérek egyenlősítése útján megy végbe. A fejlődés iránya — úgy tűnik — nem az, hogy különböző munkákért egyenlő bér járjon, hanem az, hogy *a kereseti különbségek az eddiginél jobban fejezzék ki a munkák különbözőségét.* A bérszintek szóródása tükrözze minél jobban a munkák szellemi és fizikai nehézsége, bonyolultsága, eredményessége szóródását. Aki elismeri az anyagi érdekeltség rendszere hatékonyságnövelésének szükségét, annak ezzel is egyet kell értenie. A fejlődésnek ez az iránya felel meg a gazdasági követelményeknek, a szocialista erkölcsnek, az emberek objektíve kialakult erkölcsi közfelfogásának. Hosszú távban, természetesen, érvényesül a bérkülönbségek csökkenésének irányzata, de nem azért, hogy a teljesítményekben levő különbségeket halványabban tükrözze, hanem azért, mert hosszú távban érvényesül a munkák közötti különbségek csökkenése, s ez hat objektív oldalról a keresetek szóródásának csökkenése irányában.

N. Sz. Hruscsov az SZKP Központi Bizottságának 1962. évi március 5-i plenáris ülésén élesen szembefordult azokkal, aki *megalapozatlanul előre akarnak futni,* akik a jelen fejlettségi fokon az elosztásbeli egyenlőségről beszélnek. Kijelentette: „A tudományos kommunizmus számára idegen az olyanfajta egyenlőség, mint aminőt az első keresztény gyülekezetek hirdettek a maguk alacsony életszínvonalával, aszketizmusával. A kommunizmust nem lehet elképzelni olyan asztalnak, ahol üres tányérok előtt 'magasan fejlett öntudatú és teljesen egyenjogú' emberek ülnek. Ilyen 'kommunizmust' hirdetni annyi lenne, mintha arra hívnók meg az embereket, hogy pálcikával 'kanalazzák' a tejet. Ez a kommunizmus torzképe lenne. ... Az SZKP programja nem olyan társadalomnak mutatja a kommunizmust, ahol a szegények egyenlősége alakul ki..."

A bérek egyenlősítése nemcsak a termelés szempontjából volna káros, hanem, nyilvánvalóan, a dolgozók szempontjából is. Az emberek az egyenlősdit erkölcstelennek tartanák, mert értékelésük a termelőerők jelenlegi fejlettségi foka által meghatározott termelési viszonyok morális tükröződése; a termelőerők pedig még nem állnak azon a fokon, hogy a munka szerinti elosztás felesleges, és az emberek szemében igazságtalan legyen. A jövő erkölcsi elveit ma még nem alkalmazhatjuk társadalmi méretekben, mint ahogy a múlt elveit sem. *Az erkölcsi normák objektív érvénye* abban is áll, hogy az elavult vagy még be nem érett szabályok gyakorlati alkalmazása fékezi a társadalmi haladást és káros az egyén fejlődésére.

Követelmények

A fentiek alapján most már meg tudjuk fogalmazni az anyagi érdekeltségi rendszerrel szemben támasztott fő *elvi* követelményeket: 1. népgazdasági hasznosság, 2. a szocialista erkölcs normáinak való megfelelés, 3. a dolgozók

már kialakult erkölcsi közfelfogásának figyelembevétele, és 4. a nevelési hatékonyság növelése.

E négy követelmény érvényesítése az egyéni érdek messzemenő figyelembevétele alapján történhet meg. Egyéni érdek nélkül nincs anyagi érdekeltségi rendszer. Az egyéni és a társadalmi érdek konkrét összehangolása éppen e követelmények érvényesítésének folyamatában történik. Az egyéni érdek és a négy elvi követelmény között az összefüggések sora áll fenn. Ezek főbb vonásai a következők:

1. *A népgazdasági érdek* az anyagi érdekeltség révén az egyéni érdekre épülve érvényesül, és fordítva. Bár minden dolgozónak van valamilyen közvetett érdekeltsége a társadalmilag hasznos eredmény létrehozásában, de ennek a konkrét tevékenységben megnyilvánuló mozgósító hatása esetleges, nem állandó. A közvetlen egyéni érdekeltség a magatartásokat konkrét gazdasági célok irányába koordinálja, hatása visszatérő vagy folyamatos; az egyébként talán csak szemlélődő, passzív erkölcsi értékítélet aktív, cselekvő, célirányos magatartásokká gazdagítja.

2. *A szocialista erkölcs* szabályai a társadalom érdekeivel összhangba hozzák az egyéni magatartást úgy, hogy ez a cselekvőre közvetlenül is hasznos legyen. Az egyéni és a társadalmi érdek összhangja abban áll, hogy a társadalmi érdek a gazdasági tevékenység során nehezen érvényesülhet a dolgozók egyéni érdeke ellenére, az egyéni érdek pedig — végső fokon — a társadalmi érdek rovására. Az egyén közvetve a társadalom gazdagodásában is érdekelt, a társadalom összérdeke pedig tartalmazza a közvetlen egyéni érdekek összességét is, bár ennél mindig több.

3. *A már kialakult,* tehát az érdekeltségi viszonylatokat létrehozó szervek részére objektíve meglevő *erkölcsi közfelfogás* — amelyhez az ösztönzési módszereknek, formáknak nagymértékben alkalmazkodniuk kell — szintén az egyéni anyagi érdek iránti megértésen alapul. Annak ellenére, hogy egy-egy üzemen belül a dolgozók világnézete, értékelése nem egységes, mégis adott konkrét ösztönzési megoldásnál minden kollektíva nagyjából egyöntetű gyakorlati és erkölcsi állásfoglalást alakít ki. Az emberek szemében erkölcsileg nem megvetendő cselekedet az egyéni érdek érvényesítése, ha az becsületesen történik. Sőt, ennek társadalmilag is nyilvánvalóan hasznos módjai dicséretre méltóak, az emberek általános megbecsülését váltják ki. A szorgalom, a felelősségtudat, az önképzés, a fegyelmezettség, mely elsődlegesen általában a jobb megélhetést célzó nagyobb egyéni jövedelem érdekében áll, erkölcsi megbecsülést nyer az emberek részéről, mert ez a magatartás mindenki szemében az érvényesülés társadalmilag is hasznos, korrekt módja.

A szocialista erkölcs szabályai és az üzemekben dolgozó emberek általános, kevésbé megfogalmazott, de mindig aktív értékelése között feszültség állhat fenn. A szocialista erkölcs szabályrendszere és az erkölcsi közfelfogás egymással nem azonosítható, de nem is választható szét. Nem azonosíthatók, mert a szocialista erkölcs össztársadalmi méretű győzelme hosszú történelmi folyamat. Nem választhatók szét, mert eltérésük csak részleges lehet, ellentétté társadalmi méretekben nem éleződhetnek, hiszen mind a kettő azonos objektív alapokon áll. Természetesen, az erkölcsi közfelfogás objektív meghatározottsága csak társadalmi átlagban magas fokú.

Az anyagi ösztönzés nevelő funkciója nem nélkülözheti a benne érvényesített elvekkel legalább alapjában egyetértő tömegbázist. Bár egységes erkölcsi közfelfogás még nincs, mégis a többség felfogásától való eltérések egyedi,

esetleges és nem szükségszerű eltéréseknek tekintendők, amilyenek minden társadalmi fejlődéstörvény érvényesülésének velejárói.

Az erkölcsi közfelfogás bizonyos értelemben a politikai és gazdasági vezetés által képviselt erkölcs kontrollja. Nem alkalmazhatók például az ösztönzésben olyan erkölcsi elvek, amelyek talán valamikor uralkodóak lesznek, de ma még csak az emberek kis hányada hajlandó elfogadni őket. Az erkölcsi közfelfogás előtti meghajlás azonban a másik szélsőség. Ez utat enged a társadalmi spontaneitásnak, és helytelenül értelmezi a tömegek történelemalakító szerepét.

Egyénekben és kollektívákban a körülmények szokatlan összejátszása és szubjektív okok miatt kialakulhat egy-egy konkrét vonatkozásban a szocialista erkölccsel szemben álló állásfoglalás is. Az ilyenekkel szemben fel kell venni a harcot.

4. Az anyagi érdekeltségi rendszer *nevelő ereje* és az egyéni érdek érvényesülése közötti kapcsolat szintén igen erős. A körülmények hatása itt nemcsak abban áll, hogy az erkölcsi jó és a praktikus jó adminisztratív összekapcsolása a pszichikumban is kapcsolódást eredményez, hanem abban is, hogy a kilátásba helyezett anyagi előny lehetősége a szükségletek egyéni kielégítésének lehetőségéhez kapcsolódik és az egyéni érdek oldaláról alakítja az érdekelt magatartását, értékítéletét. Létrejön tehát olyan tendencia is, hogy elhanyagolnak társadalmilag fontos feladatokat, ha azok nem járnak közvetlen anyagi előnnyel vagy éppen anyagi hátrányt jelentenek; megtesznek olyant, amiből közvetlen anyagi haszon származik, ha az társadalmilag nem is hasznos.

A társadalmi érdek teljes érvényesülésének és az elszigetelt egyéni érdek kielégítésének tendenciája között nem-antagonisztikus ellentmondás van; a megoldódás nem konfliktusos. A pólusok — társadalmi átlagban — nem egymást rontva, hanem egymást erősítve érvényesülnek. Az alapvető ugyan az egymást erősítő viszony, de a két tendenciának — konkrét esetekben — egymást korlátozó szerepe is lehet, ha valamelyik pólus ereje — túlsúlyra jutva — a harmónia megbontása irányában hatna. Az egyéni érdeket tartósan sértő szabályokat, akár agitációs eszközökkel, vagy akár anyagi ösztönzéssel is erőltetik őket, az emberek rendkívül nehezen hajlandók elfogadni. De a társadalom sem tűrhet el az egyének részéről olyan szélsőségesen önző, társadalomellenes magatartást, amely nemcsak anyagi, hanem — destruktív erejénél fogva — erkölcsi kárt is okoz, demoralizál.

A négy fő elvi követelmény és ezeknek az egyéni érdekhez való viszonya megszabja a konkrét érdekeltségi viszonylatok kialakításánál, az ösztönzési formák javításánál alkalmazandó *gyakorlati* követelményeket. Ezeket a következőkben foglalom össze:

1. Az ösztönzéssel alátámasztott feladat *a népgazdaság érdekében álló legyen*. Nem elég tehát, ha csak egy műhely, egy gyár, esetleg egy iparág szempontjából hasznos. A vállalatnak például érdekében állhat, hogy egy-egy termékcsoportot szűk választékban, hosszú szériában gyártson, mert így kisebb az átállási veszteség, kevesebb a gond. A népgazdaságnak ellenben érdeke, hogy a termékek a szükségletnek megfelelő választékban és ütemezésben kerüljenek ki a gyártó vállalattól. Ha valamely érdekeltség, tova gyűrűző hatásaiban, a választék szűkítése irányában hat, akkor ez gátolja, hogy a vállalat dolgozói egyértelműen a népgazdasági érdek irányába álljanak be.

2. *A feladat társadalmi hasznossága nyilvánvaló legyen* az érdekeltek és az üzemi közvélemény előtt. Az objektíve meglevő hasznosságban csak akkor van

meggyőző erő, ha az az egyének tudatában helyesen tükröződik. Ha például egy tervező intézetet a kiszállított műszaki tervek számlázási értéke alapján premizálnak vagy az ilyen adat alapján számított „termelékenységi mutató" javításáért jutalmaznak, az ilyen feladat társadalmi hasznossága a tervező-mérnök szemében egyáltalán nem lesz evidens. Ez az ösztönzés ugyanis a tervek és a beruházások drágítása irányában hat. Fel tud mutatni a tervező iroda főkönyvelője költségszínt-csökkenést, nyereséghányad-emelkedést, de háttérbe szorul a fő cél: egy-egy objektum minél nagyobb kapacitást biztosító, minél kevesebb beruházási keretet igénylő létrehozása. Mennyivel egyértelműbb lenne a kitűzött prémiumfeladat népgazdasági hasznossága, ha az a beruházási összeg megtérülési idejének csökkentésére, a technológiai megoldások világszínvonala emelésére irányulna!

3. A feladatok általános társadalmi hasznossága mellett *biztosítani kell az alkalmazható eszközök népgazdasági hasznosságát is.* A célok önmagukban nem határozzák meg mindig egyértelműen elérésük eszközeit. A hasznos célnak lehetnek a cél szempontjából alkalmasnak látszó, de végső hatásukban káros eszközei. Lehet, például, a vállalati munkatermelékenységi mutatót javítani társadalmilag káros kooperáció-bővítéssel.

4. *A kitűzött gazdasági cél megvalósításában az érdekelteknek döntő szerepük legyen.* Sok vállalati mutató erősen függhet vállalaton kívüli tényezőktől; konkrét feladat teljesítése függhet az érdekelten kívül álló, számára objektív körülményektől. Gyakori, hogy egyes műszaki dolgozóknak, művezetőknek kifizetési feltételként a vállalati termelékenységi vagy önköltségi terv teljesítését vagy e mutató valamilyen javítását írják elő. Nyilvánvaló, hogy ezek a mutatók az *egész* vállalat, az összes dolgozó munkájának eredményeképpen javulnak vagy romlanak. Egy ember vagy egy műhely hatása az összhatás csak kis hányadát adja. Az is lehet, hogy az egyik műhely munkája a mutatók romlása irányában hatott, a vállalati mutató — a többi hatás alapján — mégis javul. Az ilyen feladatnak komoly mozgósító ereje nincs. A tevékenység és a premizált eredmény kapcsolata ki nem bogozható.

5. *Csak többletmunkáért, többleteredményért helyezzünk kilátásba többletbért.* A kialakított érdekeltségi viszonylat ne sértse, hanem segítse megvalósítani azt az elvet, hogy a keresetek szóródása minél inkább megközelítse a teljesítmények szóródását. A kilátásba helyezett anyagi juttatás legyen arányban a kitűzött feladat népgazdasági hasznosságával, de az érdekelt ehhez szükséges többlet erőfeszítésével is. Sok vállalatnál eléggé önkényesen állapítják meg a rendszeres premizáltak körét. Van úgy, hogy nagyjából azonos fontosságú beosztásban levő, azonos képességű két dolgozó közül az egyik rendszeres premizált, a másik nem. Az előbbinek mindig találnak valamilyen feladatot, ezt rendszerint teljesíti is. Így havi átlagjövedelme — csak a prémium miatt — három-négyszáz forinttal magasabb a másikénál. Az ilyen megoldásokat a dolgozók igazságtalannak ítélik, mert sértik az egyenlő munkáért egyenlő bért elvet.

Csak a többletfeladat teljesítése, a létrehozott többleteredmény ellenében fizessünk többletbért. Nem elég kimondani azt, hogy csak a szokásost neghaladó feladatok elvégzését szabad anyagilag ösztönözni. Ki kell azt is mondani, hogy aki feladatát nem teljesítette, annak többletjuttatás nem jár. Ha ilyenkor is kifizetik a prémiumot, ez a munkafegyelem, a közhangulat rovására megy.

6. *Legyen meg az érdekeltséget létrehozó intézkedések minél teljesebb nyilvánossága,* hogy a társadalmi ellenőrzés helyi formái érvényesülhessenek.

7. *Az anyagi ösztönzés javítsa a kollektív szellemet*, a munkatársi együttműködést. Ilyen szempontból előremutató a brigádbérezés. A brigád tagjaiban nő a teljes munkafolyamatért való felelősség érzése, a kölcsönös segítés szelleme. A kollektív bérezés csökkenti a dolgozók elszigeteltségét, együttműködésre és egymás kölcsönös ellenőrzésére ösztönöz.

8. *Az ösztönzés formája alkalmazkodjék a feladat teljesítését eredményező gazdasági tevékenység jellegéhez.* Máshogyan kell a minőség javítására ösztönözni a betanított gépmunkást, mint például a minőségi ellenőrt. A termelékenység növelésében máshogyan kell érdekeltté tenni egy több munkaerőt igénylő műveletsort végző brigád tagját, mint egy részműveletet végző anyagleszabót vagy készárucsomagolót.

9. *Legyen erkölcsi elismerés jellege is a kilátásba helyezett, majd létrejött anyagi előnynek.* Az elismerés ne csak a teljesítménynek szóljon, hanem annak is, aki felmutatta. Jelentse a termelés szempontjából értékes személyi tulajdonságok — szorgalom, sokrétűség, vállalathoz való hűség, lelkiismeretesség stb. — megbecsülését. Ebben az irányban jelent előrelépést a személyi órabéren alapuló teljesítménybérezés. A személyi órabér a tartós termelési eredmények bérbeli elismerését jelenti. A benne megnyilvánuló bizalom nemcsak elismerés jellegű, hanem előlegezett is. Az emberek általános erkölcsi beállítottsága olyan, hogy a bérbesorolásban kifejezett előlegezett bizalomra általában megbízható, jó munkával válaszolnak.

10. *Az ösztönzés a fő feladatra irányuljon, de a többi feladat teljesítését ne szorítsa háttérbe.* A munkások bérezésénél az ún. egyenes darabbér rendszer veszít jelentőségéből, mert a teljesítmény mennyiségi mutatószáma sok munkánál nem jellemzi kellőképpen a konkrét gazdasági magatartás egészét; az egyoldalú mennyiségi ösztönzés háttérbe szorítja a minőségi, takarékossági szempontokat. Az ösztönzés egyoldalúságának csökkentését célozzák a kombinált munkásbérezési formák. A prémiumrendszerek tökéletesítése is napjainkban azt célozza, hogy az egyoldalú mennyiségi szemléletet a gazdaságosság, a műszaki fejlesztés szempontjai váltsák fel.

11. *Az ösztönzéssel alátámasztott feladatok jellege kövesse rugalmasan a körülmények változását.* Az elavult ösztönzési formákat és feladattípusokat ki kell vonni a használatból, mert már a termelés gátjaivá váltak, és így az emberek magatartásának alakításában is betöltötték haladó szerepüket. Ha nem követjük a körülmények változását, ez a mesterséges, ellentmondásos stabilitás az emberek fejében úgy tükröződhet, hogy bizonyos gazdasági magatartási formák egyes erkölcsi elvek örökérvényű megvalósítási formáinak tűnnek. Beidegződhet például az emberekbe — ilyen már volt —, hogy a termelés minden áron való növelése hőstett, győzelem, dicsőség, amelyért kitüntetés, jutalom, prémium stb. jár. Hozzászoknak a vállalatok, hogy a mennyiségi mutatókat mindig túl kell teljesíteni, s ehhez kialakulnak különféle „harci" módszerek, mint amilyen a választékszűkítés, a minőség elhanyagolása, a műszaki fejlesztés elhalasztása stb.

Az eddigiekben felsorolt elvi és gyakorlati követelmények pontokba foglalása, különválasztása természetesen elméleti absztrakció. A gyakorlatban ezek együttes érvényesítése szükséges. Konkrét esetekben lehet az egyik fontosabb, a másik kevésbé fontos, de akármelyik teljes elhanyagolása a többi érvényesülésének is gátat emel.

A követelményekben vázolt szempontoknak az anyagi érdekeltségi rendszer elemzése során szükséges figyelembevételére befejezésül egy gyakorlati példát hozok fel. Régebben szélesebb, ma már csak szűkebb körben alkalmazzák a vállalati munkatermelékenységi mutató javítására irányuló ösztönzést. Általánosan elterjedt a költségszint csökkentésének premizálása. A nyereségrészesedés alapja szintén ilyen jellegű globális vállalati mutató: az elért többletnyereség. Mindhárom mutatóra jellemző az, hogy javítani lehet formális eszközökkel is. A vállalati munkatermelékenységi mutató javítható anélkül, hogy a gyártmányegység előállításához szükséges élőmunka-mennyiség csökkenne. A költségszint csökkenthető anélkül, hogy a gyártmányegységre jutó összes ráfordítás csökkenne. A többletnyereség létrejöhet anélkül, hogy az egyes termékek nyereséghányada nőne. Bár e mutatók javítása mint kitűzött feladat társadalmilag hasznos, e hasznosság nyilvánvaló is, de a feladatkitűzés a célzott eredmény elérésének eszközei vonatkozásában nem egyértelmű. Ennek fő oka, hogy *a mutató nem azt mutatja, aminek jellemzésére hivatott*, hanem abból csak valamit. Hogy a probléma lényegéhez eljussunk, meg kell vizsgálnunk a gazdasági mutatószámok ismeretelméleti jellegét.

A gazdasági mutató a gazdasági jelenségek megismerésének segédeszköze. Nem azonos a megismerni szánt valósággal, de nem azonos a valóság megismerésével sem. A mutató a valóság és a szemlélet valamilyen találkozása. Tartalmilag objektív kíván lenni, mert a megismerő ember a valóságot akarja vele jellemezni, formailag szubjektív, mert az emberi elme produktuma. De tartalma sem teljesen objektív, mert a valóságot részlegesen, leszegényítve tükrözi, formailag sem teljesen szubjektív, mert formáját az objektív tartalom jellege nagymértékben meghatározza.

A mutató nem azonos a mutató által jellemzett gazdasági valósággal. Így *minden olyan ösztönzés, mely vállalati mutató javítására irányul, a célzott eredményre csak közvetve, a mutatón keresztül mozgósít*. Legfeljebb azok az esetek képeznek kivételt, amikor egy pontosan körülhatárolt, konkrét feladat megoldására vonatkozik az ösztönzés, de ilyenkor nem a feladatot jellemző mutatót szokták előírni, hanem magát az egyszeri konkrét feladatot.

A gazdasági összefüggéseknek van egy felénk forduló, jelenlegi tudásunkkal megismerhető oldaluk. Ennek vannak bizonyos mennyiségi vonatkozásai. A mennyiségi vonatkozásokat mesterséges mértékegységek segítségével mérjük. A mérés közeledés ahhoz, amit mérni akarunk, de jelentős távolodás is tőle. *A termelékenységi vagy költségszint-mutató nem azonos a munka termelékenységével, nem azonos a ráfordítások tényleges mértékével.*

De mivel a tervezésben és a statisztikában, a számviteli és az elemzési gyakorlatban nem jelenik meg számunkra a termelékenység, önköltség stb. mint olyan, hanem csak mért, jellemzett termelékenység- és önköltségként, így az ösztönzés is közvetlenül csak ezek alakulására vonatkozhat. A termelő tevékenység sok jellemző vonása a megismerő, elemző ember számára feldolgozhatóan, kezelhetően csak mint mutató létezik.

A mérés, számszerűsítés: absztrakció, elhanyagolása azoknak a vonásoknak, melyek az adott mutatóval számszerűen nem jellemezhetők. A valóságtól való további távolodást jelent az, hogy a gazdasági jelenségek számszerű jellemzésére olyan mutatószámokat alkalmazunk, amelyeknek mértékegységei nem ebből a célból jöttek létre. A termelékenységi mutatónál például

a munkamennyiségnek órával, nappal, évvel, a termékmennyiségnek árral való jellemzése magában rejti azokat a torzító hatásokat, melyek ezeknek a mértékegységeknek a velejárói. *A mutatón keresztüli ösztönzésnél tehát számítani kell arra, hogy a mutató javulása nem jelenti feltétlenül a mutató által jellemzett gazdasági jelenség ugyanolyan mértékű javulását.*

A vállalati mutatók igen sok tényező hatását tükrözik, de sohasem az összes tényező hatását és sohasem a teljes hatást. Tükrözik a tényezők egy részének hatásait részlegesen és együtt. A mutatók olyanok, mint a mérőműszerek. Nem azt mutatják, amit mérnek, hanem annak átalakított, leegyszerűsített hatását. A mutatók többé-kevésbé komplex jellegűek, bennük több hatás *szét nem választhatóan* tükröződik. A mutatók egy része ugyan visszavezethető elemi, részmutatókra, tehát olyanokra, melyek alakulása még egyszerűbb mutatók változásának függvényeként már fel nem írható; de ezek a részmutatók sem elemi mutatók abban az értelemben, hogy csak egy termelékenységi vagy költségcsökkentési tényező hatását tükröznék.

A munkatermelékenység legáltalánosabb vállalati mutatója, az egy munkásra egy munkanapra jutó termelés, visszavezethető egyszerűbb részmutatókra, így az átlagos munkaigényesség, a közvetlen átlag-teljesítményszázalék, a közvetlen-közvetett létszám- és óraarány, a munkanap átlaghossza és a dolgozó-állományi létszámarány mutatójára. Ezek mindegyike egyenként sok tényező hatását szét nem választhatóan tükrözi. A közvetlen termelő darabbéres munkások átlagos teljestményszázaléka például gyűjti a begyakorlottságban, a munkafegyelemben, a szervezettségben, a technológiai fegyelemben, a munkanormák feszítettségi szintjében, a minőségi követelményekben stb. bekövetkező változások *részleges, általa felfogható hatásait*, de ezeket — elmozdulásával — *együtt, szét nem választhatóan* tükrözi. A teljes analízis abszolút korlátja, hogy a legegyszerűbb mutatók is sok tényező hatását gyűjtik. *Ezen gyűjtött hatások mennyiségi részaránya meg nem állapítható.*

A mutatók komplex jellegéből adódik, hogy alakulásukból nem vonhatunk le egyértelmű következtetéseket az általuk jellemzett jelenségek alakulására vonatkozóan. Így minél távolabb van a jellemzett gazdasági jelenségtől a mutatót értékelő szerv, annál általánosabb következtetésekre képes. Ezért van az, hogy egy mutató alakulásának konkrét tartalmát az azt alakító gazdasági egység tisztábban látja, mint a felügyeleti szerv. Ezért van az, hogy sokszor a mutató alakulása felülről nagyon szépnek és biztatónak látszik, vállalati szinten pedig a mögötte álló tartalom nem is olyan szép, *s ezt a vállalat vezetői tudják.*

A gazdasági jelenségeknek a mutatókon, ezeken a megismerési segédeszközökön keresztüli tükröződése ki van téve a megismerő oldaláról ható *szubjektív tényezőknek.* Az a tény, hogy sok mutató kötelezően előírt vagy anyagi ösztönzéssel alátámasztott mutató, sok pedig ezek szolgálatában áll, úgy tükröződik az emberek fejében, hogy a mutatók javítása — *az eszközöktől függetlenül* — népgazdasági érdek. Így az elsődleges hozzáállás a mutató javítása, és csak ezt követő, ennek alárendelt kérdés az eszközök kiválasztása. Gyakran valóban a cél szentesíti az eszközt.

A gazdasági mutatók nemcsak azt fejezhetik ki, hogy mi van, hanem azt is, hogy minek kell lenni. A legtöbb mutató éppen úgy szolgál a tények egyszerű rögzítésére (tényszámok), mint egy követelmény megállapítására (tervmutató, bázisadat premizálásnál, alaprentabilitás a nyereségrészesedésnél stb.). Az előbbi esetben elképzelhető még a mutató bizonyos fokú „tárgyilagossága", az

utóbbi esetben ez erősen veszélyeztetve van. Még a tényleges helyzetet jellemző mutatók is át vannak itatva az érdekeltség és egyéb gazdasági hajtóerők hatásával, ha őket valamilyen előírt vagy ösztönzött mutatószámmal kell szembeállítani. A tükröződési problémák itt azzal függenek össze, hogy a mutatókban kifejezett követelmény tartalmilag tökéletlen, meghatározása nem egyértelmű, mert *a mutató nem jelöli meg saját javításának népgazdaságilag optimális eszközeit.* A mutatók mögött álló hajtóerők gyakran torzítják a tükröződést, mert a mutató javításában érdekelt dolgozók tisztában vannak azzal, hogy a cél elérésére több, előre meg nem határozott lehetőség van.

A mutatókra ható tényezők között, többé-kevésbé fennáll a *helyettesíthetőség.* Ez azt jelenti, hogy a mutató szükséges javítását el lehet érni többféle eszközzel, illetve az alkalmazott eszközök eltérő arányaival. *Egyik elmaradó eszköz hatását a másiké pótolhatja.* Az egyes eszközök hatásainak az összhatáson belüli részaránya nem kötött, így ez a lehetőségek szerint szabadon alakítható. A helyettesíthetőség foka visszahat a mutató értelmére. Mást jelent az egy főre jutó termelés mutatója a bányászatban és mást egy vastömegcikkipari vállalatnál. Az első helyen ugyanis minimális a formális eszközök alkalmazásának — kooperációbővítés, gyártmányösszetétel-változtatás — lehetősége, a másik helyen pedig jelentős. A tényezők helyettesíthetősége és a dolgozókra ható gazdasági hajtóerők együttesen teremtik azt a tendenciát, hogy a vállalatok a mutatóikat a lehető legkönnyebben alkalmazható eszközökkel javítsák. *A legkisebb ellenállás elvének* ez az érvényesülése visszahat a mutatók jelentésére, értelmére, tartalmára.

A mutatók mögött álló gazdasági hajtóerők — köztük az anyagi ösztönzés is — eredményezhetnek a célzott főhatások mellett nem célzott hatásokat is. Ha ezek ellen időben nem lépnek fel, akkor ez a nem kívánt értelmezés az idők során beleépül a mutatóba. Az 1950-es évek elején, például, az élőmunkatermelékenységi mutatókba számos ilyen értelmezés került bele. Nyilvánvalóan nem elég, ha az ösztönzés iránya általánosságban megfelel a népgazdasági érdeknek, a szocialista erkölcs követelményeinek. A népgazdasági érdek általános fogalma — éppen általánosságánál fogva — kis erejű és csekély tartalmú. Erőt és tartalmat úgy nyer, ha a konkrét esetekre az adott körülmények figyelembevételével alkalmazzuk. A termelékenységi és az önköltségi mutató javításának követelménye a népgazdasági érdek nagyon általános és alig konkretizált fogalmát tartalmazza. Formális követelmény pedig rendszerint formális magatartásokat vált ki.

Amikor az iparigazgatóság valamilyen vállalati mutatóhoz anyagi ösztönzést kapcsol, célja tulajdonképen nem a mutató javításának előmozdítása, hanem annak a gazdasági jelenségnek a megváltoztatása, annak a tényleges eredménynek az elérése, melyet a mutató jellemez. A célzott konkrét eredmény sokféle lehet, például szabatosabb normák alkalmazása, a munka- és technológiai fegyelem megszilárdítása, a munkaidő és a gépi kapacitások jobb kihasználása, haladóbb technológia alkalmazása, minőségileg jobb vagy új gyártmányok bevezetése stb. A vállalati mutatók javítására irányuló ösztönzés fő célja a műszaki fejlesztésre való mozgósítás. De az ösztönzés ereje jelentősen legyengülve jut el idáig. A tapasztalatok azt bizonyítják, hogy a komplex vállalati mutatókat alakító hatások erejének változó nagyságú, de viszonylag kis hányadát adják a műszaki fejlesztési intézkedések.

A vállalati mutatók javítására irányuló ösztönzés fő hibája, hogy az ösztönzéssel alátámasztott mutató alakulása és a ténylegesen előmozdítani

szándékolt gazdasági tevékenység között nincs mechanikus összefüggés, függvényszerű kapcsolat. Mutatkoznak bizonyos nem célzott hatások (például új gyártmány bevezetésének, a választék bővítésének elhalasztása). Előkerülnek a fegyvertárból az olyan formális tényezők, melyek tulajdonképpen nem is a termelékenységemelés vagy az önköltségcsökkentés, hanem csak a mutatóik javításának tényezői. A mutatók pedig a formális tényezőkre sokkal érzékenyebbek, mint a ténylegesekre. A különböző munkaigényességű gyártmányok részarányának megváltoztatásával sokkal könnyebben és nagyobb mértékben lehet javítani a termelékenységi mutatót, mint műszaki fejlesztéssel, takarékossággal stb. Sokszor ez áll a tervszámok vagy a prémiumkövetelmények túlzott feszítése mögött. A tényszámok általában a felügyeleti szerveket igazolni szokták. De ez nem szabad, hogy megtévessze őket! Nem igazolná a vállalatok felé kiadott számaik „reális voltát" a mutatók tényleges alakulása, ha nem állna ezek mögött oly sok és oly erős hajtóerő: ösztönző és kényszerítő, anyagi és erkölcsi, félelmen és becsvágyon alapuló. Nem igazolná, ha a mutatók egyértelműen lennének alakításuk tényezőit, eszközeit illetően.

Ha a kitűzött — többletjuttatással összekapcsolt — feladatot népgazdaságilag haszontalan, sőt néha káros eszközökkel is lehet teljesíteni, a vállalat érdekelt dolgozóiban a felhalmozódott tapasztalatok alapján nehezen fog kialakulni az a lelki kapcsolás, hogy az erkölcsileg pozitív magatartás praktikusan, rájuk nézve is pozitív eredményre vezet, tehát, hogy az érdekeltséggel átszínezett gazdasági magatartásukban a népgazdasági és az egyéni érdek egybeesik. De kialakulhat az a kapcsolás — amelyet senki sem akart, de ilyenkor szükségképpen létrejön —, hogy nem támadható egy mutató *bármilyen eszközzel való javítása*, hiszen belőle közvetlen anyagi előny származik, az állam pénzt ad érte. Egy-egy érdekeltségi viszonylat létrejöttét követően minden gazdasági egység, érdekelt személy lassan megkeresi és megtalálja a feladat teljesítésének számára legkedvezőbb módját. Ez azonban népgazdaságilag nem mindig a legkedvezőbb. A cél ugyan az emberek helyes erkölcsi állásfoglalásának, társadalmi öntudatának a népgazdasági érdek irányában való mozgósítása, az eredmény mégis sokszor az emberek egyéni önzésének, elszigetelt egyéni vagy csoportérdekeket szolgáló magatartási rutinjának aktivizálódása.

Éppen az elmondottak miatt az ösztönzött feladatoknak és a teljesítésükre felhasznált eszközöknek a társadalmi érdek irányába való beállása az anyagi érdekeltségi rendszer fejlődésének legfőbb tendenciája. Évek óta csökken a vállalati globális mutatókra irányuló ösztönzés szerepe, és előtérbe lépnek a konkrét műszaki feladatok. Ezeknél egyértelmű a cél népgazdasági hasznossága, kötöttek ilyen vonatkozásban az alkalmazható eszközök is. A juttatás erkölcsi elismerés jellege erős, mert az érintett dolgozók az általuk — és nem számtalan egyéb tényező által — elért eredményt közvetlenül kapcsolni tudják az anyagi előnnyel. A konkrét feladatok kitűzése jobban megfelel a körülményekhez való igazodás, a fő feladatok kiemelése és a rugalmas frontváltoztatások elvének. Gyengíti a vállalati mutatók javítására irányuló ösztönzés egyoldalú mennyiségi irányát, és részben megszabja a mennyiségi mutatók teljesítésének népgazdaságilag hasznos eszközeit.

A vállalati mutatók javítására irányuló anyagi érdekeltség problémáit csak részben tudjuk úgy kikapcsolni, hogy magát az ilyen érdekeltséget kikapcsoljuk vagy háttérbe szorítjuk. Ezt megtehetjük olyan érdekeltségi formánál, amely már kiélte magát, erejét veszti és elavul, de olyannál nem, amely még igen sok hasznot hozhat, amely még „felfutóban" van. Egy megoldási formát

nem akkor kell elvetni, amikor hibái kezdenek mutatkozni, hanem csak akkor, ha a hibák túlsúlyra kerülésének konkrét veszélye létrejön. A nyereségrészesedési rendszert nyilván nem vethetjük el azért, mert vállalati mutatóhoz kapcsolódik. Hiszen számos olyan funkciója van, melyre gazdasági és nevelési vonatkozásban égetően szükség van. Fejleszti a dolgozókban a tulajdonosi gondolkodást, erősíti a kollektív szellemet, fokozza a célok és az érdekek alapvető azonosságának a tudatát, növeli a vezetők felelősségét a beosztottak anyagi érdekei iránt.

A feladat tehát a nyereségrészesedési rendszer finomítása, hatékonyságának növelése. Itt különösen egy kényes kérdést kellene megoldani. A vállalati nyereség kialakulása a munkás számára bonyolult jelenség, amelyre sok — általa nem befolyásolható — tényező hat. Ez bennük többnyire úgy tükröződik, hogy a többletnyereség részben a véletlen eredményeként jön létre. Megerősíti ezt a többé-kevésbé tárgyi alappal bíró hiedelmet, hogy a legtöbb vállalatnál a tárgyidőszak lezárása után hosszabb ideig bizonytalanság uralkodik: vajon „hány nap" lesz a nyereségrészesedés? A felügyeleti szervek igen sok utólagos korrekciót hajtanak végre, s ezek nem utolsó sorban az iparági vagy a tárcaátlagtól való eltérések csökkentését célozzák. A munkás a brigádbérezésnél viszonylag tisztán látja, hogy több vagy kevesebb keresetének mi az oka. A nyereségrészesedésnél ezt csak akkor tudja, ha termelési tanácskozásokon vagy egyéb alkalmakkor megmagyarázzák neki. *A magyarázat agitációs és nevelő ereje összehasonlíthatatlanul kisebb, mint a személyesen, közvetlenül tapasztalt és megértett körülményeké.*

A jövőben szűkíteni kell a korrekciók körét, hogy csökkenjen a nyereségrészesedés nagyságának megállapításánál az alkú, tehát a szubjektív elem szerepe, s így a bizonytalanság. A korrekciókat az okok felmerülésekor, évközben kellene folyamatosan elfogadtatni, hogy a vállalat az egyes negyedévek után is tudja, hogy hol áll a többletnyereség elérésében.

*

E néhány gondolattal rá szeretném irányítani a figyelmet mai életünk egy olyan jelenségcsoportjára, melynek etikai, neveléstudományi és lélektani feldolgozásával még adósak vagyunk. Miként napjainkban a matematika, a modern számítástechnika eredménnyel siet a közgazdaságtan segítségére, éppen úgy a filozófiának is kell ezekre a kérdésekre figyelmet szentelnie. A gyakorlatnak nyújtott segítség a legnagyobb tudományos eredmény, a leghasznosabb eleme az elvont elméleti kutatásnak is.

МОРАЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ И ВОСПИТАТЕЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ СИСТЕМ МАТЕРИАЛЬНОЙ ЗАИНТЕРЕСОВАННОСТИ

Отто Пиритц

Отношения материальной заинтересованности действуют не прямо в направлении экономических целей, а через сознание и действия заинтересованных людей. Таким образом, при исследовании систем материальной заинтересованности нельзя игнорировать психику человека и моральные отношения.

В статье системы материальной заинтересованности рассматриваются с точки зрения психологии, этики и педагогики. Автор анализирует свойства материального стимуля, действующие в направлении эффективности воспитательной работы. Он указывает на то, что действующим средством социалистического перевоспитания масс являются

«активные» отношения воспитания, разработанные целенаправленно. Из них одним из самых эффективных является система материальной заинтересованности, сильно и непрерывно формирующая способность оценивать действительность, поведение, общественное сознание и мораль трудящихся. Соответствующие нормам социалистической морали формы стимулирования вырабатывают в массах систему поведения и оценивания, стоящую на службах интересов народного хозяйства, и, таким образом являются необходимыми средствами формирования социалистического типа человека.

Авртор указывает на то, что система стимулирования в настоящее время не способствует однозначно в направлении интересов народного хозяйства. Кроме вредного действия в области экономики обнаруживаются еще и психологические и моральные извращения, имеющие, в результате цепного действия, вредные последствия и в области экономики.

На конкретном примере системы стимулирования по улучшению показателей производства в одном из предприятий указывается, как следовало бы проверить на основе перечисленных в статье принципов все детали всех систем материальной заинтересованности, и разработать их тенденции развития. Здесь автор останавливается на существенных — с точки зрения теории познания — чертах экономических показателей, указывая на их экономические и моральные последствия на конкретной практике.

THE MORAL FEATURES AND EDUCATIVE FUNCTION OF THE SYSTEMS OF MATERIAL INTEREST

OTTÓ PIRITYI

The relations of material interest influence the economic programmes, not directly but through the minds and actions of the people interested in their realization. Thus, on examining the systems of interest, human psyche and moral relations are not to be disregarded.

The author deals with the systems of interest from the points of view of psychology, ethics and pedagogy. An analysis is made of the features of material stimulation influencing the effectiveness of education. The consciously developed „active" educational relations are very effective means of the socialist re-education of the masses. One of the most effective of them is the system of material interest which is constantly and intensively forming the valuation, conduct, social consciousness and morality of the working people. The forms of stimulation corresponding to the norms of socialist morality develop in the masses a system of valuation and conduct according to the interest of the people's economy, consequently they are indispensable means of the formation of socialist man.

The author shows that the present system of stimulation does not influence the attitude of the working people entirely in accordance with the interest of the people's economy. Besides the harmful economical effect, psychological, moral effects of distorting character are showing up, resulting, further on, in economically damaging attitudes.

With the help of the concrete example of the stimulating system aiming at the improvement of the index-numbers of an undertaking, the author shows how to revise on the base of the principles outlined in the article, the systems of material interest in their details and how to elaborate the tendencies of their development. The auther dwellson the features of gnosiological in portance of the economic index-numbers by pointing out, the economic and moral effects of these features in the concrete practice.

FIGYELŐ

Tanulmányúton Lengyelországban

A Lengyel Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének meghívására több mint négy hetet töltöttem Varsóban. A tanulmányút több szempontból is hasznosnak bizonyult. Sikerült megismerkedni egy olyan intézet munkájával, amely létszámban és tapasztalatban egyaránt gazdag, s amelytől sok vonatkozásban nem keveset tanulhatunk.

A meghívás alapján a lengyel Filozófiai Intézet mellett szervezett, a természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó szemináriumban vettem részt. A tanulmányútnak ez a konkrét formája, véleményem szerint, igen sok előnyt jelentett. Mindenekelőtt azzal, hogy egy csoport működését, napi munkáját, vitáit kísértem figyelemmel, nem pusztán egy mások által felvázolt képet kaptam, hanem gondosan megfigyelhettem milyen tényleges munka folyik, és miként folyik azokban a kérdésekben, amelyek közel állnak intézeti témámhoz és személyesen is hozzám. A szemináriumban dolgozó lengyel filozófusokkal így közös filozófiai érdeklődésen alapuló munkakapcsolat fejlődött ki. Az ott töltött idő alatt igyekeztem aktívan bekapcsolódni az ottani vitákba, és tisztázni az itthoni munkámmal kapcsolatban felmerülő problémákat.

Mielőtt részletesebben szólnék ennek a szemináriumnak munkájáról néhány általánosabb jellegű tapasztalatról szeretnék beszámolni.

A lengyel intézetben több mint százan dolgoznak, és az intézet dolgozóinak átlag életkora jóval meghaladja a mienkéit; szerencsésen egyesítve az idősebb és a fiatalabb generáció tudományos munka végzésére alkalmas filozófusait. A lengyel filozófiai hagyományok sok tekintetben pozitív jellege — gondolok itt elsősorban a lengyel logikai iskolák és részben a szociológia polgári keretek között elért eredményeire — lehetővé teszi, hogy a lengyel elvtársak felhasználják mindazt, ami egy marxista számára kellő kritikával átvehető.

Az intézet nagyobb része szociológiával, mégpedig konkrét empirikus szociológiai kutatásokkal foglalkozik, más része pedig részben a filozófiatörténet, részben a dialektikus materializmus általánosabb kérdéseit vizsgálja. A szociológiai szekcióról ismereteim hiányában nem kívánok beszélni.

A filozófiatörténeti kutatás két részre oszlik. Egy csoport a XVIII. és a XIX. századi filozófiai fejlődés problémáival foglalkozik Baczko professzor vezetésével. Ez a csoport az egyetemmel közösen a filozófiatörténet marxi szakaszának kialakulásával is foglalkozik, végig kíséri a marxi filozófiai eszmevilág fejlődését, fontosabb szakaszait, ezt a munkát Schaff és Baczko professzorok közösen irányítják.

Rendkívül figyelemre méltó a XVII. század filozófiai gondolatvilágát a Kolakowski professzor vezetésével kutató csoport munkája. A filozófiatörténeti kutatások alapelve: a filozófiatörténet olyan kérdéseivel érdemes foglalkozni, amelyek többé-kevésbé kapcsolatosak a jelenkor társadalmi-ideológiai problémáival. Pl. Leszek Kolakowski sorozatos cikkei a XVII. századi misztikusokról azt a célt szolgálják, hogy kimutassák a miszticizmus relatíve progresszív jellegét az egyházellenes harcban, az emberi szabadságért,

a személyiség védelméért, a gondolat szabadságáért vívott küzdelemben egy olyan korban, amikor éppen egy misztikus keret jelentette e küzdelem explicitálásának egyik lehetséges útját, különösen az elmaradott országokban.

Bár az intézetnek logikai és általános filozófiai kategóriákkal foglalkozó önálló csoportja nincs, az e területen folyó kutatómunkát is az intézet irányításával szervezik. Az intézet kollektívákat szervez, megteremti működésük szervezeti és anyagi lehetőségeit, és munkájukba bevonja az ország valamennyi olyan filozófus kutatóját, aki az adott kérdés iránt érdeklődik. Nem egy olyan szemináriuma van az intézetnek, ahol a tagok többsége nem az intézet kutatóiból, hanem az egyetemek és a főiskolák oktatóiból és részben végzős filozófus hallgatókból kerülnek ki. Ezekről még szeretnék alább kissé részletesebben is írni.

Az, hogy az intézetben szerencsésen egyesülnek idősebbek és fiatalabbak, azt eredményezi, hogy az intézetben szinte nincs is ember, aki ne rendelkeznék tudományos fokozattal, köztük igen sokan a tudományok doktora fokozattal. Elemi követelménynek tartják, hogy valaki munkába állása után legkésőbb három év alatt védje meg kandidátusi disszertációját, és amennyiben erre nem képes, átteszik más munkaterületre. Vonatkozik ez az egyetemi oktatókra is, ugyanis egyetemeken az adjunktusi állást csak a kandidátusi disszertáció megvédése után nyerhetik el.

A tudományos fokozatok odaítélésével kapcsolatban néhány nálunk is követhető, és szerintem feltétlenül követendő tapasztalatról szeretnék beszámolni. Az egyik, hogy a kandidátusi disszertáció megvédésének egyetlen feltétele egy színvonalas és tartalmilag megvédhető filozófiai munka megírása, és semmi egyéb. Nem követelik meg a nálunk oly formális és felesleges kandidátusi minimum vizsgákat, mert az a véleményük, hogy a disszertációból és a disszertációval kapcsolatos vitából, az opponenseknek és a vitázóknak adott válaszból minden vizsga nélkül is kiderül; alkalmas-e a jelölt tudományos munka végzésére. A disszertáció célja viszont éppen ez utóbbi. Ezenfelül az ottani disszertációk terjedelme jóval kisebb mint az itthoniaké. Két olyan doktori disszertációt is láttam, melynek terjedelme nem haladja meg az öt ívet. Ha figyelembe vesszük, hogy nálunk tíz íven alul szinte nem is védtek kandidátusi disszertációt, sőt terjedelmük inkább a 15 ívet is meghaladja, mert a nálunk érvényes rendelkezések értelmében a jelölt a disszertációban köteles számot adni általánosabb jellegű ismereteiről is, akkor ez az önmagában szerintem természetes tény meglepetést kelthet. A lengyel filozófusoknak azonban — megítélésem szerint helyesen — az a véleményük, hogy egy fiatal kutató hosszú évekig nem képes másra, mint hogy bizonyos vonatkozásban néhány részletkérdést kidolgozzon, és részleteiben adjon új eredményt. Feleslegesnek tartják, hogy a disszertációt idézetekkel telitömködve, minden addig ismert anyagot, amelyet mások kutattak ki, leírjanak, ami legjobb esetben is csak ügyes kompilációt, nem pedig elmélyült, tartalmi elemzést jelent. Az ilyen összevágások és ismételgetések nehézkessé teszik egy fiatal kutató munkájának megismerését, ezeket az írásokat az olvasó, de a szakemberek is meglehetős unalommal forgatják s csak ritka esetben kerülnek végigolvasásra. Ha a disszertáns 10—15 oldalon összefoglalja az adott területtel kapcsolatos előzőleg végzett munka eredményeit, és azután a saját önálló munkáját tükröző részeket írja le (természetesen lehet ez a vizsgált kérdéssel kapcsolatos valamely jelentős irányzat önálló érvelésen alapuló bírálata, vagy a probléma eredeti szerkezetű taglalása egyaránt), az több előnnyel is jár. Egyrészt tömörebbé, pontosabbá teszi a gondolkodás és kifejtés menetét — és tegyük hozzá, könnyebben kitűnik a jelölt önálló munkája is.

Két dolgot említenék még. Egyik az anyagi ösztönzés kérdése. Az intézeti dolgozók fizetése valamivel kevesebb mint itthon, viszont a publikációkért folyósított honorárium, akárcsak a többi népi demokratikus országokban is, mind a folyóiratcikkeknél, mind a könyvkiadásban jóval a mienk felett van. Még akkor is így van, ha az intézeti terv-

munkában írt munkákért nem a teljes összeget kapják meg a kutatók. Ez anyagilag is több és színvonalasabb munkára ösztönöz, hiszen ez a rendszer azt jelenti, hogy a tervmunkán felüli publikációk mennyiségétől és milyenségétől függ a fix fizetésen felüli anyagi juttatás. Rájöttek arra, hogy az alacsony honoráriumok semmiféle anyagi megtakarítást sem jelentenek. Sőt. A mondanivalóhoz nem szervesen tartozó felesleges részekkel, s az ugyancsak szükségtelen idézetekkel terjedelmessé vált munkák honoráriumának végösszege gyakran több, mint a rövidebb tanulmányért fizetett magasabb ívdíj — a papírról, a nyomdai munkáról stb., az olvasók bosszantásáról nem is szólva —, amivel a takarékosság önmaga ellentétébe, a pazarlásba csap át. És ez egyben a csupán idézgetésekkel „érvelő" dogmatizmusnak is egyik ellenszere.

A másik a külföldi utazások kérdése. Igen sok lengyel filozófus vett részt, mégpedig többnyire hosszabb nyugati tanulmányúton. Minden évben jó egynéhány UNESCO-ösztöndíjat felhasználnak, ami azt jelenti, hogy a kiküldött filozófusok három-négy hónapig tanulmányozhatják valamely nyugati ország filozófiai életét, részt vehetnek valamely tudományos kutató intézet vagy egyetemi tanszék munkájában. A lengyel elvtársaknak teljesen helyesen az a véleményük, hogy elmúlt az az időszak, amikor azt hitték, hogy a fiatal kutatókat attól kell félteni, hogy a nem-marxista filozófia hatása alá kerülnek, és azt feltételezni, hogy nem állják meg a helyüket a nem-marxista áramlatokkal folytatott vitákban. Éppen azért, mert színvonalasan vitatkozni a burzsoá filozófiával csak e folizófia széles körű és elmélyült ismeretében lehet, és mert a polgári filozófia jó egynéhány képviselője éppen az utóbbi időben elfordult a szélsőségesen szubjektivisztikus tendenciáktól részben az objektív idealizmus, kisebb részben pedig a materializmus felé, a velük való találkozások mélyítenék fiatal marxista kutatóink tájékozottságát a nyugati filozófiában, és talán nem maradnak hatás nélkül a közösen folytatott viták a nyugati filozófusokra sem. E kapcsolatok kiszélesítésére, még ha ez lassan és igen fokozatosan fog is végbemenni, már csak azért is szükség van, mert a publikációk többnyire nem a jelenlegi, hanem a néhány évvel ezelőtti eredményeket tükrözik, és sokszor olyan nézetekkel vitatkozunk, amelyeket a bírált szerzők maguk is elavultaknak, túlhaladottaknak tartanak.

Kissé részletesebben, bár nem túl hosszan a már említett kollektívákról. Ez az a forma, amelyet a magam részéről a legalkalmasabbnak tartok fiatal kutatók számára a filozófiai munka jelenlegi szakaszában. Egyetlen egy ilyen szemináriumon szerzett tapasztalataimról szeretnék beszámolni. A lengyel filozófiai intézet mellett Helena Eilstein vezetésével szerveztek egy szemináriumot, amely a természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozik. A résztvevők 90 százaléka az ország különböző egyetemeiről kerül ki, és maga Eilstein sem a Filozófiai Intézetben dolgozik, hanem a filozófiai folyóirat szerkesztője. A csoportnak körülbelül 15—20 állandó tagja van, és közülük is legalább tízen már nyolc-tíz éve együtt dolgoznak. Mit jelent az ilyen fajtájú kollektív munka? A csoport tagjainak a különböző kérdések filozófiai aspektusát tekintve egységes koncepciójuk, alapelképzeléseik vannak. Az a véleményük, hogy a részletkérdések kidolgozása csakis egységes alapfelfogású emberek között lehetséges, ami nem zárja ki, hogy az alapkoncepció részletein belül ne vitatkoznának egymással az alárendelt kérdésekben, akár a legélesebben is. Létrehoznak több csoportot különböző koncepciók alapján, és úgy gondolják, majd kiderül, melyik csoport munkája lesz az eredményesebb. A csoportok közötti különbségek, természetesen a marxizmuson belüli iskolák különbségét jelentik.

Ez a csoport rendkívül kedvező helyzetben van, mert tagjai elmélyült szaktudományos felkészültséggel rendelkeznek. Főként fizikusok, biológusok, és részben matematikusok. Azok az egyetemi hallgatók, akik valamilyen természettudományos és filozófiai szakosok, egyáltalán nem idegenkednek attól, hogy filozófiai területen dolgozzanak.

Tehetséges hallgatókat, akik adott kérdések iránt érdeklődnek, bevonnak a szemináriumi munkájába, ezek részt vesznek a vitákban és egyeseket megbíznak kisebb referátumok, főként könyvbeszámolók elkészítésével is. A munka formája egyébként is az, hogy körülbelül két-három hetenként két teljes napon át összegyűlnek, és előre meghatározott kérdésekről, referátumok alapján az egész csoport résztvételével vitákat rendeznek. Megvitatnak jelentősebb könyveket, kisebb jelentőségűekről pedig a csoport tagjai a többieknek beszámolnak. A múlt évben a fizikai determinizmus kérdésével foglalkoztak.

A munka fő tartalmát nem az egyéni disszertációs témák jelentik, hanem a kollektíva által kitűzött fő kérdések, és az egyéni témákat ezek mellett dolgozzák ki. Ez rendkívül figyelemre méltó, ha meggondoljuk, hogy a szemináriumi tagjainak többsége nem függetlenített tudományos kutató, hanem egyetemi oktató, akik tudományos munkájukat oktató munkájuk mellett végzik. A csoport tagjai igen élénken bekapcsolódnak nemcsak a saját közvetlen területüket érintő munkába, hanem a fizikusok igen élénken érdeklődnek a biológusok és a matematikusok munkája iránt, és viszont. Így a szakosodás mellett nem megy végbe egy merev szakmai beszűkülés, hanem igyekeznek megtalálni a kapcsolatokat az egyes tudományok között. Több közös ülést tartanak más szekciókkal is. Hogy csak egy példát említsek, éppen ott-tartózkodásom idején készítettek elő a filozófiatörténet marxi szakaszával foglalkozó csoport tagjaival egy közös vitát, melynek témája: az ember mint természeti lény; azt kísérlik meg megmutatni, hogy az ember társadalmi természete mellett mit jelent az emberi társadalomban a természeti vonatkozás.

Kint tartózkodásom alatt három ilyen szemináriumon és sok egyéni beszélgetésen vettem részt, amelyek közül egy közvetlenül is kapcsolatos volt saját intézeti munkámmal is. Csak a munka érzékeltetésére mondom el, hogy az első ilyen ülésen két referátum hangzott el. Az egyik a kozmológiai modellekről és a logikai transzdukció problémájáról a másik pedig a kísérleti törvények és a fizikai elmélet kölcsönviszonyáról (ez utóbbi Nagel „The Stucture of the Sciences" c. könyvével kapcsolatban). A második szeminárium a biológiai modellekkel, a materiális és az ideális modellek közötti különbségek problémájával foglalkozott. Általában ennek az évnek egy részét a modellezés problémáinak fogják szentelni.

A harmadik szeminárium a Szovjet Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének küldöttségével közösen zajlott le, ezen az ülésen a szovjet küldöttség tagjai tartottak előadásokat, amelyeket vita követett. Az ülés alapvető témája a kvantummechanikai determinizmus kérdése volt. Két előadást Omeljanovszkij akadémikus, egyet-egyet pedig Akcsurin és Szvecsnyikov fiatal szovjet kutatók tartottak. Kiderült az alapkérdésekben való teljes egyetértés, és kisebb részletkérdésekben folytak csak viták. Az ülés inkább a különböző aspektusok egymással való kiegészítését, a kérdés tanulmányozásának elmélyítését mutatta. Személyesen számomra az ülés azért is hasznos volt, mert azt mutatta, amit nálunk elég kétkedéssel fogadnak ma is, hogy bár sok kérdésben vitatkoznunk kell a koppenhágai iskola filozófiai interpretációjával, de a kvantummechanika koppenhágai felfogásának fizikai tartalma objektíve semmiféle filozófiai értelemben vett indeterminizmust vagy akauzalizmust nem jelent — legalábbis a vitán résztvevők és saját személyes véleményem szerint. A vita elsősorban terminológiai kérdésekről folyt, ti. azon, hogy vajon nevezhető-e egy nem-laplace-i kauzalizmus deterministának vagy sem.

A lengyel elvtársak szélesebb értelműnek tartják a kauzalizmust a determinizmusnál, amely szerintük a laplace-i értelemben leszűkített kauzalizmus. Ezért szerintük a dialektikus materializmus feltétlenül kauzalista, de nem feltétlenül determinista. Az ott levő szovjet elvtársak részéről e kérdésben a vélemények megoszlottak. Én a magam részéről azt hiszem, hogy az indeterminizmus terminus használatának befogadása a marx-

ista alapkoncepcióba nem jár semmiféle előnnyel, viszont sok problémát okozna, mert történetileg az indeterminizmus szinte kizárólagosan az irracionalista filozófiai iskolákkal fonódott össze.

Nem térek ki a részletes tartalmi vitára. Ez nem ennek a beszámolónak a feladata. Csupán azt szerettem volna érzékeltetni, hogy a fokozódó specializálódás a filozófia területén a különböző országok kutatóit sok tekintetben azonos eredményekhez vitte el. Ma a kutatásnak abban a fázisában tartunk, amikor a legtehetségesebb kutató sem tudja egyénileg helyettesíteni az ilyen jellegű kollektívákban folytatott közös munkát, amely egységes alapkoncepció alapján, éles vitalégkörben folyik. A különböző országok kutatóinak kölcsönös személyes véleménycseréje a cikkekből és egyéb publikációkból sokszor ki nem derülő terminológiai zűrzavar tisztázását is, és a tartalmi kérdések elmélyültebb megoldását is vitathatatlanul elősegítette.

Különösen vonatkozik ez ránk, ahol a kollektív munka megteremtésének különböző formái még előttünk állanak. Előttünk áll még az a feladat, hogy egyesítsük ténylegesen dolgozó közösségekben az azonos érdeklődésű és alapjában azonos területeken dolgozó filozófus kutatókat. E területen rendkívül sokat jelentene, ha meg tudnánk hívni lengyel, szovjet és más népi demokratikus országok filozófusait, hogy ne csak egy, hanem egyszerre több magyar filozófus számára is beszámoljanak munkájukról, habár ez a Tudományos Akadémia és a Művelődésügyi Minisztérium szervezésében részben folyik. A természettudományok filozófiai problémái területén folytatott kutató munka ezekben az országokban, megítélésem szerint, a mienkénél előbbre tart, éppen ezért a tőlük való tanulás, elért eredményeik és módszereik figyelembevétele további munkánk megjavításának szükséges előfeltétele.

A nézetekben fellelhető eltérések mellett is az domborodott ki ezekből a hosszabbra nyúló beszélgetésekből, hogy a dialektikus materializmus nem valamiféle készen vett, egyszer s mindenkorra adott dogmatikus tételek merev gyűjteménye, hanem élő, fejlődő, hogy úgy mondjam nyílt filozófiai rendszer. Nem régi tételekbe kell belemagyarázni az új tudományos eredményeket, hanem a materialista filozófiának kell új formát öltenie az új tudományok jellegének megfelelően. Tudomásul kell vennünk, hogy a természettudományok filozófiája területén — a személyi kultusz idején elterjedt dogmatikus szemléletmód és a kutatást gátló, visszaszorító adminisztratív beavatkozások következtében — még igen keveset tettünk. A természettudományok eredményeinek dialektikus materialista szellemű filozófiai általánosítása korunk filozófusaira váró feladat. Kevés tradició és kialakult vizsgálati módszer, rengeteg és sürgős tennivaló — ez jellemzi a mai szituációt. E területen a marxista álláspont az lesz, amit magunk fogunk kialakítani. Ez a folyamatos munka feltartóztathatatlanul megindult. Folytatása nagyrészt a szocialista országok filozófusainak alkotó szellemű, szenvedélyesen újat kereső közös szellemi, együttműködésétől függ.

Sós Vilmos

A lengyel szociológiáról

Lengyelországban 70 olyan intézet van, ahol valamilyen formában folyik szociológiai kutatás. Öt évvel ezelőtt kezdték vizsgálni — számos részletkutatás segítségével, — hogyan változik az osztálystruktura a szocialista építés folyamán. A részvizsgálatok felölelik a szociológia különböző területeit, a dolgozó osztályok és az osztályokon belül az egyes rétegek társadalmi helyzetét, életmódját, nézeteit. 1964-ig 24 monográfiát készítenek, ebből 10 már publikált, 4 van kiadás alatt és 10 készül. A sokféleségnek ez az egysége, a tervszerűség és témagazdagság egyik fő jellemzője a lengyel szociológiának.

Ez a sokszínűség egyrészt azért lehetséges, mert e tudományágnak Lengyelországban sokévtizedes múltja, sok haladó hagyománya van. Vannak tapasztalt kádereik. Másrészt — és ez a lényeges — a lengyel vezetők igénylik a valóság mély ismeretét, támogatják a munkát, megbízásokkal látják el az intézeteket, és támaszkodva a kutatásokra, széles körben felhasználják az eredményeket. A munka a marxista szociológusok vezetésével folyik, ők határozzák meg a vizsgálatok minden lényeges vonását, világnézeti és módszertani alapjait, biztosítva a jó szándékú, haladó, nem marxista szakemberek közreműködését. Közel kétszázan foglalkoznak szociológiával, és soraik között megtalálhatjuk a felszabadulás előtti tudósokat, a felszabadulás után derékhadat és az az új generációt, amely az utóbbi néhány évben kapta egyetemi végzettségét, éppen a szociológiai fakultásokon.

A lengyel szociológia sajátossága a fentiek mellett a széles egyetemi bázis. Eddig egy évfolyam végzett 80 hallgatóval, jelenleg 400 hallgató tanul. A kultúrigazgatás, az újságok, a rádió, a televízió, a kiadóhivatalok és különféle intézetek igényelnek szociológusokat. A szociológia minden ága erőteljesen fejlődik, ezt szeretném ismertetni az alábbi, természetesen csak vázlatos tájékoztatómban.

I. Az osztálystruktúra változásának vizsgálatai

A szocialista forradalom győzelme után megváltozik a munkásosztály helyzete. A tőkés társadalom munkása: bérmunkás, és semmi más. A hatalom megszerzése után a munkásosztály az ipar gazdája is. A technikai rendszerben betöltött szerepe, a géphez való viszonya nem változott, de társadalmi pozíciója igen. És új a helyzete a gyáron belüli gazdasági rendszerben is. Különleges szakmai kategóriák keletkeznek a munkásosztály sorain belül, amelyek a hagyományos meghatározásba már nem férnek bele, de a tradicionális szellemi munkás formációba sem tartoznak. A félautomatikus iparban dolgozó munkásrétegek túlnyomóan 1945 után végzett, a szocializmus által formált fiatal munkások, akik iskolázottságukat, szakmai tudásukat az utóbbi években szerezték. Ilyen új technikus intelligencia nőtt fel például a hajó- vagy a vegyiparban.

Átalakulnak a családok is. A homogén családok száma csökken, a heterogén családok száma nő. Az apa még munkás, a fia értelmiségi, a lány tisztviselő, és így tovább.

Vajon az osztályhovátartozás megállapítása a család jellege alapján történjék-e, vagy a keresők megítélése alapján? Ezek a kérdések merültek fel, amikor az osztályszerkezet változásainak felderítésére a szociológiai vizsgálathoz fogtak. Az egyik kutatócsoport ennek az új típusú munkásintelligenciának viszonyait dolgozta fel. A vizsgálatok lementek egészen a szakmai sajátosságok felkutatásáig. Külön monográfiát szenteltek annak a kérdésnek: milyen az építőiparban az új munkások adaptációja, hogyan válik hivatásukká az új szakma? Csináltak felvételt a vegyészek szociológiai viszonyairól. Egy másik vizsgálat elemezte a lengyel ipari üzemek társadalmi szervezetét, szociológiai tényezőit. Feldolgozták a főiskolát végzett emberek további pályáját, de készítettek felvételeket az üzemi tisztviselők, az irodai dolgozók életmódjáról, kapcsolatairól is. Ebből a sokféle, látszólag független kutatásból áll össze azután a lengyel társadalom átalakulásának körképe.

II. Közvéleménykutatás

A Közvéleménykutató Intézet öt éve dolgozik. Olyan kérdésekkel foglalkoznak, amelyeknek országos szinten van gazdasági, politikai vagy társadalmi jelentőségük. Az Intézet a rádió mellett dolgozik, részben a rádió az egyes témák megrendelője, részben saját kezdeményezésre indítanak kutatásokat, és azután az érdekelt intézményeket ösztönzik a kutatások finanszírozására. Az Intézet a megalakulását annak köszönheti, hogy a lengyel kormány és a Központi Bizottság szükségesnek tartotta és tartja a dolgozók hangulatának, véleményének folyamatos megismerését.

A megkérdezettek köre a kérdések jellegének megfelelően alakul, a mintavétel művelődés, kor, nem és más mutatók szerint miniatür mása a társadalomnak. Változó állományú panelekkel dolgoznak, mert az embereket megnyugtatja az az érzés, hogy az általuk kitöltött kérdőív névtelen. Ha viszont a minta állandó marad, az emberek nem hiszik el, hogy névtelenek maradnak. (Emellett pedig az az ember, akit néhányszor kikérdeznek, már nem ugyanaz az alany. Az illető úgynevezett panelalannyá válik, aki reflektorfényben érzi magát, és válaszai elvesztik a kezdeti őszinteséget.) A munka módszere a következő: elkészítenek egy nyitott és laza kérdőívet, a felvételezők ezzel szondáznak, és ennek a kísérletnek tapasztalatai alapján készül a végleges kérdőív. A próbakérdezés mindig nyitott kérdésekkel történik, hogy minél többet mondjanak a feltett kérdésről az emberek. Fontos problémák esetén második szondázás is történik, amelynek tapasztalatai eldöntik: több variáns kell-e az ankéthoz, és esetleg más kérdőívet igényel-e a város, mint a falu.

Nagyon érdekes vonása a Közvéleménykutató Intézet munkájának, hogy kiterjedt és állandó társadalmi felvételező csoportokkal dolgoznak. Ezek az emberek az Intézet megalakulása idején a rádió felhívása alapján jelentkeztek erre a munkára. Zömük középiskolát végzett. Intellektuálisan fejlett, a társadalmi problémák iránt érdeklődő emberek, akiket rendszeresen instruálnak az Intézet által kiadott bulletin segítségével.

Eddig főleg munka-, tömegkulturális, ifjúsági problémák és gazdasági kérdések kerültek megvizsgálásra. 1958-ban még csak négy témát kutattak: lakásviszonyok, takarékosság, a varsói lakosság szabadidőmérlege voltak a vizsgálat tárgyai, és végül megkérdezték, hogy a közönség elégedett-e a rádió és a sajtó hírszolgáltatásával.

1959-ben a következő témákat vizsgálták:

A falusi lakosság kulturális szükségletei.

A falusi gazdasági viszonyok.

A munkások véleménye a termelékenységről és a munkaintenzitásról az üzemekben.

A nyugati területen egy kis lengyel város lakosságának életkörülményei.

Vélemény a színházi repertoárról és a varsói színház működéséről.

Az ifjúság között végzett vizsgálatok: a középiskolások szakmai tervei; a munkásifjúság viszonya a szakmához és a művelődéshez; és ugyanezek a kérdések a falusi ifjúságnál.

A lakosság véleménye a születésszabályozásról.

1960-ban 16, 1961-ben 19, 1962-ben 22 vizsgálat folyt, a többi között a *következő témákról :*

Falusi felvétel a gazdasági lehetőségekről. Munka- és érvényesülési lehetőségek.

A munkások és a munkaerkölcs; a magán- és a társadalmi tulajdonhoz való viszony.

Dolgozó és nem dolgozó nők a kereső munkáról.

Falun és városban milyen a foglalkozások szakmai presztizse, milyen az emberek tudatában a szakmák rangsora?

A városi lakosok szabad ideje és szabad idő strukturája.

Táplálkozási szerkezet városban és falun.

A leghasználatosabb kultúrcikkek iránti ízlés vizsgálata; öltözködési stílusok, anyagfajták megítélése.

Kisvárosok társadalmi szükségletei.

Vizsgálat a turisztika népszerűségéről.

Üzemek szervezési problémái. (Hogyan dolgozik össze üzemvezetés és a munkások? Az intézményeknél levő objektív adatok és a szubjektív vélemények hogyan felelnek meg egymásnak?)

Vizsgálat Varsó egészségügyi szolgálatáról, közélelmezési rendszeréről, élelmezési hálózatáról (a közétkeztetési intézmények és az élelmiszerboltok működésének értékelése a lakosság részéről; a lakosság véleménye a ruházati boltok tevékenységéről).

Vélemény az autóstop mozgalomról.

Az alkoholizmus kérdése.

A technikusok, mérnökök mennyire ismerik a technikai irodalmat?

Vélemény a válásról.

A filmek hatása.

A Közvéleménykutató Intézet részt vesz egy kisvárosi komplex felvételben, ahol az iparosodás hatását kutatják magában a városban és abban a körben, ameddig az az iparosodás hat.

Milyen egészségügyi és milyen mezőgazdasági ismeretekkel rendelkezik a falu?

III. Faluszociológia

A falusi dolgozók életkörülményeinek vizsgálata 1947-ben kezdődött, a kiválasztási kör alapja egy háború előtti szociológiai felvétel volt. 1958-ban a kialakult falutípusok figyelembevételével a szükséges száz községben folytattak ankétfelvételt, és ezt a vizsgálatot most javított formában megismételték. Ezen a munkán 40 ember dolgozott, elsősorban a közgazdasági és a mezőgazdasági akadémiák asszisztensei, agronómusok, szociológusok. Speciális kiképzésük után a felvételezőknek vizsgázniok kellett. A kutatást a mezőgazdasági minisztérium rendelte meg, és az agrárszakemberek érdeklődésének középpontjában az a kérdés állott: vajon folyik-e a föld szétaprózódása, milyen a falusi ifjúság helyzete, melyek az iparba való átvándorlás fő tényezői. A falusi ifjúság körülményeinek vizsgálatára felhasználták azt a módszert is, hogy az egyik újság pályázatot hirdetett a parasztifjúság emlékeinek, élményeinek rögzítésére, és a jól sikerült akció alapján 6000 naplót nyertek, amelyet azután szociológiai módszerekkel dolgoztak fel.

IV. Munkaszociológia

Ennek a kérdéscsoportnak keretében a következő fő témákat vizsgálták: a munkához való viszony, a mobilitás, a szakmai presztizs, az iparban fellépő konfliktusfajták, egészségügyi szociológia. Az egyes témák között megvan az összefüggés, és vannak átfedések. Egy kutatócsoport azt vizsgálta, mit jelent a munka mint érték az ember értékrendszerében. Egy másik vizsgálat a munkás útját követte a szakmai választástól a törzsmunkás helyzetéig. A munkahely ugyanis nemcsak termelési terep, hanem élő, nevelő szervezet is, amely az új munkatársból társadalmilag tevékeny tagot formál. Nagyon érdekes a szakmák kiválasztásával kapcsolatos presztizs kutatása, azaz hogy melyik munkát tartják érdekesebbnek, jobbnak az emberek. Az üzemi konfliktusokra vonatkozó vizsgálat azokat az összecsapásokat kutatta, amelyek nem antagonisztikus eredetűek, hanem az alá- és fölérendeltségből erednek, vagy az egymás mellett dolgozó, de eltérő funkciókat teljesítő részlegek konfliktusai. Ennél a munkánál természetesen nem az egyének között fellépő csetepaték, ellenszenv-viszonyok voltak érdekesek, hanem olyan konfliktusok, amelyek a munkások kisebb-nagyobb tömegeit fogták át. Ebben az esetben a fő módszer a megfigyelés volt és a dokumentumok elemzése. Az egészségügyi szociológiával foglalkozó munkacsoport a kórházat vizsgálta mint gyógyító és nevelő szervezetet. (Hogyan fogadják, segítik és avatják be az új beteget a régiek, hogyan alakul ki egy-egy kórterem közössége.)

V. Városszociológia

Ezek a munkacsoportok a városiasodás körülményeit kutatják, a faluból jött emberek életkörülményeit, kapcsolatait a városban. Mi történik az új városlakókkal? Hogyan házasodnak, milyenek az életkörülményeik, hogy alakul gyermekeik sorsa? Milyenek a szomszédi viszonyok, a lakóközösségek?.

A városszociológusok nemcsak Varsóban dolgoznak, különös előszeretettel kutatják a kisvárosok helyzetének alakulását. Vannak kisvárosok, amelyek ipari centrumokká lettek, és lakosságuk két-háromszorosára nőtt. Ez az általános tendencia. Vannak azonban stagnáló helyiségek is. Az a kisváros, amelyben nem alakult ki ipar és elveszti szerepét a város és falu közötti közvetítő kereskedelem terén is, az visszafejlődik. A városszociológusok egyik csoportja foglalkozik vallásszociológiával, és különösen érdekes az a felvétel, amelyet egy kisvárosban készítettek egy tradicionális egyházközség szociológiai viszonyairól. A háború előtti egyházközség kettős szerepet játszott; egyrészt vallási körzet volt, másrészt kulturális, társadalmi funkciókat látott el (házasságkötés, keresztelő, legényegylet stb.). A felszabadulás után az adminisztratív és a művelődési funkciókat a tanácsi szervek vették át, és megváltozott a helyi közösség szerkezete is. A vizsgálat feldolgozta az egyházközség archívumát, dokumentumait is. (A felvétel megállapította, hogy az urbanizáció megváltoztatta az emberek viszonyát a vallási szertartásokhoz. Május 1-én például a falusiak dolgoztak, a munkások nem. A vallási ünnepeken az üzemekben folyt a munka, a mezőgazdaságban nem stb.).

VI. Kultúrszociológia

Két munka fejeződött be. Egy varsói szabadidő-felvétel és egy országos reprezentatív vizsgálat a lengyel dolgozók szabad idejéről. (Különösen érdekes, hogy a főváros társadalmi modelljének megfelelően egy mindössze 2000 emberből álló reprezentatív mintával dolgoztak. A lengyel kultúrszociológusok részt vesznek az UNESCO által támogatott, 11 országban folyó koordinált szociológiai felvételben, mégpedig egy kisvárosban, Pruskowban végzett vizsgálati anyaggal).

A kultúrszociológiai részleg alapkérdése az, hogy az iparosodással kapcsolatban milyen változások jellemzik a lengyel kultúra alakulását. Különösen két olyan jellegzetességgel foglalkoznak, amelyek a szocialista fejlődéssel és a magas technikai színvonallal kapcsolatosak. Ezek: az audio-vizuális kultúra térhódítása és a kulturális kiegyenlítődés tendenciája a különféle társadalmi rétegek, generációk és nemek között. Most arra törekszenek, hogy sokféle empirikus kutatás folyjék, amelyeknek eredményeire azután kiterjedt elméleti munka épülhet. Foglalkoznak a film, a TV hatásával, az olvasás szociológiájával. Nemrég fejeződött be egy falusi felvétel, amely a televízió befolyását kutatta a falusi dolgozókra és iskolás ifjúságra, összehasonlítva a nagyüzemi centrumok fiatalságára tett hatással. Egy kutató csoport a hetilapok, különösen az Asszonyok c. lap elterjedésének fokát és okait kutatta. Egy lodzi kutató különböző évjáratú gyermekek magatartásával foglalkozott, egy másik felvétel pedig a kiemelkedően olvasott munkások útját vizsgálja a magas művelődésig.

A felsorolt ágazatokon kívül kiterjedt vizsgálatok folynak a politikai szociológia területén is.

VII. Az egyetemi bázis

A varsói filozófiai kar szociológiai és filozófiai részlegből áll. (Az összekapcsolás csak formális, a két szektor külön-külön dolgozik.) A szociológiai részlegen belül van két általános szociológiai tanszék, továbbá szociográfiai, szociológiatörténeti és erkölcsszociológiai tanszék. A munkát most bővítik és a következő részlegeket szervezik: a szociológiában használt statisztikai módszerek oktatása, demográfiai és társadalomlélektani részleg. A humán fakultásokon 30—30 órás, a közgazdasági karon 60 órás szociológiai kurzus van. A szociológiai oktatás kereteit a lengyel művelődési minisztérium készíti el, szociológiai tankönyv van. Érdekes a lodzi egyetem szociológiaoktatásának felépítése. Itt a munkaszociológia adja meg a tanítás és a gyakorlati munka jellegét. A szociológus hallgatók üzemgazdaságtant, politikai gazdaságtant és nyelveket tanulnak, a közgazdaszok viszont 60—60 órát kapnak a harmadik—negyedik évfolyamon. A szociológia programja — minden szakon kötelező erővel — ebben a 60 órában a következő:

1. A társadalmi lét és a társadalmi tudat

A társadalmi szerkezet alapvető kategóriái (társadalmi csoportok).

Formális és nem formális szervezet.

Elsődleges és szekundér csoportok.

Az osztály és az osztálykonfliktusok.

A társadalmi rétegződés és kritériumai.

A társadalmi státusz problémája.

(Megjegyzendő, hogy történelmi materializmust külön nem tanítanak, hanem a tört. mat. témák a szociológián belül vannak. Filozófiatörténet és dialektikus materializmus természetesen van.)

2. A lengyel társadalom változásainak dinamikája

Az alapvető társadalmi intézmények.

A társadalmi hatalom és a társadalmi ellenőrzés.

A hatalom típusai, gyakorlása, eszközei és módszerei.

Az állam mint a politikai hatalom gyakorlásának eszköze, az állam típusai, formái.

A mai burzsoá állam, a szocialista állam, osztályjellegük, formájuk és funkcióik.

A politika és a politikai rendszerek mint az osztálystruktúra tartozékai.
Társadalmi és tömegszervezetek.
A művelődés rendszere.
A társadalmi nevelés rendszere.
A társadalmi szokások, viselkedési normák és szerepük a társadalom életében.

3. A társadalmi pszichológia elemei

A társadalmi viselkedés és pszichológiai motivációi.
Jellem, magatartás, orientáció és társadalmi meghatározóik.
Az egyén társadalmasodásának folyamata.
A sztereotipok.
A tömegkommunikáció.
A hivatalos és a nem hivatalos vezetés.
A társadalmi struktura és a tudat.
Az osztály tudata és öntudata.
A közvélemény kialakulása és funkciója.
Az egyéni cselekvés társadalmi determinánsai.

A fejlett lengyel szociológiai munka magas színvonalát napról napra nyomon követhettük a sok-sok publikációban. Jelenleg is számos disszertáció készül, a lengyel szociológiai folyóiratokban a magyar kutatók gazdag anyagot találnak.

A magyar szociológus delegáció sokat tanult ezen az úton, és bizonyára gyümölcsöző lesz a lengyel szociológusokkal való közvetlen gyakorlati együttműködés is, amelyben a tanulmányút során megállapodás született. Előreláthatóan három téma — a szakmai presztizs, a munkához való viszony és a dolgozók egy csoportjának szabadidő-tevékenysége — közös kutatására kerül sor.

Szántó Miklós

VITA

A kommunizmus és az állam

A leningrádi egyetem tudományos ülésszaka

Az SZKP új programjának nyilvánosságra hozatala, de különösen a XXII. kongresszus óta a szovjet állam jellegének, további jövőjének problémája a legtöbbet és leghevesebben vitatott kérdése a marxista társadalomtudománynak. A téma, aktuális jellegénél fogva, élénk visszhangra talált tanszékeken, és szerkesztőségekben, tudósok és propagandisták között egyaránt. A legellentétesebb nézetek csapnak össze arról, hogyan, miként, milyen úton és formában lehet eljutni a kommunista önigazgatás rendszeréhez, átfejlődnek-e az össznépi állam szervei társadalmi szervekké vagy sem; egyáltalán: a szocialista államiság fejlődésének utolsó szakaszát képezi-e az össznépi állam stb. stb.

A leningrádi egyetem tudós kollektivája különösen élen jár a kommunizmusba való átmenet törvényszerűségeinek magas szintű elméleti feldolgozásában. E munka egyik jelentős állomása volt „A kommunizmus és az állam" címmel az elmúlt évben tartott tudományos konferencia. Az ülésnek, a többi között, két érdekes mozzanata volt. Az egyik a vita komplex jellege, ti., hogy az előadók között nemcsak filozófusok, hanem jogászok és közgazdászok is helyet foglaltak. Ezzel a témát több oldalról, sőt több tudományág oldaláról közelítették meg. A másik mozzanat a problémák bátor és őszinte felvetése volt, és az, hogy ezt mindenki természetesnek érezte.

A tudományos tanácskozás első előadását *M. I. Misin*, a filozófiai kar professzora tartotta *„A szocialista állam néhány problémája az SZKP programja és a XXII. kongresszus fényében"* címmel. Hangsúlyozta, hogy az össznépi államról kimondott elvek szerves folytatását képezik a proletariátus diktatúrájáról szóló marxista—leninista tanításnak. Az alkotó továbbfejlesztés e téren azonban *csak most* következhet be, mert a XX. kongresszus előtt Sztálin, Visinszkij és mások a szocialista állam elméleti problémáit nem elég mélységgel és objektivitással vizsgálták. Most a kongresszus megteremtette az államelmélet továbbfejlesztésének alapjait, de a részletes kidolgozás még hátra van. Ennek feltételei a következők:

a) Fel kell számolni azt a nézetet, hogy Sztálin hozta létre teljes és végleges formájában a szocialista állam elméletét. A valóság, a dogmatikusokkal szemben az, hogy egy, a leninizmusnak ellentmondó elmélet és gyakorlat alakult ki (pl. az osztályharc állandó éleződésének elmélete révén).

b) Kritika alá kell vonni Sztálin antidialektikus és abszolúte ellentmondásos megállapításait az állam erősítéséről és elhalásáról, mint egymást kizáró tényezőkről.

c) Helytelennek kell tartanunk a proletárdiktatúra és a szocialista állam azonosításáról szóló nézeteket.

d) A fentiekből következőleg a helyes elmélet kialakítása érdekében feltétlenül *kétfrontos* harcot kell folytatni, és nem elégséges csak a burzsoá és revizionista nézeteket bírálni.

A fő feladat annak kimutatása, hogy az állam fejlődése a kényszerítő szervek tevékenységének szűküléséhez kell, hogy vezessen. Sztálin valójában eltekintett a szocialista állam lenini meghatározásától, amely szerint ez már „a szó szoros értelmében többé nem állam, mert átmenetet képez a társadalom nem-állami életéhez". Nem erősítette azokat a tendenciákat, amely az állam össznépi jellegének kialakulásához, az önigazgatási szervek megteremtődése felé mutattak.

A proletárdiktatúra a szocializmus végső győzelme szempontjából szükségszerű, de a szocializmus gazdasági és szociális struktúrájának fejlődése, az osztályok és a nemzetiségek viszonyának, a társadalom tudatának, a külpolitikai helyzetnek, a politikai felépítménynek változása törvényszerűen vezet el az össznépi államhoz. A dogmatikus koncepció nem látja a változást a munkásosztály vezető szerepének tartalmában, jellegében és formájában, ezért tagadja a szocialista állam proletárdiktatúrán kívüli formáit. Valójában a szocialista állam fejlődésének második szakaszában a hatalom birtokosa már az egész nép. A közhatalom még külön létezik, de már össznépi jellege van. Ez a jelleg úgy jön létre, ahogyan kifejeződik nemcsak az egész nép érdeke, hanem az egész nép céltudatos akarata is. Az állam itt már nem az osztályuralom eszköze, mivel ellentétes érdekű osztályok, antagonisztikus termelési viszonyok nem léteznek. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az össznépi állam nem osztály-jellegű; bár nem egy osztály hatalma, a vezető szerep mégis a munkásosztály kezében marad, ennek politikai, gazdasági, ideológia és külpolitikai feladatai folytán. Egy átmeneti időszak osztály- és már nemosztály jellegének dialektikáját fejezi ki ez az állam, de nem úgy, mint ezt egyes szerzők hinni vélik, hogy az állam jellege befelé össznépi, kifelé proletár. Ez abszurdum. A szovjet állam mindkét irányban és egy időben össznépi és osztályfunkciókat tölt be.

Az előadó alaptalannak minősítette azokat az állításokat, hogy az össznépi állam a társadalom politikai szervezetének és a szocialista államiságnak utolsó formája. Véleménye szerint lehetséges, hogy a társadalom kommunista önigazgatását még megelőzi a kommunista össznépi állam, amelyben egyesül a politikai szervezet a kifejlődő önigazgatás szerveivel.

A proletárdiktatúra fejlődése más országokban lehet sokkal rövidebb idejű. Nem kizárt, hogy a szocializmusba való átmenet egyes helyeken az össznépi államba való átmenetet fogja jelenteni.

A tanácskozás második előadását *A. I. Koroljev*, a jogi kar dékánja tartotta: „*A proletárdiktatúra fejlődésének dialektikája és a szocialista állam fogalmának meghatározása*" címmel. A szocialista forradalom eredményeként létrejövő állam lényegét — mint mondotta — a munkásosztály uralkodóvá válása, vagyis a proletariátus diktatúrája képezi. Ez a lényeg azonban nem változatlan. A szocializmus teljes és végleges győzelme a proletárdiktatúrát feltételező okok egész sorát szünteti meg. A történelmi misszió teljesítésével a proletárdiktatúra nem szűnik meg automatikusan, csak elindítja az államiság megváltozásának folyamatát. Megváltozik a néptömegek vezetésének formája és módszere. E változás lényege az, hogy a munkásosztály megszűnt uralkodó osztály lenni, megszűnt a monopóljoga a társadalom állami vezetésére. Most már, a kommunizmus építésének időszakában, a munkásság, a parasztság és

az értelmiség egyenlő módon vesznek részt az állami élet irányításában (jogi formában ezt már az 1936-os szovjet alkotmány kodifikálta). A proletárdiktatúra tehát egy meghatározott történelmi korszak lényegét fejezi ki, és szükségszerűen össznépi állammá alakul át. Minden szociális és politikai egyenlőség ellenére sem szűnt meg az össznépi állam osztályjellege, amely kifejezi, a többi között, azt a reális tényt, hogy még léteznek osztályok és osztálykülönbségek.

Az előadó ezután megkísérelte a szocialista állam két történelmi formájának meghatározását. „A proletárdiktatúra állama — mondotta — a dolgozók politikai hatalmának szerve, amely a munkásosztály vezetésével és diktatúrájával valósul meg. Feladata, hogy letörje a volt kizsákmányoló osztályok ellenállását, bevonja az összes dolgozókat az állam irányításába, megteremtse a feltételeit annak, hogy a proletár demokrácia össznépi szocialista demokráciává alakulhasson át; vezesse a dolgozók alkotó tevékenységét a szocializmus építésében, fenntartsa a normális államközi kapcsolatokat és biztosítsa az ország védelmét."

Az össznépi állam szintén a „munkásosztály vezette dolgozó nép politikai hatalmának szerve. Feladata, hogy biztosítsa a szocialista demokrácia sokoldalú kifejlesztését, amelynek során az államhatalom szervei fokozatosan átalakulnak a kommunista önigazgatás társadalmi szerveivé, vezesse a dolgozók alkotó munkáját a kommunizmus építésében, fenntartsa az államközi kapcsolatokat és biztosítsa az ország védelmét."

A szocialista állam minden formája a munkásosztály vezetése alatt áll, és feladata a szocializmus végleges felépítése, illetve a kommunista önigazgatás létrehozása.

A harmadik referátumot *D. A. Kerimov*, a jogi kar tanára tartotta. Előadásának címe: „*Az össznépi szocialista állam elméletének aktuális problémái*" volt. Nézete szerint is helytelen a szovjet államot és a proletárdiktatúrát azonosítani, mert a társadalmi viszonyok változásával változik a hatalom tartalma is, a szovjet állam lényegének megváltozásával pedig változik annak formája is. Az állam lényegét, hatalmát a feladatai és funkcióii képezik. E lényegnek van belső és külső formája. Belső formája a szocialista demokrácia, külső formája pedig a szocialista hatalom konkrét szervezete. A szocialista államiság fejlődésével a proletár demokrácia átváltozik össznépi szocialista demokráciává. (Beszélt arról is, hogy e tartalom változásával a külső formának, a szovjeteknek is változniok kell.) „Az össznépi állam — az egész szovjet nép politikai szervezete, az össznépi demokrácia szervezete, amelynek hivatása a tömegek szervezése, nevelése és meggyőzése a kommunizmus építése érdekében." Kerimov szerint a szovjet állam fejlődésének 3 szakasza van:

a) Az állam keletkezésétől a szocializmus alapjainak lerakásáig, a kizsákmányoló osztályok felszámolásáig.

b) A szocializmus teljes és végleges felépítéséig terjedő szakasz.

c) A kommunizmus építésének állama.

Mindegyik szakasznak megvannak a maga sajátos funkciói, feladatai és módszerei.

A. A. Godunov a közgazdasági kar tanára „A *szocialista állam szerepe a termelés irányításában*" címmel tartotta meg előadását. Kifejtette, hogy a szocialista állam funkciója kettős: tulajdonosi és termelésirányítói funkció. A szovjet állam termelést irányító szerepe a szocialista tulajdon természetéből ered. Mindinkább fejlődik a szocialista állam, annál inkább a gazdaság szervező és kultúrális nevelő szerepe tölti ki az állam egész tevékenységét. Az össz-

népi állam legfőbb feladatává a kommunizmus anyagi-műszaki bázisának megteremtése, a szocialista termelési viszonyok kommunista termelési viszonyokká való átalakítása, a népjólét biztosítása válik.

Az állam mint tulajdonos a társadalmi termelés irányításának szubjektuma, és mint ilyen, a következő sajátságokkal rendelkezik: *a)* az állam vonja be a termelésbe a dolgozókat és egyesíti őket a termelés eszközeivel; *b)* az állam célszerűen szervezi az anyagi javak termelését, vezeti a szovjet emberek tevékenységének cseréjét, megőrizve az egységes állami tervezést.

Sohasem szabad elfelejteni, hogy a vezetés szervei mindig a gazdaság szubjektív faktorai, és mint ilyenek, a kommunizmus építésének törvényszerűségeire kell, hogy támaszkodjanak. A szovjet állam tevékenysége során megállapítja az irányítás konkrét mechanizmusát, létrehozza az irányítás szerveit, meghatározza funkcióikat és kapcsolataikat. Az állam látja el e szerveket szakemberekkel és egységes elveket vezet be a gazdasági mechanizmus működésébe (tervszerűség, gazdaságosság, rubelellenőrzés, anyagi érdekeltség stb.). A gazdaság fejlődésének és a fentiek működésének biztosítása érdekében az államnak megfelelő gazdaságpolitikát kell kidolgoznia. Ezt az állam mint politikai hatalom teszi, amely a fenti célok megvalósítására mozgósítja és szervezi a dolgozó tömegeket, ha kell a nép akaratának megfelelő erőszak biztosításával. Az államnak a kényszerítő szerepe, majd a politikai szervező szerepe is fokozatosan megszűnik.

Végül *A. K. Belich*, a filozófiai kar tanára tartotta meg előadását. „*A szocialista államiság átfejlődése kommunista önigazgatásba*" címmel. A kommunista társadalom önigazgatásának objektív jellemzője, hogy a szocialista társadalom állandóan fejlődő és tökéletesedő politikai szervezeteiből nő ki, a kommunizmusra való átmenet időszakában. Ezért hibás az állami szervek és a társadalom politikai szerveinek azonosítása. A politikai szervezetek fogalma magában foglalja mind az állami, mind a társadalmi szervezeteket. Ezek közül is legfontosabb a párt. A fentiek alapján helytelen, hogy a jogi tankönyvek a társadalom politikai alapjává az államigazgatási szerveket teszik, míg az állam politikai alapjává a szovjeteket. A társadalom politikai alapját nem lehet a politikai szervezetekkel azonosítani.

A társadalmi önigazgatás megteremtődésének előfeltétele a szovjetek fejlődése és *más társadalmi szervezetekkel való kiszélesedése, összeolvadása*, mintegy a társadalom nem állami politikai szervezetét alkotva. A későbbiekben a társadalom politikai szervezete feloldódik a társadalomban, hogy a kommunizmusban végül is teljesen azonosuljon vele.

Az önigazgatás megteremtődésének további feltétele a szocialista demokrácia mind teljesebb kifejlesztése. A szocialista demokrácia egész rendszerének fejlődése magában foglalja a szovjet-, a párt-, a szakszervezeti, a komszomol-, a kolhoz- stb. demokrácia fejlődését. Hibás leszűkítését jelenti a demokráciának az olyan felfogás, amely csak a „szovjet-demokrácia" megteremtésének szükségszerűségéről beszél. Ezzel mintegy téves nézeteket támaszt a kommunista önigazgatással kapcsolatban. Valójában a szocialista demokráciának két fő formája van:

a) állami demokrácia és *b)* társadalompolitikai demokrácia. Ezért az önigazgatás kialakulásának útja: a tökéletesedés, erősödés, átalakulás és megőrzés.

Legfontosabb szakasz az önigazgatás felé vezető úton: az össznépi állam. Míg a proletárdiktatúra a munkásosztály és az összes dolgozók állami ön-

igazgatása, addig az össznépi állam az egész nép állami önigazgatása. Az állami önigazgatás szervei azonban a kommunizmusban nem likvidálódnak, mint azt sokan képzelik, sőt az önigazgatás szervei az államigazgatás átalakult szerveire alapozódnak.

A kommunizmusban megszűnik az állami-jogi kényszer, de ott is lesz társadalmi hatalom és meglesz a társadalmi vélemény kényszerítő ereje. Értelmetlen arról beszélni, hogy a kommunizmusban minden kényszer megszűnik, mert csak az állami, jogi, a politikai kényszer megszűnéséről beszélhetünk. Az államigazgatási szervek, a jogi kényszer eszközeit elvesztve, elvesztik politikai jellegüket, és így az államiság önigazgatássá fejlődik át.

Balogh József

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Pszichológiai tanulmányok I—IV.*

Túlzás nélkül állítható, hogy a pszichológia a szaktudományok közül a leg-„filozófikusabb". Ez elsősorban abból következik, hogy tárgyával — a lelki jelenségekkel — kapcsolatban közvetlenül vetődik fel a filozófia alapkérdése. Másodszor, annak következtében, hogy határterületet képez a természet- és a társadalomtudományok között, koncentráltan vetődnek fel benne e két nagy tudománycsoportnak és egymáshoz való viszonyuknak a filozófiai kérdései (determináltság, és szabadság, szükségszerű és véletlen, természeti és társadalmi tényezők az emberi pszichikumban stb.).

A pszichológia, ennél fogva, fokozottabban rá van utalva a dialektikus és a történelmi materialista filozófiára mint alapmódszerre és -elméletre, amely segít helyesen megoldani az említett kérdéseket. E filozófiai kérdések egyike vagy másika feltétlenül felmerül, amint a tapasztalati anyag elméleti értelmezésére kerül sor. Tehát a filozófiától való tartózkodás vagy arra kárhoztatja a pszichológust, hogy megrekedjen az észlelt tények puszta fenomenológiai leírásánál, vagy arra, hogy helytelen elméleti koncepciót építsen ki a többé-kevésbé helyesen megfigyelt tényanyagon (ez a továbbiakban aztán az anyaggyűjtésnek is helytelen irányt adhat).

A filozófiának a maga részéről számos határterülete van a pszichológiával: azok a diszciplínák, amelyek nem kerülhetik el, hogy vizsgálódásuk során valamilyen módon a konkrét egyénnel is számoljanak. Ilyen mindenekelőtt az etika és az esztétika, amelyeknek kutatási területe közvetlenül határos a jellem-pszichológiával, ill. a művészeti lélektanéval: ugyanannak a jelenségkörnek más-más aspektusát kutatják; hasonló a viszony az ismeretelmélet és a megismerési folyamatok pszichológiája között. Ezek a filozófiai diszciplínák szintén sok segítséget kaphatnak a lélektan megfelelő ágaitól ahhoz, hogy elkerüljék a talajtalan spekuláció buktatóit.

A két tudomány egymásra utaltsága tehát kölcsönös. Kölcsönös az egymásra utaltság fel nem ismerése, az egymás eredményei iránti közömbösség is. Jelen recenziónak nem lehet feladata ennek okait vizsgálni. Csupán annak megállapítását tartjuk itt fontosnak, hogy e két egymáshoz igen közeli tudomány mindegyike saját közömbösségével kölcsönösen indukálja a másikét. A filozófiát a pszichológia iránti közömbössége visszatartja attól, hogy legalább akkora meggyőző erővel és a tudomány szakterületére való legalább olyan fokú konkrétizálódásával demonstrálja a dialektikus és a történelmi materializmus nélkülözhetetlenségét, mint ezt, mondjuk, a fizika vagy a biológia, ill. az egyes társadalomtudományok vonatkozásában teszi. A lélektant pedig, egyebek között, a filozófia iránti közömbösség akadályozta abban, hogy a történelmi materializmus által feltárt összefüggéseket, a történelmi materializmus alapkategóriáit — pl. a társadalmi lét kategóriáját — interpretálni tudja a maga szakterületére, ami éppen azoknak a jelenségeknek a helyes értelmezését teszi számára teljesen lehetetlenné, amelyeknek kutatásával a legtöbb segítséget tudná nyújtani a filozófia számára. *A kölcsönös közömbösség eredménye az, hogy a materialista filozófiának és a materialista pszichológiának az emberfelfogása ma nálunk két különböző síkban mozog : az előbbié a társadalmi lét, az utóbbié a biológiai lét síkján. Ez a lényeges különbség tovább mélyíti a kölcsönös idegenkedést.*

A pszichológia oldaláról a filozófiával szemben tanúsított idegenkedés a tanulmánykötetekben a legfeltűnőbben abban nyilvánul meg, hogy igen sok a közlemény jellegű írás, amelyben valaki szigorú tényszerűséggel beszámol bizonyos részkérdéssel kapcsolatos kutatásának eredményeiről, tartózkodva attól, hogy bármiféle elméleti következtetést vonjon le belőlük, hogy a vizsgált jelenség csoportot meg-

* Akadémiai Kiadó 1958—62.

próbálná elhelyezni a lelki jelenségek dialektikus összefüggéseinek rendszerében. Ilyen publikációk, természetesen, nagyon hasznosak lehetnek a folyamatban levő tudományos kutatások koordinálása szempontjából, de éppen e funkciójuknál fogva inkább a szaktudomány gyakrabban megjelenő periódikus kiadványaiban van a helyük. A tanulmány megköveteli az elméleti igényű közeledést a problémához, bármilyen apró részprobléma legyen is az. Emellett hasonló követelményt támaszt ma a pszichológia tudományának helyzete, amelyre egészében érvényes az, amit a második kötetben dr. Horányi Béla az orvosi pszichológiáról ír: „Nincsen megfelelő pszichológiai egész-szemléletünk. Az orvosi pszichológia talán legaktuálisabb, legfontosabb — hozzátehetem —, legnehezebb feladata a neuropatológia..." (a pszichológia egészének vonatkozásában: a neurofiziológia valamint maguk a pszichológiai részkutatások) „... által felismert részmegismeréseket megfelelő pszichológiai egésztanba összefoglalni." (329. o.) A szóban forgó kötetek cikkeinek feltűnően nagy része nem tesz eleget ennek a követelménynek. Persze, itt figyelembe kell venni, hogy az első kötet megjelenése és a második kötet szerkesztési munkálatai idején a pszichológia még nem rendelkezett semmiféle periodikus publikációs lehetőséggel, sőt az első kötetet megelőzően tíz évig csaknem egyáltalán semmilyennel, tehát a pszichológusok kénytelenek voltak kutatásaik egyes állomásairól e tanulmánykötetekben beszámolni. A harmadik kötettől tagadhatatlanul észlelhető javulás e vonatkozásban: a „Magyar Pszichológiai Szemle" megindulása lehetőséget adott a szerkesztőbizottságnak szigorúbb szelekció végrehajtására (helyes volna e szelekció elveit rögzíteni a további tanulmánykötetek közlési feltételeiben, egyértelműen elhatárolva ezeket a Szemle közlési feltételeitől). Azoknak a cikkeknek nagy arányszáma, amelyek nem tesznek eleget az elméleti igényű problémakezelés követelményének, mindemellett mégis alapvetően —mint fő forrására— a filozófia iránti közömbösségre hívja fel a figyelmet: *a történelmi materializmus emberfelfogásának a pszichológia problémakörére való interpretálása nélkül nem lehet tudományos pszichológiai egészszemléletet kialakítani az emberről mint „társadalmilag determinált biológiai lény"-ről* (Rubinstein).

*

Jelen recenzió, ha el akarja kerülni, hogy konkrét tanulmányokról elvont általánosságokat mondjon, korlátozódnia kell arra a néhány tanulmányra, amelynek egészen evidens filozófiai vonatkozásai vannak, anélkül, hogy csak említést is tehetne számos igen értékes részkutatást ismertető tanulmányról.

Igen érdekes problémacsoport összefüggéseit kutatja dr. Horányi Bélának az első kötetben megjelent tanulmánya az időérzésről (255—64. o.). A tanulmány felvázolja az embernek az idővel összefüggő néhány élményformáját: a vallás és a szerelem extázisát, a művészi élményt, a szorongást, az unalmat, a narkotikummámort. Kimutatja, hogy mindezekben az élményformákban ugyanaz a fejlemény nyilvánul meg különböző módon: az ember „prometheusi jövőre irányultságá"-nak feloldása. A tanulmány nagyon lényeges összefüggésre mutat rá, amikor ezzel a jövőre irányultsággal hozza kapcsolatba a szubjektum és az objektum elkülönülését az ember pszichikumában, azaz a tudat és az öntudat kialakulását. Ennek megfelelően a jövőre irányultság feloldódásakor feloldódik ez az elkülönültség is. „Ismerünk néhány élményformát" — írja Horányi —, amelyben a tér és az idő kategóriái elvesztik hatékonyságukat, ezzel együtt megszűnik az egyén különállása, szinte egyéni egzisztenciája is. Ilyen, az egészséges ember számára csak ritkán megadott élmény az extázis. Az extázis-élményben... az egyéniség egy csapásra felrobban, az individuális határok megszűnnek, a személyi tudatszféra felfüggesztődik, a szubjektum az objektummal tér és idő nélkül egybeolvad.." (258. o.). Hasonló élményformának tekinti a tanulmány a szerelem extázisát és a művészi élményt is (utóbbi helyett helyesebb lett volna talán esztétikai élményről beszélni, hiszen mindaz, amit Horányi a művészi élményről az időérzéssel kapcsolatban elmond, elmondható arról az esztétikai élményről is, amelyet a *valóság* esztétikai tulajdonságú tárgyai és jelenségei — ide számítva az ilyen embert és emberi tettet is — váltanak ki.). A pszichológiai irodalomban meglehetősen újszerű gondolatnak tekinthető, hogy a szorongást nem az önfenntartási törekvésekkel hozza összefüggésbe, hanem szintén a jövőre irányultsággal. Itt azonban az összefüggés igazi természetét a tanulmány, véleményünk szerint, már nem tudta feltárni. Így nem ad pl. kielégítő választ arra a kérdésre, hogy a jövőtől való elszakadás, amelyet extázisban, szépélménykor, narkotikum-mámorban a legintenzívebb gyönyör kísér, miért nyer a szorongásban kínos érzelmi színezetet. A tanulmány szerint „az extázis az én gazdagodását jelenti, a szorongás ezzel ellentétben az én megsemmisülésének lehetőségét foglalja magában" (259.o.) — nem világos azonban, hogy mit kell itt

gazdagodáson, ill. megsemmisülésen érteni. Intenzív szorongás kísérhet minden olyan vállalkozást, amelynek kimenetele kétséges, még akkor is, ha a kedvezőtlen kimenetel még tendenciájában, távolabbi perspektívájában sem fenyeget megsemmisüléssel (pl. egy jó tanuló igen erős szorongást érezhet vizsga előtt, ha fennáll annak veszélye, hogy „csak" 4-es osztályzatra fog felelni) — a szorongás ilyen esetekben „kozmikus," irradiált jellegénél fogva jól megkülönböztethető az izolált, a kiváltó tárgyra irányuló félelemtől. Nem tűnik ki továbbá a tanulmányból az sem, hogy az unalom honnan nyeri kellemetlen érzelmi színezetét.

A tanulmány egészében igen érdekes és nagyon fontos összefüggésekre hívja fel a figyelmet. Az összefüggéseket azonban csak az egyes jelenségek között tárja fel, nem pedig egyfelől e jelenségek, másfelől lényegi alapjuk között. Az un. „prométheusi jövőre irányultság"-on nem megy túl: nem vizsgálja, hogy hogyan jelent meg az embernél ez az irányultság. Sőt egy helyen kifejezetten utal rá, hogy ezt tekinti a legvégső alapnak: „Ez a prometheusi jövőre irányultság dinamizálja lelki valóságunkat és látja el teleologikus színezettel: mindig valami jövőbeli tényálladék megvalósítására törekszik." (258. o.). Ha a tanulmány felvetette volna a kérdést, hogy az embernél, eltérően az állattól, miért jelenik meg a jövőre irányultság, akkor felismerhette volna a *munka* szerepét ebben a fejleményben. A munka az ember specifikus élettevékenysége, amely minden állatfajtól megkülönbözteti, lényege pedig éppen az, hogy az ember valamilyen „jövőbeli tényálladék"-ot tűz célként maga elé, és, megfelelő eszközök alkalmazásával, ennek megvalósítására törekszik. *A jövőre irányultság tehát tulajdonképpen a munka vetülete az ember pszichikumában.* Szerepe az emberi tevékenység determinálásában, valamint az ember élményvilágának meghatározásában csakugyan alapvető, ami megfelel a munka központi jelentőségének az emberi életben. A tudat és az öntudat kialakulása, mint ismeretes, szintén a munkával kapcsolatos: az objektum azáltal különül el a szubjektumtól, hogy az ember eszközt helyez önmaga és tárgya közé. A jövőre irányultság és az objektummal való öntudatos szembenállás között a tanulmány által konstatált összefüggést tehát a munka tevékenységéből való közös eredetük teremti meg. A jövőre irányultság feloldódása azonban szintén mozzanata a munkának; a kitűzött cél megvalósításakor következik be; hasonlóan megtaláljuk a munkában a szubjektumnak az objektummal való azonosulását is: ez jellemzi normálisan az ember viszonyát a munkaeszközhöz, amely az ember és a természet harcában az ember oldalára került mint „szervetlen folytatása" (Marx). A jövőre irányultság feloldódását és az objektummal való önfeledt összeolvadást tehát, véleményünk szerint, nem helyes az állati, a gyermeki, a primitív időérzéshez való regrediálásnak tekinteni, hanem szintén az ember specifikus élettevékenységének elemzése alapján kell megérteni. Az ember az általa elkészített munkaeszközhöz való viszonyában egyszerre megélheti múltbeli „prometheusi irányultságának" feloldódását (a múltbeli tevékenységének célkitűzése az eszköz elkészítésére irányult), és jövendőbeli „prométheusi irányultságát" (a jövendőbeli tevékenységének célmegvalósítását az eszköz biztosítja) — a munkaeszköz jelene egyszerre tárgyiasítja az ember múltját és jövőjét, az ilyen objektumban való önfeledt feloldódás pillanatában tehát az ember egyszerre átélheti a múltat és a jövőt. Az extázis időtlenség-élményét és a vele járó feloldódást az objektumban tehát alapvetően a munka mint eszközkészítő tevékenység teszi lehetővé, bár az ember, miután pszichikumát e tevékenység kialakította, képes extatikusan azonosulni minden olyan dologgal, amelyet emberi tevékenység hozott létre, vagy amely emberi tevékenységet segít elő, ill. véletlen koincidencia következtében elősegíteni látszik. Az emberi tevékenység elősegítője elsősorban a másik ember, aki képességeivel, tudásával, erejével pótolhatja az én jövőre irányuló tevékenységem feloldódást hozó sikerének azokat a nélkülözhetetlen feltételeit, amelyek bennem hiányoznak. Az extázis egyik alapformája ennél fogva az, amelynél az ember egy másik — valóságos vagy képzeletbeli — személyben oldódik fel önfeledten. A vallási extázisban ez a forma különböző módon keveredik a dolgokban való feloldódás formájával. Az embernél a feloldódás biológiai formái is emberivé lényegülhetnek: pl. a nemi aktus orgazmusa a másik ember személyében való emberi feloldódással szerves egységet alkotva szerelmi extázissá, az alkoholmámor a régi görögöknél hasonló úton Dionüszosz misztériumának extázisává. A jelenben való feloldódás pozitív színezetű élményformáiban az ember koncentráltan megéli a múltat és a jövőt is — a negatív színezetű formákban, épp ellenkezőleg, a múlttól és a jövőtől való elszakadás jelenik meg közvetlen élménnyé sűrítve. Pl. ha az ember jövőjét nem maga az ember, nem a tevékenységét elősegítő dolgok és személyek határozzák meg, hanem akaratától független véletlenek, ellenséges

dolgok és személyek, akkor válik élményévé a szorongás.

Az imperializmus korában bizonyos rétegek alapélményévé vált a szorongás, az unalom és az idővel kapcsolatos negatív élmények más formái (pl. az a garázdálkodó dühroham, romboló tombolás, amelyről a nyugati ifjúsággal foglalkozó sajtótudósítások egyre gyakrabban adnak hírt). Ezzel kapcsolatban (bár sokszor fel nem ismert kapcsolatban) a polgári filozófiának és szépirodalomnak egyik központi problémájává vált az idő problémája. Mindez erőteljesen felhívja a filozófusok és a pszichológusok figyelmét a kérdéskör dialektikus és történelmi materialista tanulmányozásának égető szükségességére, valamint arra, hogy e feladatnak kölcsönös együttműködés nélkül eleget tenni nem tudnak.

Ugyanezt a problémakört közelíti meg egészen más oldalról dr. Kardos Lajos tanulmánya: „Tanulás és emberréválás". (41—56. o.) A tanulmány fehérpatkányokkal végzett különböző labirintus kísérletek egybehangzó tapasztalatait általánosítja elméletileg. E kísérletek azt mutatták, hogy „az állat nem tudja megtanulni, hogy ugyanazon a helyen... meghatározott sorrendben először így, majd úgy viselkedjék — akkor sem, ha mindannyiszor különböző úton, vagyis különböző mozgásokkal jut el arra a helyre", ellenben „meg tudja tanulni, hogy ugyanazon a helyen... meghatározott viselkedést tanusítson — akkor is, ha esetenként különböző úton, vagyis különböző mozgásokkal jut el oda." (49. o.) A kísérleti megfigyelésekből a különböző kutatók egészen különböző következtetéseket vontak le, általában anélkül, hogy az egyes kísérleteket egymással összefüggésben próbálták volna értelmezni. Kardos tanulmányát éppen a dialektikus problémakezelés és a történelmi materializmus emberfelfogásának pszichológiai, *sőt idegfiziológiai* interpretálása óvja meg a helytelen értelmezések zsákutcáitól. Az állatkísérleti adatokat ui. összehasonlítóan értelmezi, és az értelmezéshez az állati, ill. az emberi viselkedés alapkülönbségéből indul ki: „az állati viselkedés alapformája a lokomóció, a környezethez való téri viszony megváltoztatása ... az emberi viselkedés alapformája a manipuláció, a környezet átalakítása" (44. o.), azaz a munka, a célkitűző és célmegvalósító tevékenység. Az állatnak tehát a helyváltoztatás lényegéből kifolyólag, a tér különböző pontjaihoz kell a viselkedését koordinálnia — az embernek, a munka lényegéből adódóan, különböző időpontokhoz. Ebből következik, hogy az állat, kinesztétikus apparátusa segítségével, képes a legbonyolultabb téri labirintusban is párszori tanulás után tájékozódni, de képtelen a legegyszerűbb „időlabirintus"-ban (amelyben különböző időpontokban a térnek ugyanazon pontjára érkezik vissza és ott mindig más és másféle viselkedést kell produkálnia) a legegyszerűbb feladat elvégzését megtanulni, még hosszú ismétléssorozat után sem. Ugyanennek az összefüggésnek a másik oldala teszi érthetővé, hogy az ember, aki egyszerűbb útvesztőkben is igen könnyen eltéved, tökéletesen tájékozódik az időben, képes tevékenységét idői követelményekkel koordinálni. E lényegi különbségnek ember és állat között a tanulmány feltárja a fiziológiai alapját: „... a fogóapparátussá átalakult végtag megjelenése még távolról sem az emberréválás kezdete, egymagában még nem képesíthette az embert a nagyarányú manipulációra. De nem lehetett döntő az sem, hogy a majom feladta arboreális életformáját, és ezzel fogóapparátusának különleges teljesítménye a lokomóció szempontjából tárgytalanná vált. Már a gorilla és az orángután is lekerültek a fáról. Nem elég a végtagokat részben vagy egészben kivonni a lokomóció műveletéből. Annak az egész idegrendszeri apparátusnak kell átalakulnia, amely a végtagok működését a lokomóció törvényeinek megfelelően szabályozza... A kéz... eredetileg a lokomóció szerve. A hozzátartozó idegrendszeri apparátusban, ugyanúgy, mint a hátsó végtagokéban, uralkodó az a szerkezeti sajátosság, amely az egész előző állati filogenézis során az állandóan tökéletesedő lokomóció biztosítására évmilliók alatt kialakult. Ezt a sajátosságot kell a fejlődésnek megbontania, az emberréváló majomsnek meg kell tanulnia a mellső végtag mozgásainak, újszerű, a lokomóció elveivel ellenkező irányítását... idegrendszerében annak kell átalakulnia, ami abban legállatibb." (54.o.)

Ez a koncepció jelentős lépést jelent a pszichológia történelmi materialista ember felfogásának kialakítása útján. A pszichológia — idealista és materialista egyaránt — tulajdonképpen mindmáig a beszédben és a gondolkodásban látja az ember differencia specifikáját az állatfajokkal szemben. A materialista pszichológia ezen belül jobban kihangsúlyozza a beszéd szerepét, a gondolkodás kapcsolatát az érzéki megismeréssel, foglalkozik a gondolkodás idegfiziológiai vetületével, a második jelzőrendszerrel; a marxista pszichológia pedig mindezeken túlmenően számításba veszi még a munkának az antropogenezisben játszott szerepét, valamint az ember társadalmiságát mint a gondolkodást kialakító tényezőket. A pszi-

chológiai emberfelfogás további fejlődésének abba az irányba kell haladnia, hogy feltárja, hogy *az embernek az első jelzőrendszer síkján is specifikusan emberi ingerek — ti. az ember által átalakított természet tárgyainak és jelenségeinek ingerei — vannak megadva, továbbá hasonlóan emberi jellegűek a proprioceptív ingerei is, az emberi ingereknek ezen csoportjára pedig komplex emberi pszichikum épül fel : nemcsak emberi gondolkodás, hanem emberi érzékiség is (érzéki megismerés és érzelmek).* Mármost a tanulmánynak az a gondolata, hogy az antropogenezis során a kinesztézis alapvetően átalakul, téri jellegűből uralkodóan idői jellegűvé válik, azaz emberiesül — igen lényeges adalékot jelent a vázolt emberfelfogás kialakításához. Lehetségesnek látszik, hogy az időérzés és mindazok a specifikusan emberi élményféleségek, amelyekkel Horányi Béla korábban ismertetett tanulmánya foglalkozik, idegfiziológiailag ezzel az idői jellegűvé, tehát emberivé vált kinesztézissel hozhatók kapcsolatba.

*

A második kötetből csupán egyetlen tanulmányra térhetünk ki röviden: Adorjáni Csaba—dr. Gálfi Béla—dr. Regius Ferenc—Schenker László „A munka és a jutalmazás szerepe a csoportos pszichoterápiában" c. tanulmányára. (537—46. o.). Választásunkat az indokolja, hogy a munkaterápiában gyakorlatilag mérhető le a munka szerepe az emberréválásban, ti. emberi lényegük egyik vagy másik összetevőjét elvesztett személyek újraemberréválásában. A munkaterápia eredményességén vagy eredménytelenségén kétségbevonhatatlanul lemérhető bizonyos elméleti alapkérdések tisztázásának, ill. tisztázatlanságának gyakorlati jelentősége is. Pusztán abban a tényben, hogy ma Magyarországon összesen két helyen alkalmazzák a munkatevékenységet gyógyító célzattal, megmutatkozik annak az elméleti koncepciónak a hiánya, hogy a tulajdonképpeni munka (azaz a *természet megváltoztatására irányuló célkitűző és célmegvalósító tevékenység)* és az ember között valamilyen természetes pozitív kapcsolat van, amely az érzelmi viszonyok síkján is pozitív színezettel jelenik meg. Egy ilyen elméleti felismerésnek, ha a pszichológiában szélesebb teret hódított volna, feltétlenül nagyobbfokú „beállítottságot" kellett volna teremtenie a pszichiátria gyakorlatában a munkaterápia irányába, mint a ma uralkodó — bár tudatosan nem mindig kifejezett — elképzelésnek, annak ti., hogy a munka az ember számára külsődleges, külső kényszerből vagy értelmi belátásból végzett, de az ember örömkereső lényegétől mindenképpen idegen tevékenység.

Érdekes, hogy ilyesféle elképzelések indirekt módon megnyilvánulnak a szóban forgó tanulmány bizonyos megállapításaiban is, jóllehet ez éppen azon két intézet egyikének a tapasztalatairól számol be, ahol alkalmazzák a munkaterápiát. Nem lehet teljesen egyetérteni mindjárt a be, vezető definícióval: „A munkaterápiáról röviden azt mondhatjuk, hogy olyan módszer, amelynek segítségével a beteget munkával munkára neveljük." (537. o.) Persze, a munkaterápiának ez *is* egyik fontos feladata, hogy a beteget, akit a társadalom kénytelen eltartani, ismét hasznos tagjává tegye a társadalomnak. De helytelen prakticista irányba vinne, ha a feladatot erre korlátoznánk, hiszen a munkaterápiától, ha helyesen értelmezzük, elsősorban gyógyhatást kell elvárnunk, tehát a beteget nemcsak munkára, hanem önbizalomra, képességeinek adekvát kifejtésére, a belső feszültségeknek a sikeres célmegvalósításban való feloldására, a dolgokkal vagy személyekkel szembeni fóbiás vagy agressziós feszültségek feloldására is kell nevelnie. E feladatok felismeréséhez és eredményes végrehajtásához tisztázni kellene elméletileg a munka elidegenedésének, ezen keresztül pedig a társadalom, a másik ember és a dolgok elidegenedésének orvosilag regisztrálható patogén hatásait. A csoportos munkaterápia feladata az volna, hogy az ilyen károsodásokat gyógyítsa olyan mesterséges miliő kialakításával, amelyben — amennyire ez lehetséges — megszűnt vagy megszűnő tendenciát mutat az elidegenedés. Ennek a feladatnak egyes mozzanataira igen helyesen mutat rá a tanulmány. Pl. az idézett definició egyoldalúságát mindjárt a következő lapon korrigálja: „A munkaterápiának" — írja — „önmagában is komplex behatást, komplex kezelést kell biztosítani. . ." (538. o.) Leszögezi továbbá: „Normalizáló tényezőként csak a termelő munka fogadható el, amelynek végén a beteg látja munkájának eredményét. . . Emellett a munkának olyannak kell lennie, hogy maga a tevékenység is képes legyen a beteg érdeklődését felkelteni és minőségileg teljesítőképességének mind magasabb szintjén tartani." (uo.) A munkának a tanulmány — mint ez címéből is kitűnik — csoportos pszichoterápia keretében tulajdonít szerepet, és (igen helyesen) kihangsúlyozza a csoport intim, családias jellegének szükségességét.

A feladatok konkrét értelmezése azonban sok helyen erős elméleti fenntartásokat keltett, amelyeket ugyan véglegesen csak a terápiás gyakorlat igazolhatna vagy vethetne el, de amelyeknek elméleti

síkon való felvetése mégis irányadó lehet bizonyos hatékonyabb gyógyeljárások kikísérletezése terén. Nem tudtunk egyetérteni pl. azzal, amit a tanulmány a motiváció kérdésében mond, bár álláspontja itt is tartalmazza a helyes megoldás mozzanatait. A betegeket munkára ösztönző tényezők sorában elsőként említi mint döntőnek tartott motívumot az életbe való kikerülés célját, amelynek elengedhetetlen eszközeként kell tudatosítani, szerinte, a munkát. Tagadhatatlan, hogy a munka *felvételében* döntő szerepe lehet ennek a motívumnak. Az is valószínű, hogy ha a betegben megvan a betegség-tudat, akkor a munkavégzéséhez ösztönzően járul hozzá annak tudatos felismerése, hogy a munka elősegíti a gyógyulást. De annak az összefüggésnek a rögzítése, amelyben a munka csupán eszközként funkcionál, ráadásul olyan fejleménynek — az életbe való kikerülésnek — az eszközeként, amellyel nincs is lényegéből adódó természetes kapcsolata, esetleg kifejezetten fékezheti a gyógyulást, hiszen tulajdonképpen a munka elidegenedettségének a rögzítését jelenti. Hasonló hatása lehet a pénzbeli jutalmazásnak és a pénzelvonásos büntetésnek is, ha a munka fő motívumaként kezelik, mint ezt a tanulmány teszi. E két motívumcsoport mellett valóban nem lehetne többet elérni, mint amit a bevezető definíció megjelöl. Ha a munkaterápia ennél többre törekszik, akkor célravezetőbbnek látszik, ha aprólékos gondossággal olyan munkafeltételeket alakítanak ki, amelyek között szabadon érvényesülhet magának a munkatevékenységnek mint az ember specifikus élettevékenységének közvetlen ösztönző hatása. Ennek a munkával közvetlenül, lényegénél fogva kapcsolatos par excellence emberi motívumcsoportnak kell elfoglalnia a terápia folyamán az uralkodó helyet a beteg magatartásának determinációjában. A tanulmány felsorolja a motívumok között mind a munka sikerének, mind a teljesítmény társadalmi elismerésének ösztönző hatását, meggyőző példákkal illusztrálja is ezek hatékonyságát. Az ember és a munka viszonyának elméleti elemzése híján azonban ez a specifikusan emberi motívumcsoport háttérbe szorul olyan motívumok mellett, amelyekkel összefüggésben a munka csak külsődleges, véletlenszerű eszközként funkcionál. Annak következtében, hogy a jutalmazás és a büntetés fogalmait a tanulmány differenciálatlanul tárgyalja, az állatkísérletek ezzel kapcsolatos eredményeit közvetlenül érvényesnek tekinti az emberek vonatkozásában is, anélkül, hogy tisztázná, hogy az embernél a jutalmazás és a büntetés biológiai formáival szemben a társadalmi formák kerülnek előtérbe (kitűzött cél megvalósítása vagy meg nem valósítása, kollektíva elismerő vagy elmarasztaló ítélete stb.), a tanulmány túlzottan nagy jelentőséget, főszerepet tulajdonít a munka motivációjában a pénzbeli díjazásnak, ill. a díjazás megvonásával való büntetésnek. Érdekes, hogy az egyik érve emellett az, hogy „a díjazás segítségével is minél közelebb kell jutni a természetes munkaszituációhoz" (542.o.), vagyis a terápiás célt szolgáló munkatevékenységet a patogén hatású elidegenedett munkához akarja közelíteni, amelynek fő motívuma csakugyan a munkatevékenység lényegéhez viszonyítva teljesen külsődleges pénzbeli díjazás. Persze, a pénzbeli díjazás terápiás szerepének értékelésénél figyelembe kell venni, hogy szocialista társadalomban a munkateljesítmény mennyiségével és minőségével, a munka társadalmi hasznosságával elvben arányos díjazás egyben a társadalom elsimerését is lemérhetően kifejezésre juttatja, így olyan betegeknél, akik az életben megszokták a társadalmi elismerésnek ilyen elidegenedett kifejezését, a díjazás, ilyen funkciója révén, hozzájárulhat a munka gyógyító motivációjához is. De még ezt figyelembe véve is célszerűnek látszik, ha olyan, a természetes munkaszituációtól eltérő szituációt sikerül a beteg számára teremteni, amelyben a díjazásnak egyértelműen ezen, társadalmi funkciója kerül előtérbe, a létfenntartási szükségletek kielégítésével kapcsolatos biológiai funkció pedig — elsősorban a szükségletek kielégítésének a gyógyintézet által történő biztosítása következtében — minimális súlyúra redukálódik.

Más a helyzet az elmebetegek rehabilitációjának, az életbe való kikerülés, a normális emberek élettevékenységébe való beilleszkedés *közvetlen* előkészítésének összefüggésében. Ezzel a problémával foglalkozik a tanulmány egyik szerzőjének, dr. Gálfi Bélának egy másik tanulmánya a negyedik kötetben: „Az elmebetegek rehabilitálásának pszichológiai vonatkozásai". (551—60. o.) Ebben a vonatkozásban már teljesen egyet lehet érteni a szerzővel, amikor a következőket írja: „A munkaképesség megzavartsága az elmebetegség egyik tünete és következménye, ami visszahat a betegség folyamatára és a beteg magatartására. Mindenekelőtt tehát a fogyatékos munkakészségét, munkaképességét kell javítanunk és minél magasabb szintre fejlesztenünk. Ebben a helyreállító törekvésünkben eszközként éppen magát a munkát kell felhasználnunk . ." (552. o.) Különösen fontosnak tartjuk a tanulmány következő megállapítását:

„Döntő a rehabilitáció szempontjából a munkaterápia szervezésében, hogy a munka a beteg részére a társadalmi és a felszabadulás érzését megadó, tevékenység legyen." (Uo.) A társadalmi és a felszabadító jellegnek, úgy gondoljuk, még nagyobb, uralkodó jelentősége van a munkaterápiának a rehabilitációt megelőző, gyógyító szakaszában. Azt a követelményt, hogy a betegek „életmódja és munkafeltételei — ideértve a munka díjazását is — maximálisan közelítsék meg a társadalomban élőkét" (556. o.); amelyet a gyógyító szakasz vonatkozásában bíráltunk, a rehabilitációs szakasz összefüggésében teljesen helyénvalónak tartjuk.

*

A „Pszichológiai tanulmányok" harmadik kötetéből filozófiai szempontból igen figyelemre méltó dr. Angyal Lajos tanulmánya: „A limbikus lebeny pszichológiai vonatkozásai". (455—64. o.) A tanulmány ismertet egy hipotézist, amely szerint „az érzetek sokféle affektív kvalitásának a felfogására és olyan komplex állapotokká való összeszövésére, mint az öröm, bánat, szerelem, félelem, gyűlölet stb. kizárólag az agykéreg lehet képes". (446. o.) Nevezetesen az agykéreg limbikus lebenyét tekintik az érzelmek megélése központjának. E lebenyt korábban kizárólag a szaglással hozták összefüggésbe. A tanulmány által ismertetett hipotézis ellenben arra a dialektikus elgondolásra épül, hogy e lebeny különböző kérgi, ill. kéreg alatti központokkal van kapcsolatban és más-más összefüggésben más-más funkciót tölt be: szaglásit, anyagcsereszabályozót, ill. szociális-emocionálist.

A hipotézis filozófiai jelentősége tulajdonképpen ehhez az utóbbi funkcióhoz kapcsolódik. Amennyiben a limbikus lebenynek közvetlen kapcsolata van az agykéreg homloklebenyével, a specifikusan emberi idegműködések (gondolkodás, akarat) központjával, a hipotézis alapot nyújthat az emberi érzelemvilág szociális, par excellence emberi jellegének fiziológiai értelmezéséhez. Az érzelmekre vonatkozó eddigi idegfiziológiai elképzelés, amely szerint az érzelmek központja a kéreg alatti régió (a hypothalamus és a thalamus) volna, az ember szükségleti-érzelmi megnyilvánulásainak emberi jellegét csak sokkal bonyolultabban, sokkal több áttétellel teszi élettanilag értelmezhetővé. Az érzelmek kéreg alatti központiságát valló elmélet bizonyos mértékig hozzájárult annak az intellektualizmusnak a kialakulásához, amely pszichológiánkat — mint ezt a szovjet pszichológusok 1959-ben tartott I. kongresszusa is megállapította — mindmáig jellemzi. Ha ugyanis a szükségleti-érzelmi szféra emberi jellege fiziológiailag csak nehezen értelmezhető, akkor a materialista pszichológia mindazt, ami az ember lényegéhez tartozik — az ember társadalmiságát, szemben az állatvilágból örökölt biológiai mozzanatokkal —, kénytelen az ember tudati-értelmi szférájában keresni. Ennek szükségszerű kiegészítőjeként érvényesülhet a pszichológiában mindmáig egy biologizáló álláspont amely az ember érzelmi világát, egyebek között, szintén az érzelmek szubkortikális elméletére támaszkodva — állati ösztönökből, ill. pusztán külső fájdalomingereknek embernél és állatnál közös hatásából próbálja levezetni.

A limbikus lebeny hipotézise, bár első, Papez-féle megfogalmazása még 1937-ből származik, nem tekinthető még teljesen kidolgozottnak. Az agyfiziológusok tábora megoszlik e között és a szubkortikális elmélet között. Lehetséges, hogy a hipotézis teljesebb kidolgozása és bizonyítása hozzájárul az intellektualizmus és a biologizmus egymást feltételező, ellentétes egyoldalúságának felszámolásához a pszichológiában.

Garai László

*

A Pszichológiai Tanulmányok IV. kötetében örvendetes jelenség, hogy néhány tanulmány, a lélektan legváltozatosabb területeit vizsgálva, dialektikus materialista elméleti és módszertani alapokon oldja meg a problémákat. Bár helyszűke miatt e tanulmányokkal sem foglalkozhatunk a kellő részletességgel, vázlatos ismertetésük elengedhetetlen, mert ezek mutatják azt a napjainkban már egyre inkább elfogadott igazságot, hogy a szaktudományok legspeciálisabb metodikai és elméleti kérdései nemcsak megengedik, hanem immanensen igénylik is a dialektikus materialista szemléleti módot.

Az általános pszichológia kérdéseivel foglalkozik Dr. Kovács Ferenc „A jelzések jelzése: a szó" c. tanulmánya. E munka a nyelvészet területéről vett gazdag példaanyagon bizonyítja a nyelvnek, a második jelzőrendszernek az első jelrendszerre épülését. Ezzel ontológiailag és ismeretelméletileg az első jelrendszer elsődlegességét bizonyítja a nyelvtudomány és a pszichológia eszközeivel.

A művészetpszichológia néhány kérdését elemzi dr. Halász László „Az irodalmi alkotás pszichológiai elemzéséhez" c. tanulmánya. A szerző elvi bevezetőben foglalkozik a művészetpszichológia — e fiatal tudományág — feladataival: „Az irodalmi mű, mint minden műalkotás, tár-

sadalmi produktum. Ezért a művészetpszichológus sem keresheti az alkotáspszichológia problémáira a választ a társadalom gazdasági-politikai szerkezete és az alkotó pszichikuma közötti hatás mechanizmus vizsgálata nélkül." (500. o.) Majd a szerző a fentiekben kitűzött elméleti és módszertani alapok gyakorlati alkalmazását adja Karinthy Frigyesről szóló pszichográfiájában.

Dr. Lénárd Ferenc két tanulmánnyal jelentkezik a kötetben. Mindkettőben a gondolkodást vizsgálja a dialektikus materialista pszichológia alapján. Az első tanulmány a gondolkodás általános kérdéseivel foglalkozik: — „A gondolkodás idealista és materialista pszichológiai értelmezése" —; a második pedig a gondolkodásvizsgálat módszertani kérdéseit tárgyalja, ebben számot ad a szerző kísérleteinek tapasztalatairól. E kísérletek a gondolkodás materialista felfogásának differenciáltabbá tételét szolgálják.

A kísérletek eredményei — röviden összefoglalva — a gondolkodási tevékenység kettős szerkezetére mutatnak. A gondolkodási tevékenység makrostruktúráját a gondolkodási feladat egésze határozza meg (különböző gondolkodási fázisok, úm. ténymegállapítás, módosítás, megoldási javaslat, kritika stb.). A makrostruktúrában az egyes gondolkodási fázisok által implikált mikrostruktúra rejlik (a gondolkodási műveletek együttese: analízis, szintézis, absztrahálás, általánosítás, analógia stb.). A gondolkodás folyamatának egészét a makro- és a mikrostruktúra együttese alkotja.

Lénárd Ferenc a két tanulmányában azonban nyitva hagyja azt a kérdést, hogy az általa kifejtett gondolkodás-meghatározás alatt az emberi gondolkodást érti-e, vagy elfogadja és beleérti-e álláspontjába azt a felfogást, mely szerint már az állatvilág fejlettebb törzseinél számolhatunk az ún. „elemi gondolkodással".

Széles területet átölelő, a filozófiát szorosan érintő tanulmány Garai László „A szabadságszükséglet néhány elvi kérdése" c. munkája.

A szerző e tanulmánya eredeti kísérlet arra, hogy a történelmi materializmust alkalmazza a pszichológia mint szaktudomány területén. A pszichológus előtt álló követelmény *„annyit jelent, mint megtalálni az ember társadalmi-filozófiai lényegének egyéni-pszichológiai vetületét : megtalálni az egyén lelkivilágában a munkának és az egyén társadalmi viszonyainak hordozóját."* (13. o.) A szabadságszükséglet koncepciójának kiindulási alapja az a tétel, hogy az ember valóságos lényege, differencia specifikája nem pusztán a gondolkodás, hanem alapvetően a munka, „amelynek eredményeként az ember *korlátozott, de korlátlanul növelhető hatalmat* nyer a természet felett". (14. o.) Az emberréválás során a munkavégzés hatására és ezzel szoros összefüggésben a szerző egy specifikusan emberi szükséglet, a szabadságszükséglet kialakulását feltételezi: *„Így jelenhetett meg az új, a par excellence emberi szükséglet : a célkitűző és célmegvalósító tevékenységben megnyilvánuló, környezet feletti hatalomnak a szükséglete. Ezt a szükségletet szabadságszükségletnek nevezem, figyelembe véve, hogy az ember szabadságán a dialektikus materializmus nem a környezet részéről az emberre gyakorolt determináló hatás hiányát érti, hanem magának az embernek determináló hatását a környezetre."* (15. o.)

Garai Lászlónak ily módon megfogalmazott, majd részletesebben kifejtett szabadságszükséglet koncepciója igen sok értékes gondolatot felvető, egy sereg kérdés megközelítésében egységes kiindulási alapot szolgáltató hipotézis. Így a szerző felhívja a figyelmet arra, hogy a munka nem csupán az ember intellektuális működésére gyakorolt hatást, hanem elkerülhetetlenül átalakította az ember érzelmi világát is. A szerző továbbá vázlatosan utal a szabadságszükségletnek a megismerő tevékenységgel, a művészetekkel stb. való összefüggésére.

A szabadságszükséglet koncepciója azonban még több helyen leszűkített és további csiszolásra szorul. Így pl. hiányos, ezért félreértésre ad okot a tanulmánynak az a része, amelyben a szerző a pszichológiában jelentkező biologizáló attitűdöt bírálva, a következőket szögezi le: „Van azonban a pszichológia kutatási területére tartozó problémáknak három olyan csoportja, amelynél a létfenntartás biológiai szükségleteire való visszavezetés csak nagy erőltetettséggel vagy egyáltalán nem vihető végig." (9. o.) E három terület, a szerző szerint: 1. az egyén és a társadalom viszonya (ide sorolja az erkölcsi követeléseket, az egyén társadalmi helyzetével kapcsolatos törekvéseket stb.), 2. az ember öncélú cselekedetei (a játékok), 3. az ember abszolutumra törekvése (ennek szemléleti-megismerési oldala és gyakorlati-erkölcsi megnyilvánulása, továbbá a művészi alkotás és a műélvezet).

Az itt felsorolt emberi megnyilvánulások valóban a legkevésbé sem vezethetők vissza a létfenntartás biológiai szükségleteire. De vajon az emberi megnyilvánulások melyik csoportja, területe az, amely egyenesen levezethető a biológiai szükségletkielégítésből — azaz nem emberi, hanem állati szükségletkielégítési mód? Még a táplálkozás vagy a szexuális szükséglet

kielégítése sem ilyen, az emberréválás folyamatában ezek a valóban létfenntartási szükségletek is „emberiesülnek", akár magukat a szükségleteket vizsgáljuk, akár kielégítési módjukat. Az ember kiemelkedése az állatvilágból olyan minőségi ugrás, melynek során mindenfajta emberi megnyilvánulás csak a maga bonyolult társadalmiságában, történetiségében érthető meg — ugyanakkor, a folytonosságot is figyelembe véve —, minden emberi megnyilvánulás érthetetlen marad a biológiai-fiziológiai előzményei nélkül.

A kérdés leszűkítését jelenti, ha az emberi megnyilvánulások egészéből — (melyek a maguk totalitásában minőségileg különböznek az állatvilág megnyilvánulásaitól) — kiszakítva néhányat, ezeket tekintjük valami sajátosan („par excellence") emberinek. Ez az álláspont nem sokban különbözik a szerző által helyesen bírált biologizáló attitűdtől. Ha ugyanis az emberi megnyilvánulások egy szűk csoportjának fenntartjuk „az emberi" jelzőt, akkor a többi megnyilvánulás így, jobb híján, nem nyerhet társadalmi, hanem csak biológiai magyarázatot.

Garai e szűken mért felsorolása lényegében a társadalmi tudat és az egyéni tudat viszonyának pszichológiai problémáit veti fel, de önkényesen leszűkítve, hiányosan.

Helytelen, hamis képet nyújtana a recenzió a kötetről, ha nem mutatna rá arra, hogy a kötet tanulmányainak zöme nem tud, vagy meg sem kísérel eleget tenni a dialektikus materialista pszichológia követelményeinek. Különösen élesen mutatkozik néhány értekezésben a tisztázatlan elvi megalapozottság, a nem-dialektikus materialista pszichológiai rendszerek és a materialista pszichológia összekeverése. Még inkább helyteleníthető néhány tanulmányban az a törekvés, mely egyenlőségjelet igyekszik tenni és csupán terminológiai különbséget lát a gyökerében különböző pszichológiai elméletek között. Pl. Hermann Imre „A parafrénia orvosi lélektanának néhány szempontja" c. munkájában ezt írja: „Régóta ismert jelenség a skizofréniánál a szavak, a második jelzőrendszer anyagának torzítása, új szavak formálása, a régi szavak eltördelése. Mindez FREUD szerint úgy hat, *mintha a szavak a külvilági tárgyakkal azonos elbánás alá kerülnének* (FREUD 1915.), vagyis, most már pavlovi kifejezésekkel, mintha az első jelzőrendszer birtokba venné a szavakat, a második jelzőrendszert." (352. o.)

Természetesen, mindaddig, amíg nincs a pszichológiában nemzetközileg elfogadott egységes terminológia, a tudományos precizitás megköveteli, hogy az azonos fogalomkört takaró különböző elnevezésekre utalás történjék. A tanulmányok egy részében azonban a különböző terminológiák „összeházasítása" egy mélyebben fekvő elméleti és módszertani zűrzavart takar.

E törekvések elítélése él a pszichológusok körében is. Liebermann Lucy a Magyar Pszichológiai Szemlében a bonni pszichológiai kongresszusról szóló ismertetésében Wartegg (Berlin) rétegelméletével kapcsolatos előadásáról a következőket írja: „Meg kívánom jegyezni, hogy bár ez az előadás annak az általános igénynek — ti., hogy helyes és szükséges lenne a meglevő pszichológiai irányzatok elméleti összefüggéseit és használhatóságát felmérni —, egyáltalán nem veszi tekintetbe az egyes irányzatok között fennálló alapvető, és sok tekintetben *elvi* különbségeket, amelyek az irányzatoknak ilyen „békés" összekeverését nem igen teszik lehetővé. (MPSz, 1962. 1. sz. 58. o.)

Hová vezet, mit takar a terminológiai „harmónia" pl. Hermann Imre imént idézett tanulmányában? A szerző Freud és Pavlov tanításait minden elvi megkülönböztetés nélkül — csupán terminológiai különbséget tételezve fel közöttük — használja fel saját tételeinek kiindulópontjaként. Az általa levont következtetés lényege: a szaglást analógnak véli a második jelrendszerrel, a beszéddel, a gondolkodással. „A szaglásnak nevezetes érintkezési pontja van a beszéddel, a gondolkodással, a második jelzőrendszerrel. Amiként a szó a jel jele, úgy a szag is jelez egy tárgyi jelet. Fentebb utaltam már arra, hogy a szaginger arra készteti a szaglót, hogy keresse a szagot terjesztő tárgyat. A szaglásnak ez a jellege magában foglalja azt, hogy maga a szaginger jele egy kívüle fennálló elsődleges jelnek, amely reális tárgyi értékkel bír. Eszerint a szaglás folyamata némileg analóg a második jelzőrendszer természetével. A szagnyom éppúgy függetlenedhet, egy időre, a kibocsátandó tárgy időbeli és térbeli jelenlététől, mint a szó a jelzett tárgytól." (351—352. o.)

Mindazok a tulajdonságok, melyek révén Hermann a szaglást kiemeli az első jelrendszer köréből, és meg nem érdemelt magas trónusra ülteti — megtalálhatók az első jelrendszer többi analizátoránál is. „A szaglás nem pusztán passzív érzékelés" (351. o.) — írja —, de ez a megállapítás vonatkozik a látásra, a hallásra, tapintásra stb., tehát általában az érzékelésre. Az sem csak a szaginger monopóliuma, hogy egy időre függetlenedhet az őt kibocsátó tárgytól, hiszen a hang és a fényhullám esetében is ez történik. A szerző az első jelrendszer köréből az egyiket, a szag-

lást, nem elfogadható indokok alapján elválasztja a többi analizátortól, hogy azután azonosítsa a második jelrendszerrel. Ezzel elmossa a minőségi különbséget az első és a második jelrendszer között. Valóban van közös vonása a két jelrendszernek; mindkettő a valóságot tükrözi, mindkettő jelez valamit a valóságból az ember számára. De a két jelrendszer más oldalát, más összefüggését tükrözi a valóságnak, így más a két jelrendszer funkciója.

Dr. Réti László „A pályaválasztási tanácsadás módszerei" c. tanulmánya még élesebben mutatja a dialektikus materialista elméleti és módszertani alapvetés hiányát, mint a fent idézett értekezés.

A szociális beállítottság kérdésének nagy szerepe van a pályaválasztási tanácsadás szempontjából — szögezi le a szerző igen helyesen. De a szociális beállítottság fogalomkörébe soroltakkal már egyáltalában nem lehet egyetérteni. „Az egyén és a társadalom viszonyában három fontos *biológiai alapmagatartást* különböztetünk meg, amelyekre ugyanolyan jellegű *pszichés magatartás* épül fel:

1. *A bekebelezés*, a szervezetbe való beolvasztás, továbbá ennek magasabbrendű formái: alkalmazkodás, közeledés, egybeolvadás, egyesülés, szerelem, szimpátia, tetszés stb.

2. *Az eltávolítás* és ennek magasabbrendű alakjai: védekezés, menekülés, gyűlölet, félelem, szorongás stb.

3. *A támadás*, düh, harag stb.

A szociabilitás kérdésénél ezeket a *pszichomechanizmusokat* vizsgáljuk." (646. o.)

A tanulmány e szociabilitás-felfogása az egyén és a társadalom viszonyát visszavezeti az alacsonyabbrendű biológiai mozgásformára. A társadalom itt vázolt képe olyan küzdelem szintere, ahol egymással szemben álló izolált egyének harcolnak puszta létükért (Réti „magasabbrendű" megfogalmazásában: önérvényesítésükért) mások bekebelezése, eltávolítása, megtámadása, esetleg saját törekvéseik keserves elfojtása árán. Mindez a környezethez való biológiai alkalmazkodásnak az állatvilágra jellemző módja. Azzal, hogy az ember kiemelkedik az állatvilágból, megszűnik pusztán biológiai lény lenni. Az ember társadalmi lénnyé válik, és még a „legbiológiaibb" létfenntartási szükségleteit is új, társadalmilag-történelmileg meghatározott módon elégíti ki. „Az éhség — éhség, de az az éhség, amely késsel és villával fogyasztott főtt hússal elégül ki, más éhség, mint az, amely a nyers húst kéz, köröm és fog segítségével falja fel" — írja Marx Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához" c. munkájában (Szikra, 1951. 16—17. o.)

Ha így van ez a létfenntartási szükségletek kielégítési módjának vonatkozásában, mennyivel inkább igaz az ember és a társadalom olyan viszonyaira, melyeket nem találhatunk meg az állatvilágban, melyeket csak a társadalmilag végzett munka hozhatott létre — így az erkölcsnél.

Réti cikkének másik — az elsőből logikusan következő — hibája, hogy az egyén és a társadalom viszonyát csak mint ellentétes, egymással szemben álló erők harcát tudja elképzelni. Egyén és közösség között szükségszerű konfliktust tételez fel, melyet az egyén csak úgy tud feloldani, ha védekezik vagy agresszíven támad, vagy elfojtja törekvéseit. Az egyén „önérvényesülése" attól függ, hogy milyen „energiatöltést", „életerőt" állít szembe a többi egyének őt gátolni igyekvő „energiatöltésével," „életerejével". Mit kezd az ilyen szociabilitás-felfogás pl. az önfeláldozás, a bajtársiasság, a szolidaritás nagyszerű történelmi példáival? A szerző által felállított bekebelezés-eltávolítás-támadás csoportok közül melyikbe sorolható az az ember, aki puszta létét is feláldozza a közösség érdekeiért?

Egyén és társadalom e konfliktusának örök emberi tulajdonságként való beállítása megfelel a polgári társadalom által atomizált, szétzüllesztett egyének lelkivilágának, erkölcseinek. De elgondolkoztató, hogy hogyan lehet napjainkban, a szocializmus építésének időszakában ilyen hátratekintő, nem-marxista elméleti alapokon nyugvó pályaalkalmassági-vizsgálati módszerrel pályaválasztási tanácsot adni a fiataloknak, hogy azok valóban megtalálják a helyüket az életben, a munka számukra ne csupán megélhetési kényszer, hanem hivatás, életcél legyen?

Solymosi Antalné

Zolnay Vilmos: Miért szép a szép?*

Kulturális forradalmunk fejlődése megköveteli, hogy több figyelmet szenteljünk az esztétikai nevelés ügyének. A szocialista eszmeiséggel telített, korszerű ízlést, természetesen, elsősorban maga a művészet, a jelenkor és a múlt nagy alkotásainak közvetlen befogadása alakítja. Az adekvát befogadás azonban előfeltételezi az esztétikai kulturáltság bizonyos szintjét. A műalkotások nyújtotta közvetlen és spontán

* Gondolat, 1962. 227 o.

hatásokat ezért a kulturális tömegmunka minden fokán — és korántsem csak az iskolai oktatásban — ki kell egészítenünk a marxista esztétika alapjainak ismertetésével, a valóban hatékony, ízlést, tudatot és meggyőződést formáló esztétikai neveléssel.

Ha mármost esztétikai népszerűsítő irodalmunk jelenlegi helyzetét szembesítjük a kulturális forradalom e növekvő igényeivel, túl sok eredményről aligha adhatunk számot; inkább csak a megoldást sürgető tennivalók egész sora rajzolódik ki előttünk. A hatékony esztétikai nevelés kibontakoztatásához, a többi között színvonalas ismeretterjesztő kiadványok megjelentetése szükséges. E kiadványokat a marxista kritika fgyelemmel kell, hogy kísérje, az elemző bírálat mérlegére téve a bennük jelentkező pozitív megoldásokat vagy fogyatékosságokat.

Ebben az összefüggésben értékelhetjük helyesen Zolnay Vilmos nemrég megjelent könyvét. A szerző voltaképpen elsőnek tett kísérletet az esztétika alapkérdéseinek népszerűsítő jellegű megvilágítására. „Alapfokú bevezetésféle az esztétikába", írja előszavában, s azt tekinti feladatának, hogy közérthető formában összegezze a marxista esztétika eddig elért eredményeit.

A kötet szűkre szabott terjedelme, természetesen, eleve megvonja az összefoglalás határait; képtelenség lenne akár csak viszonylagos teljességet várni egy 11—12 íven előadott népszerűsítő munkától. A szerző maga is érzi a témaszűkítés szükségét. Figyelmét ezért egy körülhatárolható problémakörre összpontosítja. Honnan származik a művészet? Mi az ember szépérzékének és szépségigényének forrása? Hogyan érik alkotássá a művészi ihletben elsődlegesen adott élmény? Egyszóval: a szerző az esztétikum genezisével kapcsolatos történeti és pszichológiai kérdésekre keresi a választ, s innen kiindulva tesz kísérletet az esztétika alapjainak feltárására.

A témának ez a megközelítése önmagában nem kifogásolható. A dogmatikus szemlélet eluralkodása idején a genezis problematikája a legelhanyagoltabb esztétikai témák közé tartozott. Az imperialista korszak polgári esztétikája viszont éppen ezen a területen keresett érveket a marxista művészetszemlélet megcáfolására: az ősi művészet ún. mágikus jellegével és a műalkotás folyamatának irracionalista interpretálásával érvelt alapkoncepciója, az antirealizmus és az antihumanizmus különféle változatai mellett. Ilyen körülmények között különleges jelentősége van annak, hogy kifejtsük az alkotó marxizmus álláspontját e kérdésekben. Emellett elvileg az sem lehetetlen, hogy az esztétikum genezisének rekonstruálása kiindulópontul szolgáljon az esztétika központi fontosságú témáinak előadásához.

Ami a felvetett problémák kifejtésének módját illeti, a szerzőnek van érzéke ahhoz, hogyan könnyítheti meg az esztétikailag kevéssé képzett olvasó számára is a bonyolultabb elméleti-történeti összefüggések megértését. Szemléletes és képgazdag stílusa, példafeltárásokra építő előadásmódja kiválóan alkalmas arra, hogy vonzó és élvezetes formában nyújtson bevezetést az esztétikába. De fennmarad a kérdés: melyek azok az eredmények, amelyeket éppen e meglehetősen kidolgozatlan témakörben az olvasó számára közvetíthetünk?

Zolnay Karl Bücher, Caudwell, Thomson és Ernst Fischer tanulmányaira épít. Elhatárolja az ember szépségigényét az állati ösztönszféra formálisan analóg jelenségeitől. Bücher nyomán a munkafolyamatból vezeti le a művészet egyik legfőbb sajátosságaként tárgyalt ritmust. A primitív barlangrajzok és az ősi munkadalok elemzéséből a korai művészet és a mágia összefonódására, a mágikus képzetvilág elemzéséből pedig arra következtet, hogy az ember művészeti tevékenységét kezdettől fogva a társadalmi lét szükségletei fejlesztették. Ezzel fővonalában helyesen jelöli meg az esztétikum kialakulástörténetének fontos mozzanatait. A könyv másik terjedelmes fejezete szintén lényegében helyesen vázolja fel a műalkotás folyamatának alapvető szakaszait. A szerző mindkét összefüggésben polemizál a polgári esztétika különböző irracionalista-intuitivista irányzataival. Ennek ellenére, ahogyan előhaladunk a kötet olvasásában, úgy szaporodnak a lapszélre írt kérdőjelek. Amennyire örvendetes a részelemzések világnézetileg helyes alapiránya, annyira sajnálatos, hogy az összkép végül is fogyatékos marad, sőt, sok vonatkozásban elhibázottá válik.

Ismétlem: nem a téma leszűkítését kifogásolom. Mégis, egy olyan *népszerűsítő* kiadványból, amely programatikusan az esztétika *alapkérdéseinek* megvilágítását tűzi ki célként önmaga elé, nem hiányozhat a marxista esztétika centrális tanításának, a művészet és a valóság viszonyát az *ismeretelméleti tudatosság szintjén* tárgyaló visszatükröződési elméletnek a kifejtése. Igaz, alkalmi megjegyzések Zolnaynál sem hiányoznak ebben a témakörben. Az összkép azonban nem mentes a világnézeti bizonytalanság és tisztázatlanság elemeitől. Néhány példát erre.

Problematikus mindenekelőtt a primitív művészet mágikus jellegének ábrázo-

lása. Az angol marxista iskolának (Caudwell, Thomson) az a feltevése, hogy az ősművészet első termékei — pl. a vadászjelenetet ábrázoló rajzok vagy a vadászénekek — a valóság feletti uralom megszerzésére irányuló illuzórikus aktivitás talajából sarjadtak, ma már bizonyítottnak tekinthető. De ha Zolnay ezt a mágikus természetű szemléletmódot egyrészt kategorikusan hamis tudatnak tekinti, másfelől közvetlenül azonosítja a primitív művészettel, akkor máris megjelent az első hibaforrás: a művészet sajátos funkciójának, a valóság hű ábrázolásán nyugvó tudat- és magatartásformálásnak felemás, következetlen előadása. Mert igaz ugyan, hogy a művészet és a mágia a fejlődés korai fokán differenciálatlan egységet alkot. De a differenciálódás csírája és tendenciája már ezen a szinten is megjelenik, éppen a primitív ember gyarapodó ismereteinek, a gyakorlat által fokozatosan korrigált és pontosabbá váló termelési és társadalmi tapasztalatainak eredményeképpen. Az ősi, differenciálatlan-primitív tudatformának fejlődésében az egyik tendencia a vallás mint lényegében hamis tudat felé mutat. A másik fejlődésvonal azonban a valóság mind helyesebb tükrözésében jelentkezik, s végül a mágiáról fokozatosan leszakadó tudomány és művészet kialakulását eredményezi. A Zolnay által kategorikusan hamis tudatként tárgyalt primitív művészet — már a fejlődés legkorábbi szakaszaiban is — egy sereg helyes társadalmi tapasztalatot is rögzített

S itt többről van szó, mint az ősművészet jellegének történeti megítéléséről. A Caudwellhez és Thomsonhoz kapcsolódó Ernst Fischer különösen élesen hangsúlyozza, hogy a művészetek történeti fejlődésében a funkcióváltások egész sorával kell számolnunk. Az antik mitologikus ábrázolás sem azonosítható a mágikussal, még kevésbé a modern polgári társadalom talaján létrejött realista ábrázolási mód. Zolnaynál szó sincs a művészet társadalmi funkciójának ilyen történeti módosulásáról. Ellenkezőleg. Az ősi kultikus ünnepek emléknyomait fedezi fel az alkotás és a befogadás modern megjelenési formáiban, s nyomatékosan hangsúlyozza, hogy itt nem atavizmusról van szó: „... a művészetnek tér- és időbeli elhatároltsága a valóságtól, a keret szükségessége nem tartalmát vesztett, üres formasággá silányult hagyománya a hajdanvolt ünnepeknek, hanem a lényeghez tartozó." (47. o.) Később, a kultikus „átváltozás" és a modern műátélés összefüggésbe hozása után Zolnay még egyértelműbben fogalmaz: „Az ünnep ... jellegzetességeit kutatva nem véletlenül, nem jobb híján és nemcsak a könnyebb megértés kedvéért hozakodtunk elő a mai művészetek köréből vett példákkal, hasonlatokkal, hanem ezzel is érzékeltetni szándékoztuk: a művészetek ezekből az ünnepi szertartásokból eredtek, s úgyszólván semmi olyan nincs bennük, ami a varázsló szertartásokban ne lett volna már meg." (60. o.) Ha a primitív művészet és a mágia direkt azonosítását csupán vitathatónak érezzük, akkor a művészetnek ezt a mágikus kultuszra való redukcióját egyértelműen elhibázott koncepciónak kell minősítenünk. Zolnay annyira rabja ennek az alapjában hibás koncepciónak, hogy végül is elmossa a primitív művészet és a modern realizmus minőségi különbségeit. Részletesen elemzi az egyik vogul-manysi medveéneket, amely meglepő valósághűséggel és ma is megragadó költőiséggel adja elő a medve elejtésének történetét. Kész a következtetés: „mindezt egy mai realista író sem tudná különbül elmondani". (65. o.)

Megjegyzendő, hogy a primitív művészet idealizálása Zolnaynál nem vezet az antirealizmus apológiájához, mint a jelenkori polgári esztétikában. „A műalkotás folyamata" c. fejezetben a szerző igyekszik elvi kritikáját nyújtani a valóságtól elforduló művészeti irányzatoknak, mindenekelőtt a hazugságba torkolló giccses álművészetnek és a modernista absztrakcionak, s a realizmust jellemzi a művészeti fejlődés főirányaként. Ugyanitt lényegében helyesen tárja fel a szocialista realizmus jellemző vonásait, külön is kiemelve a világnézeti tudatosság jelentőségét. Végkövetkeztetése művészeti életünk mai vitáiban félreérthetetlen állásfoglalást jelent: „Rendkívüli gyorsasággal fejlődő és változó forradalmi korunk társadalmi törvényszerűségeinek részletigazságai más módszerrel is feltárhatók, de igaz és mély valóságúban, átfogóan és tartós érvényűséggel kizárólag ezzel az alkotói módszerrel tükrözhetőek." (192. o.) De vajon valóban meggyőző-e a realizmusnak ez a védelme az antirealista polgári és revizionista koncepciók ellenében, ha az argumentáció nélkülözi az ismeretelméleti megalapozást? Zolnay túlértékeli a mágia jelentőségét a művészet fejlődésében, lemond a művészet funkcióváltozásainak érdembeli tárgyalásáról, s ezzel saját érveinek meggyőző erejét gyengíti.

A visszatükrözési elmélet feltárásának elmulasztása problematikussá teszi a tartalom és a forma viszonyának megvilágítását is. A művészet eredetét tárgyaló fejtegetések után külön fejezet foglalkozik a művészi tükrözés eszközeivel. Itt már a kiindulópont megkérdőjelezhető: „Legáltalánosabb, legfontosabb és leggyak-

rabban használt kifejező eszközünk a beszéd nyelv. Az irodalom ennek segítségével tükrözi a valóságot." (68. o.) Később: „A valóságot nemcsak a beszéd-nyelv segítségével tükrözhetjük, hanem más kifejező eszközökkel is; így szólhatunk a zene, a tánc, az építészet, sőt a festészet és szobrászat nyelvéről is." (69. o) A nyelvnek ez a központi művészi kifejezőeszközzé emelése először is annak az egyoldalú irodalom-esztétikai felfogásmódnak a maradványa, amely teljességgel tarthatatlanul abszolutizálja a szépirodalom formakategóriáit. Mert mit kezdjünk, mondjuk, a zenében azzal a tétellel, hogy a fő kifejezőeszköz a „zenei nyelv"? Zolnay a ritmusban fedezi fel a közös elemet a beszéd-nyelv és a zenei nyelv" között. Eddig igaza van. Eddig az *analógia* érvényes. De a következőkben már Prokrusztész-ággyá válik az irodalomesztétikai kategóriarendszer. A zene — úgymond — „... tiszta ritmus, ha a ritmust nem köznapi szűk értelemben fogjuk fel, hanem az általunk már korábban kifejtettben: feszültségkeltés-feloldás. Egy hang elhangzása utáni csönd — a hangköz (?!) — várakozást, feszültséget kelt, amelyet a következő hang old fel. Ez a szokásos értelemben vett ritmus, és valószínűleg a legősibb is. Horizontálisnak, vízszintesnek is nevezhetnők. Hasonló módon két hang közötti magasság-különbség is feszültséget kelt és old föl. Ezt vertikális, függőleges ritmusnak hívhatnók: ez teszi a zene dallamát. A különböző hangerővel megszólaltatott hangok közti különbség lenne a ritmus harmadik fajtája. A negyedik az ének vagy zeneeszközök hangszíne közötti. A zene lényegében e négyfajta ritmus legkülönbözőbb variációiból, összefonódásából épül föl, a maga sajátos, de sohasem önkényes szabályai szerint, s e ritmuskombinációk segítségével tükrözi a valóságot ..." (83. o.) Marxista zeneesztétikánk komoly erőfeszítéseket tesz a zenei valóságtükrözés specifikumainak megragadására. E kutatások fényében a zenei „ritmusnyelvnek" ezt az elméletét lehetetlenség másnak minősíteni, mint merő dilettantizmusnak.

De mi a helyzet a szépirodalom kifejezőeszközei tekintetében? A nyelv valóban a tükrözés alapvető eszköze e művészeti ágban. Zolnay ezen a területen valóban elemében van; az irodalmi nyelv esztétikai elemzése szemmel láthatólag szíve szerinti témája. Verselemzései ebből a szempontból gondolatébresztők, nem egy vonatkozásban a népszerűsítő jellegen túlmenően is eredetiek. Kiváltképp fontos és tanulságos mindaz, amit a költői nyelv zeneiségéről és evokatív funkciójáról mond. Műanalízisei csattanós cáfolatát jelentik a stíluskérdéseket elsúlytalanító vulgáris sematizmusnak. És mégis: az idevágó fejtegetések egyoldalúak és mélyen problematikusak maradnak. Zolnay a beszédnyelvet — helyesen — a valóság tükrözésének eszközeként vizsgálja. Ámde ismét fogva marad a genezis problémakörében. Oldalakon keresztül igyekszik bebizonyítani, hogy az ősi nyelv szavai magát a valóságdarabot is jellemezték, amelyet jelöltek (hangutánzás, Richard Paget mimikai nyelvelmélete). Következtetés: az emberi nyelv „így vagy úgy, de a valóságból indult ki — azt utánozta, tükrözte ..." (76. o.) Ezzel mintha megoldódott volna a gordiusi csomó: ha a nyelv a legfőbb irodalmi kifejezőeszköz, ha a nyelvnek tükröző funkciója volt és részben van ma is, ebből következik, hogy az irodalom tükrözi a valóságot ... Ennek a tótágast álló következtetésnek az a legfőbb hibája, hogy kiiktatja az elemzésből a tartalmat, a társadalmi életténveknek azt a konkrét komplexumát, amelyet a művész az alkotásában megjelenít. Ha a művészet valóságtükröző funkciója *a nyelvi kifejezőeszköz* tükröző jellegéből következik, akkor az égvilágon semmiféle kritériuma nincs többé a realista és a nem-realista alkotások megkülönböztetésének. E logika alapján, dadaista extremitásoktól eltekintve, minden szépirodalmi mű realista alkotás, hiszen érthető nyelven íródott ...

Zolnay egy ponton mégis szükségét érzi, hogy a tartalom és a forma viszonyáról beszéljen. Ezt írja: „Úgy látszik, túlságosan sokat foglalkozunk a kifejezőeszközökkel, pedig ezek „csupán" a formáját adják meg a gondolati tartalomnak, s mégis csak a tartalom a lényeges. Nos, persze, hogy a tartalom a lényeges... Forma és tartalom szétválaszthatatlan." (94. o.) Ez a „*persze*" valami magától értetődőt szeretne jelölni. Az olvasó ugyan egy olyan munkától, amely „alapfokú bevezetésféle az esztétikába," elvárná, hogy a marxista esztétika álláspontját e perdöntő kérdésben ne elegáns stílusfordulattal *jelezze* csupán, hanem tárja fel a tartalom és a forma *fogalmát*, kölcsönhatásukat, analizálja a tartalom meghatározó jellegét e kölcsönhatáson belül. És mit bizonyít a fenti idézetet követő példák elemzése? Zolnay Catullus, Horatius és Goethe egy-egy költeményéből idéz, majd megvizsgálja, hogyan viszonylik az eredetihez a magyar fordítás. Rámutat arra, mennyire nehéz megteremteni egy-egy költemény adekvát-hiteles megfelelőjét idegen nyelven; az „idegen nyelvre átültetés ... megváltoztatja a vers tartalmát is ..." (96. o.) Következtetés: a forma megváltoztatása módosítja a tartalmat.

De nem kitérés ez a fő probléma megválaszolása elől? A *műfordítás* viszonylatában (és csak ott) az eredeti vers *nyelvi* anyaga — tartalom, amelyet az átültetés új *nyelvi* formába önt. Nem nehéz azonban felismerni, hogy itt a tartalom-forma viszony sajátos aspektusban, áttételesen jelentkezik. A műalkotás voltaképpeni tartalmában a sajátos művészi felfogással ábrázolt objektív élettények bizonyos komplexuma tükröződik. Zolnay példái áthatolhatatlan homályba burkolják a tartalomnak ezt a valóságos prioritását és valóságos formameghatározó szerepét.

A marxista ismeretelméleti pozíció hiányzik a szépség természetének felderítését célzó fejtegetésekből is. Zolnay a szépet azonosítja az esztétikummal, s még saját példáinak elemzése közben sem döbben rá arra, hogy a művész nemcsak a szép jegyében formálhatja meg a valóságos élet tényeit és összefüggéseit. Az esztétikum kategóriagazdagsága itt még csak fel sem csillan; a rút, a fenséges, a tragikus, a komikus stb. elvileg kívül rekednek az elemzés határain.

Végül ugyanez a bizonytalanság zavarja a műalkotás és a műélvezés pszichológiájának vizsgálatát. Zolnay szerint „az alkotás első mozzanata minden bizonnyal a szépségélmény", amely nem más, mint „valami lényegesnek, törvényszerűnek jelképi formában való meglátása, felismerése". (132. o.) Valamennyi példája mást bizonyít. Például emlékeztet arra, hogy Tolsztojban egy vasúti szerencsétlenség alkalmával fogamzott meg az *Anna Karenina* gondolata, Kosztolányi *Pacsirtá*jának alapötlete pedig akkor villant fel az íróban, amikor meglátta „egy szegény vénlány apró, feketésen csillogó, romlott fogait". Szépségélmény? Ha van még értelmük a szavaknak, aligha. Élettapasztalatok, művészi élményadatok ezek, amelyek elemi erővel irányítják a művész alkotó képzeletét a valóság, a társadalmi viszonyok bizonyos összefüggéseire. Felismerés ez, ha úgy tetszik: pszichikai fogantatás — és ennyiben igaza is van a szerzőnek —, benne rejlik az alkotó művész heurékaöröme, de nem feltétlenül szépségélmény revelációja.

Végül egy utolsó megjegyzést „A műalkotás folyamata" c. terjedelmes fejezettel kapcsolatban. Zolnay itt az alkotás és részben a befogadás folyamatának szerkezetelemzését nyújtja, érdekesen és az analízis fővonalát tekintve helyesen is. Vitatható ugyan, hogy a művészeti realizmus elméletét be lehet-e olvasztani egy alapjában művészetpszichológiai gondolatmenetbe, mégis ez a fejezet a könyv leghasznosabb része. A gnoszeológiai alapvetés hiányát azonban itt sem feledteti a gazdag és élvezetesen előadott példaanyag. A tudatos marxista filozófiai orientációt nélkülöző művészetpszichológia egykettőre szubjektivista pszichologizmussá változik. Egy példát. Az alkotás lélektana is bizonyítja, hogy „minden kor minden művésze valami világszemlélet fényénél (vagy homályában) látta és tükrözte a valóságot, akár tudott erről, akár nem." (192. o.) Más szóval: az alkotó személyisége éppenséggel nem közömbös tényező a művészi valóságtükrözés hitele és mélysége szempontjából. „De mit jelent ez a személyiség, miből tevődik össze? Először is a művész lelki-alkatából. Ez mintegy az alap, melyre minden más ráépül, helyesebben beleépül. Másik összetevő az, amit lelki tartalomnak neveztünk: a művész tapasztalatainak, emlékeinek összessége. A harmadikról is esett már szó: ez maga a kor, amelyben élt, korának társadalmi rendszere, fő törekvései, szemlélete — és magától értetődően a művész osztályhelyzete, melyet korának társadalmában elfoglal. Mindezek együtt alakítják ki a művész életszemléletét, filozófiáját, felfogását, és ezek határozzák meg: mit és hogyan lát meg, s mi módon ábrázol." (166—167. o.) Az eredetileg helyesen megragadott összefüggés ezzel máris visszájára fordult. A művész személyisége ezek szerint *alapját tekintve* alkatkérdés. „A valóság végtelenül gazdag és sokarcú. A művész személyiségén múlik, hogy mit választ ki belőle és melyik arcát, melyik vetületét mutatja meg. Egy alkatánál fogva keserűségre hajló és körülményei folytán sokat csalódott ember — mint például Swift — az elkeserítőt, a rosszat, a kiábrándítót látja meg az életben és ezt is írja meg. Egy vidám lelkű, az élet, a test örömeit kedvelő — mint pl. Rubens — világos színekkel festett, élettől duzzadó alakokkal népesíti be még komor tárgyú vásznait is . . ." (165—166. o.) Rembrandt viaskodó, Raffaello harmonikus, Csehov rezignáltan szomorú „alkat". „Melyikük ábrázolta híven a valóságot? Csak egy lehet a válasz: mindegyikük. Az élet küzdelem és gyakorta görcsös viaskodás, szomorú és keserű is, ugyanakkor derüs és vidám s harmonikus. A művész személyiségén múlik, hogy melyik oldalát ragadja meg." (166. o.) Felesleges a kommentár. A pszichologista személyiségkoncepció itt már átcsapott a teljes esztétikai relativizmusba.

Zolnay Vilmos kísérlete a marxista esztétika alapjainak népszerű kifejtésére nem egy lényeges ponton megoldatlan maradt. De felmerülhet a kérdés: igazságos dolog-e egy népszerűsítő munka szerző-

jétől számon kérni azt is, aminek pozitív kifejtéséhez a megújhodó marxista esztétika csak most kezdett hozzá? A válasz nem lehet kétséges. E népszerűsítő munka tükrében világosabban láthatjuk feladatainkat, az esztétikai kutatások területén adódó, megoldásra érett, halaszthatatlan tennivalókat is.

Zoltai Dénes

Cejtlin: Az író munkája. Az írói munka alkotáspszichológiájának, kultúrájának és technikájának kérdései*

A szerző, a moszkvai Gorkij Irodalmi Főiskola tanára, hármas célkitűzésnek kíván terjdelmes könyvében eleget tenni. Vizsgálja az írói alkotás folyamatát, írók alkotásmódját, s ezzel kapcsolatban az írói munkára vonatkozó, a leendő írók számára fontos ismereteket közöl. Könyvének kiindulópontja, hogy az író munkája sajátos, konkrét körülmények között folyik. Az adott korszak társadalmi-történelmi, nemzeti, valamint az adott műfaj sajátosságaihoz mint az író munkáját alapjában meghatározó körülményekhez jelentősen hozzájárulnak az író személyiségének pszichológiai sajátosságai. Az írói munka és az irodalmi mű megértése e tényezőcsoportok együttes elemzését követeli.

Cejtlin az alkotáspszichológiai vizsgálat módszereként elsőnek az író műhelyébe leginkább betekintést nyújtó kéziratok tanulmányozását nevezi meg. Mivel azonban a világirodalom nagyjainak kézirat-anyaga igen hiányos, különös súlyt helyez az egyéb forrásokra: az író feljegyzéseire munkájáról, vallomásaira, leveleire, naplójára, önéletrajzára, a kortársak megemlékezéseire, életrajzokra. Ezek megbízhatósága viszont — mint erre a szerző is utal — sokszor kétes, így csak nagy óvatossággal, állandó összehasonlító vizsgálattal használhatjuk fel őket. Szükségünk van tehát legalább egy biztos pontra, ez pedig csak az író életműve lehet. Hiányoljuk, hogy Cejtlin erre már nem tér ki. Pedig főként akkor, amikor kéziratok nincsenek birtokunkban, az író kész alkotásainak megfigyelése az irodalmi alkotás pszichológiájának legfőbb módszere. S ha a szerző arra gondol, hogy az irodalomtörténész és kritikus is így nyeri anyagát, tehát az alkotás folyamatát kutatónak — sajátos céljának megfelelően — ettől el kell térnie, úgy a forrást összetéveszti a módszerrel. Valójában a különbségnek abban kell jelentkeznie, hogy a közös anyagot (a kész műveket) — kérdésfeltevésének megfelelően — más szempontból, más módon, az alkotáspszichológiai közvetett megfigyelés révén elemzi. E módszertani probléma a következményeiben igen lényeges. Ha ugyanis a szerzőéhez hasonló vállalkozás fő anyagát a művek beható alkotáspszichológiai vizsgálata helyett végül is az íróknak munkájukról szóló vallomásai, levelei, naplójegyzetei, kortársak idevágó megállapításai alkotják, úgy fennáll a felületesség veszélye. Ebben az irányban nem kis csábítást jelent az is, hogy az alkotáspszichológiai kérdésekkel együtt szerepelnek az írás technikai problémái — és ezek taglalására kétségtelenül a legalkalmasabbak az írók műhelyeibe elvezető, szemléletes, anekdotaszerű leírások, amelyek igen érdekesek, olvasmányosak, de önmagukban kevés a tudományos értékük.

A szerző a mű első részében az író társadalmi, majd pszichológiai arculatával ismerteti meg az olvasót. Az író társadalmi arculatát meggyőződésének, ismereteinek és élettapasztalatának szintézise alkotja. Az élettapasztalat megszerzésében az aktivitásnak, a közvetlen személyes élményeknek van óriási szerepe. Az író világnézete nem merül ki egyszerűen meggyőződésében, hanem az a döntő, hogyan hatol be a valóság különböző rétegeibe a művész mély pillantásával, s ennek eredményeként mit ragad meg saját alkotásában.

Az író pszichológiai profiljának kialakulásában alapvető szerep jut képességeinek. Az irodalom — a képzőművészettől s a zenétől eltérően — nem követel sajátos fiziológiai tulajdonságokat. Az író pszichológiai sajátosságai között közismerten a képzelet a leglényegesebb. A költői fantázia a képzelet működésének passzív formájával, az álmodozással kezdődik, majd az irányítottabb képzeleti működésnek adja át helyét. A költői fantázia nemcsak írónként eltérő, hanem koronként is. A klasszicizmusban korlátozottabb teret kapott, mint a szentimentalizmusban és a romantikában, ahol különösen a valóságtól eltávolodó, önkényes formáinak jutott nagy szerep.

A szerző — az író képzeleti, emlékezési és akarati folyamatai mellett — e részben

*Цейтлин: Труд писателя. Вопросы психологии творчества, культуры и техники писательского труда. Советский писатель. Москва, 1962. 591 o.

foglalkozik behatóan oly mozzanatokkal, amelyek inkább az alkotó folyamat később tárgyalásra kerülő szakaszaihoz tartoznak. Ilyenek az ihlet és a tudatosság kérdése. Ugyanakkor helyesen állapítja meg az ihletről, hogy benne semmiféle isteni megszállottság nem érvényesül, hanem az alkotó személyiség „magas aktivitású" jelenségei közé sorolandó, a kivételes könnyedség, nagy produktivitás és gyorsaság jellemzi. Cejtlin polemizál azokkal a nézetekkel, amelyek az értelem, a tudatosság vezető szerepét az irodalmi alkotásban kétségbevonják. Noha az írói munkában valóban teret kapnak intuitív elemek, nem tudatosuló, nem közvetlenül az értelem kontrolja alatt álló asszociációk, az értelem vezető helye mindennek ellenére megmarad. Az író tervszerű, tudatos munkáját semmi sem pótolja. Az írói alkotómunkában jelentkező, ma még sok tekintetben kellően nem tisztázott tudattalan mozzanatok szerepüket, jelentőségüket ténylegesen az egészében és lényegében tudatos alkotómunkába ötvözve kapják meg. Az írói intuíció, a tudattalanul végbemenő felvillanás végső fokon a tudatos elmemunkának van alárendelve, nem pedig fordítva. Itt tapasztalható a kára annak, hogy a szerző e problémákat nem az alkotó folyamat szerves részeként tárgyalta. Az alkotás e „rejtélyes" mozzanatáról a titokzatosság fátyla sokkal erőteljesebben és meggyőzőbben lett volna lefejthető, a mintegy előzményeként tekinthető tudatos előkészítő szakasz tárgyalása alapján.

A következőkben az írói munka módszereiről olvashatunk. Az író az anyagát az önmegfigyelés, a megfigyelés és a sajátos írói kísérletezés módszerével nyeri. Az önmegfigyelés és a megfigyelés csak a valóságban már létező és szembetűnő feltárását biztosítja. A rejtett vonásokat, hogy mi lehet és minek kellene lennie, csak a kísérlet tárja fel. Az írónak — mondja Stendhal nyomán Cejtlin — bizonyos helyzetekbe kell tennie hőseit és ezekben kell figyelnie viselkedésüket, így lesz képes a fejlődés ábrázolására. A maguk nemében épp úgy új jelenségeket kell alkotnia, mint a vegyésznek új vegyületeket.

Könyve második felében a szerző rátér az alkotó folyamat elemzésére. A folyamat pszichológiáját és technikáját együtt tárgyalja. Ez a sok szempontból nem összetartozó s nem egymásból folyó mozzanatok keveredéséhez vezet. Így kerülnek sorban taglalásra az alapötlet és az eszme, az anyaggyűjtés, a tervezés, a kép, a szüzsé és a kompozíció, a nyelv, a líra és a dráma sajátos problémái s a kivitelező leírás. Ezért nem is rajzolódnak ki elég világosan az alkotó folyamat legfőbb etapjai, pszichológiai szerkezete: a rácsodálkozással összefonódó előkészítő szakasztól az érlelődésen a felvillanáshoz s onnan a módosító újraérlelődéseket magába foglaló kivitelező szakaszhoz vezető út.

Igen tanulságosak Cejtlin észrevételei az írói alkotómunka egyik legérdekesebb problémájáról, az úgynevezett „átalakulás"-ról. Az író élete képzelete alkotta emberek között folyik, akiket valóságosan létező emberekként kezel. Képei megalkotásában odáig megy, hogy már-már elmosódik benne a határ az irodalom és az élet között. Régóta izgatja a kutatókat s az olvasókat is, hogyan képes együttélni az író oly különböző s sokszor nagyszámú alakjával? Az idealista irodalomtudomány az író páratlan vele született „együttérzőképessége" természetes következményeként magyarázta e jelenséget: az író „lelke" ideiglenesen az általa ábrázolt személyben testesül meg. Ez — írja a szerző — téves elgondolás. Az író nem éli teljesen bele magát azok helyzetébe, akiket ábrázol. Minden látszat ellenére, bizonyos távolságot megtart, saját énjével egy pillanatra sem hagy fel. S a beleélésről sem mint készen született, hanem mint az író adottságai, megfigyelései, élettapasztalatai alapján kifejlődő képességről beszélhetünk.

Figyelemre méltó, hogy az utóbbi két év szovjet irodalomesztétikai termésében jelen munka a harmadik olyan önálló mű, amelynek középpontjában az alkotó személyisége és az alkotás folyamatának, az élmény művé érésének pszichológiai vizsgálata áll. Kovaljov leningrádi pszichológus „Az irodalmi alkotás pszichológiája", Mejlah irodalomtudós „Puskin művészi gondolkodása mint alkotó folyamat" s Cejtlin könyvének vezérmotívuma közös. Miközben kutatásaik eredményeként az írói munka törvényszerűségeinek feltárását segítik elő, az idealista nézetek elleni harc mellett egyúttal küzdenek a szovjet irodalomtudományban a közelmúltig gyakran jelentkező vulgármaterialista szemléletmód ellen. Ez a marxizmusnak azon alaptételét, hogy a művészeti s általában az ideológiai jelenségek végső fokon a társadalmi-történelmi folyamatok függvényei, szélsőségesen leegyszerűsítette. Ennek következtében az irodalmi alkotásokat is a pszichológiai tényezők negligálásával vagy indokolatlan háttérbe szorításával, közvetlenül és kizárólag a társadalmi-történelmi folyamatokból kísérelte meg levezetni.

A valóban dialektikus és történelmi materialista irodalomtudós az irodalmi alkotások mélyebb megértése érdekében a külső és a belső feltételek egymásba

fonódását kutatja, s így figyelme kiterjed arra is, hogyan hagyják rajta az író lelki sajátosságai, illetve az ezeken átszűrődő külső (társadalmi-történelmi, nemzeti és műfaji) sajátosságok bélyegüket a kész műveken. Cejtlin munkájának legfőbb értékét az adja, hogy e szándék hatja át. Éppen azért fájlalhatjuk, hogy a helyes kiindulópont, a rendelkezésére álló nagy terjedelem ellenére lényeges új eredményekkel nem gyarapította a tudományt. Az illusztrációként közölt anyag általában jóval gazdagabb, mint a vele illusztrált megállapítások. Műve azonban a szerző egyik céljának megfelelően, így is igen hasznos az írói munkával alaposabban megismerkedni kívánók számára; az irodalomtudomány s általában az esztétika és a művészetpszichológia művelőire pedig főként a benne megcsillanó lehetőségek, felvetett, bár meg nem oldott problémák révén hat serkentően.

Halász László

A szocialista társadalom kialakulásának és fejlődésének törvényszerűségei*

Nem férhet kétség hozzá, hogy a marxista társadalomtudomány és filozófia egyik jelentős és időszerű feladata tovább tanulmányozni a szocialista társadalom létrejöttét és mozgását meghatározó törvényeket, működésük sajátosságait, feltárni bonyolult összefüggéseiket. A reális feltételek ehhez mind tárgyi, mind ideológiai vonatkozásban adva vannak: egyrészt felhalmozódtak és rendelkezésre állnak a szocialista építés gazdag tapasztalatai, az országok egész sorában, köztük hazánkban is, befejezéséhez közeledik, illetve befejeződött a szocializmus alapjainak lerakása, a szocialista világrendszer legelőrehaladottabb országában, a Szovjetunióban pedig már a kommunista társadalom alapjainak a lerakásán munkálkodnak; másrészt, elhárultak az útból azok az akadályok, amelyeket a személyi kultusz nyomán elterjedt dogmatizmus emelt az alkotó elméleti gondolkodás elé, s egyúttal sikeres harc folyik a marxizmus revizionista meghamisítása és eltorzítása ellen. De megnövekedett az e feladat teljesítése iránti társadalmi szükséglet is.

A szovjet Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének kiadásában 1960 végén megjelent mű, *A szocialista társadalom kialakulásának és fejlődésének törvényszerűségei*, komoly hozzájárulás ennek a kiterjedt és sokrétű feladatnak a megoldásához. A Filozófiai Intézet érthetően a szakemberek igen széles körét mozgósította. Maga a szerzői kollektíva tizenegy főből áll (köztük olyan ismert teoretikusok, mint C. A. Sztyepanjan, G. J. Glezerman, M. A. Arzsanov), de rajtuk kívül még mintegy tizenöten (a többi között P. N. Fedoszejev, J. P. Francev, A. F. Okulov, V. Zs. Kelle, M. J. Kovalzon, A. G. Harcsev) vettek részt a könyv érdemi előkészítésében szerkesztésében, fejezeteinek előzetes vitájában.

A mű szerzői kollektívája arra vállalkozott, hogy végig elemezze és rendszeres formában kifejtse a kommunista társadalom első fázisa, a szocializmus kibontakozásának és fejlődésének alapvető törvényszerűségeit. A könyv nyolc fejezetre oszlik, és sorrendben a következő kérdéscsoportokat tárgyalja: az objektív törvények működésének jellege a szocializmusban, a szocialista termelőmód, az osztályviszonyok, valamint a nemzetek közötti viszonyok, továbbá az állam és a demokratizmus fejlődésének törvényszerűségei a szocialista társadalomban, a szocialista ideologia és a marxista-leninista párt szerepének problémái a szocializmusban és a kommunizmus építésének körülményei között.

A szerzők törekvése — miközben konzekvensen leleplezik a polgári ideológia, a revizionizmus és a dogmatizmus ferdítéseit — elsősorban a vizsgált kérdések körében eddig elért tudományos eredmények összefoglalása, de nem érik be csupán ezzel. Sok új, előremutató gondolatot vetnek fel. S ha ezek nem is mindig kiforrottak vagy éppen problémamentesek, feltétlenül pozitív bennük a keresés, a kutatás szándéka, s hogy a kérdések megoldásának tendenciája általában helyes.

Elméleti-filozófiai szempontból a mű legérdekesebb és egyben legértékesebb része az első fejezet (*A marxizmus—leninizmus az objektív törvények működésének jellegéről a szocialista társadalom fejlődésének viszonyai között*, szerzői A. I. Szoboljev, C. A. Sztyepanjan és O. N. Trubicin), amely számos igen lényeges, elvi jelentőségű megállapítást tartalmaz. Mindjárt a fejezet elején (1. pont, A. I. Szoboljev) figyelmet

* *О закономерностях возникновения и развития социалистического общества*, Изд. АН СССР. М. 1960. 442 стр. Под общей редакцией П. Н. Федосеева, А. И. Соболева, И. П. Цамеряна.

kelt az a megállapítás, hogy az ideológiai front egyes munkásai a dialektika törvényeit és a szociológiai törvényeket is csak abban a formában értelmezik, ahogyan ezek a kapitalizmusban működnek, megfeledkeznek arról, hogy e törvények feltárására a kizsákmányoló formációk tanulmányozása alapján került sor. Nem mellőzhető az a körülmény — írja —, hogy a szocializmus mélyreható változásokat idéz elő az objektív törvények megnyilvánulásában és működésében. Újszerűen megy végbe a fokozatos mennyiségi változások gyökeres minőségi változásokba való átmenete, megváltozik az ugrások jellege; gazdagszik az ellentétek egységének és harcának törvénye; sok új vonás jelenik meg az objektív és a szubjektív, az ösztönös és a tudatos viszonyában; a társadalmi lét és a társadalmi tudat, az alap és a felépítmény, a gazdaság és a politika kölcsönhatásának lényegét kifejező szociológiai törvények új oldalakra, színezetre, árnyalatokra tesznek szert.

Ugyanezt a gondolatot megtaláljuk a fejezet második pontjában C. A. Sztyepanjannál is, aki a szocializmust illetően az egyetemes dialektikus fejlődéstörvények új természetéről beszél. Szintén kiemeli, hogy a marxizmus—leninizmus klasszikusai a dialektika alaptörvényeit az antagonisztikus osztályok, főleg a kapitalista társadalom osztályai között folyó harc tapasztalatainak általánosítása alapján fogalmazták meg és fejtették ki. Ezért érthető — teszi hozzá —, hogy a dialektika alaptörvényeinek megfogalmazásaiban olyan, az emberiség előtörténetének korszakára jellemző oldalakat domborítottak ki és húztak alá, mint az *egymást kölcsönösen kizáró szociális ellentétek* harca, a mennyiségi változások gyökeres minőségi változásokba *robbanás útján* történő átmenete, az új rendnek a történelmi „*tagadás tagadása*" eredményeként való létrejötte. A kialakult szocializmus viszonyai között, ahol felszámolták az antagonisztikus osztályokat és leküzdik a falu és a város, a fizikai és a szellemi munka közötti egykori szociális ellentétek maradványait, objektíven előtérbe kerül a társadalmi élet valamennyi oldalának egysége és a köztük levő ellentmondások nem antagonisztikus jellege, a gyökeres minőségi változások robbanás nélküli ugrások útján mennek végbe, a fejlődés mint a dialektikus tagadás eredménye nem feltétlenül ölti magára a három fokozatú „tagadás tagadásának" formáját. (46—47. o.) Egyoldalú az a felfogás — mondja —, amely úgy véli, hogy a materializmusnak csupán a korszakalkotó természettudományos felfedezésekkel kell formáját megváltoztatnia. A valóságban „a dialektikus és történelmi materializmus egészének fejlődése és gazdagodása szempontjából még nagyobb jelentőségük van az emberiség történetében végbemenő gyökeres változásoknak". (53. o.) — Ha ebben a megfogalmazásban van is némi túlzás, magával a gondolattal — hogy ti. a társadalom életében bekövetkező gyökeres változásoknak szintén ki kell hatniok a materializmus formájára — teljes mértékben egyetértünk, sőt ma, amikor szemünk láttára omlik össze a régi világ és bontakozik ki az emberiség igazi történetének korszaka, igen fontosnak tartjuk felvetését és előtérbe állítását.

Ennek a gondolatnak a szellemében Sztyepanjan részletesebben az ellentétek egységének és harcának törvényét elemzi. Vizsgálódásait abban foglalja össze, hogy a szocializmus győzelmével és különösen a kommunizmusba való átmenettel nemcsak a szociális ellentmondások jellege változik meg, hanem sok tekintetben az egység és az ellentmondások viszonya is a társadalom fejlődésében. A társadalom egysége, amely többé már nem az egymást kölcsönösen kizáró antagonisztikus ellentétek egysége, új minőségre tesz szert és — az antagonisztikus formációkkal ellentétben, ahol nem lehetett a fejlődés állandóan ható és jelentékeny előrelendítője — a fejlődés történelmileg sajátos, egyre növekvő erejévé válik. Az osztályharc és a szociális konfliktusok helyett az emberek kölcsönös segítségnyújtása és együttműködése alkotja a társadalmi fejlődés alapvető hajtóerejét.

Milyen az objektív, az ösztönös és a tudatos egymáshoz való viszonya a szocialista társadalom fejlődésében? — ezzel a kérdéssel foglalkozik O. N. Trubicin a fejezet 3. pontjában. Elöljáróban szükségesnek tartja leszögezni, hogy a spontaneitás és az objektivitás nem azonos fogalmak, s hogy a spontaneitás csupán egyik megnyilvánulási formája az objektivitásnak olyan viszonyok között, amikor a történelmi folyamat alapja a magántulajdon. Nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a társadalmi fejlődés a szocializmusban is objektív, természettörténeti folyamat, a fejlődés és a társadalmi törvények működésének jellege azonban már nem ösztönös. Kár, hogy Trubicin a maga okfejtését a szocializmus törvényeinek *jellegéről*, objektivitásuk tartalmáról leszűkíti a gazdasági törvényekre (ez sajnos, más munkák szerzőinél is elég általánosan tapasztalható jelenség), és nem megy bele a társadalmi élet egyéb szféráiban ható törvények vizsgálatába, de így is néhány igen figyelemre méltó következtetésre jut. A szocializmus gazdasági törvényei — mondja a

többi között — szükségszerűen *megkövetelik*, hogy az emberek tevékenységük során tudatosan felhasználják őket (72. o.), működésük *feltételezi* az emberek célszerű tudatos tevékenységét és a szubjektív tényező egyre erősödő jelentőségét (78. o.). „A gazdasági törvények működésének tudatos jellege, a szubjektív tényező növekvő jelentősége nélkül — olvashatjuk a továbbiakban — szocializmus sincs, nem mehet végbe eredményesen előrehaladó fejlődése sem" (79. o.). Vagy másutt: „Míg a szocialista társadalom fejlődésének anyagi viszonyai és a belőlük folyó lehetőségek nem függenek az emberek akaratától, addig e lehetőségek realizálásában a szubjektív tényező, az emberek energiája és akarata döntő szerepet játszik" (102. o.). — A szubjektív és az objektív e sajátos viszonyának, a szubjektív tényező rendkívül megnövekedett szerepének a kiemelése végigvonul az egész könyvön. Többnyire konkrétabb összefüggésekben tárgyalják, de a későbbiekben is találhatók a fentiekhez hasonló általánosabb megfogalmazások: „... a kommunista formáció törvényeinek lényege olyan, hogy magukba működési mechanizmusukba, struktúrájukba beiktatódik mint kötelező elem, és eredményes funkcionálásuk szükségszerű feltétele az emberek célszerű tevékenysége ..." (411. o.); továbbá: „Az objektív törvények életteli, egészséges, „természetes" működésének elengedhetetlen feltétele a helyes, tudományosan megalapozott politika ..." (412. o.) — írja pl. A. I. Szoboljev.

Érdekes az a kritikai áttekintés, amelyet Trubicin ad a tudatos tényező szerepét tagadó vagy alábecsülő mai revizionista ösztönösség-koncepciókról. Éles bírálatban részesülnek egyes magyar közgazdászok 1956—58-ban vallott — közvetlen tartalmukban vagy végső kifejlésükben — revizionista nézetei is. Az ösztönösség apologétái ignorálják az objektív, az ösztönös és a tudatos új viszonyát, azt, hogy a szocializmusban a társadalom fejlődésének tudatossága, e fejlődés vezetése a marxista párt és a szocialista állam részéről szükségszerűen folyik a szocialista termelőmód immanens viszonyaiból.

A szocialista társadalom fejlődésének tudatos jellege, természetesen, nem jelenti azt, hogy itt már egyáltalán nincs ösztönösség. A szocializmusban azonban többé nem a történelmi folyamat uralkodó tendenciája, mint korábban volt. Trubicin figyelme kiterjed erre a kérdéskomplexumra is. Kísérletet tesz a szocializmusban fellelhető ösztönös elemek csoportosítására. Három kategóriát különböztet meg: 1. azok az ösztönös elemek, amelyeknek forrásai *a)* a régi társadalom maradványai mind tudati, mind anyagi-gazdasági síkon, *b)* a kapitalista világrendszer léte, illetve befolyása, *c)* a természet spontán ható rombolóerői, melyeket a fejlődés mai fokán még nem sikerült az ember uralma alá hajtani; 2. amelyek a szubjektív tényezővel függnek össze: az objektív törvények figyelmen kívül hagyása vagy követelményeik megsértése (az ösztönösség előtt való meghajlás, ill. a voluntarisztikus magatartás); 3. a tömegek kezdeményezéséből, öntevékenységéből fakadó ösztönös elemek. — Ez utóbbi csoporttal kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy a tömegek alkotó tevékenysége egészében tudatos, célszerű és szervezett, s ez a jellege a fejlődéssel még inkább fokozódni fog. Az ösztönös elemek első két csoportjával szemben ez utóbbiak sajátossága továbbá, hogy hatásuk általában nem negatív, és rendszerint ami bennük új, előremutató végül is tudatossá válik.

Végig lapozva a könyvet, még nagyon sok érdekes megállapításra és fejtegetésre bukkanhatunk. Így pl. a második fejezetben a termelőerők és a társadalom anyagi-műszaki, valamint anyagi-termelési bázisának fogalmáról, a termelőerők és a termelési viszonyok összhangjának törvényéről, a szocialista termelési viszonyok tökéletesítésének útjairól; a harmadik fejezetben, a szocialista társadalom osztályviszonyainak elemzése kapcsán, a társadalom erkölcsi-politikai egységéről; a negyedik fejezetben, a nemzetek közötti viszonyok fejlődéstörvényeinek taglalása során, a kultúra szocialista tartalmának és nemzeti formájának egységéről; az ötödik fejezetben a szocialista államiság fejlődésének és a kommunista társadalmi önigazgatás kialakulásának útjairól; a hatodik fejezetben a szocialista demokratizmus fejlődésének irányairól stb.

A mű egészének megítélése szempontjából érdemes emlékeztetni arra, hogy 1960-ban készült. Írói tehát nemcsak a XXII. kongresszus anyagát nem ismerhették, hanem még a kommunista- és munkáspártok 1960-as moszkvai tanácskozásán elfogadott Nyilatkozatot sem. De éppen, mert a könyv megjelenését és a nemzetközi munkásmozgalom e két — a marxista teória fejlődése szempontjából is — nagy jelentőségű eseményét csupán ennyire rövid időköz választja el egymástól, jó lehetőség kínálkozik arra, hogy egy ilyen reprezentatív kollektív munkán keresztül az olvasó bizonyos fokig lemérje a filozófia egyik lényeges területén, a történelmi materializmus síkján folyó szovjet kutatómunka érettségét, tájékozódást szerezzen arról, mennyire tart lépést a társa-

dalom általános fejlődésével, milyen intenzitással hatol a mélyére és ragadja meg jellegzetes, lényeges vonásait. — A kézenfekvő összehasonlítás alapján kibontakozó összkép, nézetünk szerint, vitathatatlanul pozitív. Nyugodtan állíthatiuk, hogy egészét tekintve a mű még a XXII. kongresszus nyomán sem vált elavulttá. Természetesen, a kongresszus útmutatásai, új következtetései és tételei alapján ki kell egészíteni a könyvben képviselt gondolatok, megállapítások tekintélyes részét. De nem avult el, mert a szocializmus fejlődését, a kommunizmus építését érintő főbb problémák megoldásának általános tendenciája a műben többnyire egybevág vagy igen közel áll a kongresszusi megállapításokhoz, iránymutatásokhoz. S ez már önmagában is elég sokat mond, a szovjet filozófiai kutatómunka elméleti biztonságára vall. Elegendő itt utalni a szerzők felfogására olyan kérdésekben, mint a tudomány és a termelőerő viszonya, a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikája, a termelési viszonyok továbbfejlődése, a szubjektív tényező növekvő szerepe, a szocialista demokratizmus fejlődésének irányai stb.

Az egyetlen jelentősebb elvi kérdés, ahol a könyvben kifejtett álláspont a kongresszus nyomán lényeges korrekcióra szorul, a szocialista állam osztálytartalmának a megítélése. De vajon fel lehet-e róni a szerzőknek, hogy 1960-ban még nem ismerték fel annak tényét, hogy a szocializmus teljes és végleges győzelmével a proletárdiktatúra állama átalakul egyetemes népi állammá?

Van viszont néhány dolog, ami — nézetünk szerint — teljes joggal kifogásolható a munkában. Ezek egyike a második — a szocialista társadalom életének gazdasági oldalával foglalkozó — fejezet felépítése. A fejezet két kérdést állít középpontba: *a)* a kommunizmus anyagi-műszaki bázisát, létrehozásának útjait és *b)* a termelőerők és a termelési viszonyok összhangja törvényének működését a szocializmusban. Ugyanakkor a specifikus gazdasági törvények szisztematikus tárgyalására nem kerül sor. Hogy milyen megfontolások késztették erre a szerkesztő bizottságot, nem tudni. Az olvasóban mindenesetre hiányérzet keletkezik, nem látja megokoltnak a tematika ilyen leszűkítését.

Szóvá kell tennünk azt is, hogy a mű egyes fejezetrészeinek színvonala nem kielégítő, elmarad a várakozástól. Egy-két probléma esetében, sajnos, előfordul, hogy a szerzők elemző feldolgozás helyett ismert tételek egyszerű ismétlésére és felszínes kommentálására szorítkoznak. — Vagy pl. sehogyan sem tudjuk megérteni A. I. Szoboljev eljárását, amikor a „társadalmi törvények főbb mozzanatait" tárgyalva (28—29. o.), lényegében véve egyetlen olyat sem említ, amely tipikusan a társadalmi törvényeket jellemezné. Az a négy „mozzanat", amelyet felsorol — ti., hogy a törvények *a)* objektívek, az emberek tudatától és akaratától függetlenül léteznek és hatnak, *b)* megismerhetők és felhasználhatók, *c)* mint tendenciák működnek, mindig más törvényekkel való kölcsönhatásban törnek utat maguknak, végül *d)* az élet, a konkrét történeti esemény mindig gazdagabb, mint bármilyen tudományos absztrakció, törvény — kivétel nélkül (adott formájában még a *c)* is!) az objektív valóság valamennyi törvényére, tehát a természeti és a társadalmi törvényekre egyaránt érvényes. Ez a pozíció — a törvények általános vonásainak specifikusokként való feltüntetése —, nézetünk szerint, elméleti visszalépést jelent.

E negatívumok azonban nem homályosíthatják el a mű jelentőségét és értékeit, amelyekről a fentiekben szóltunk. Ahhoz pedig, hogy a szocialista társadalom fejlődéstörvényeinek vizsgálata újabb jelentős eredményeket hozzon, olyan elvi kérdések mélyebb és egzaktabb tisztázására is szükség van, mint az általános és a specifikus társadalmi törvények viszonya, a törvény és a tendencia összefüggése, a társadalmi törvények összefonódásának és szubordinációjának problémája stb., amivel tudományunk ma még adós. E bonyolult és sokrétű kérdések megoldása a további filozófiai és társadalomtudományi kutatásokra vár, s nem csupán a szovjet tudósok ügye, hanem más országok marxistáival együtt valamennyiünk közös feladata.

Volczer Árpád

Egy hézagpótló könyvről*

A Filozófiai Szemle olvasói rövid tanulmány formájában már találkoztak azoknak a gondolatoknak egy részével, melyeket a szerző most kibővítve, teljesebben kibontva, könyv formájában adott közzé. Munkája összefoglalja nemcsak a burzsoá szociológiáról általában, a polgári üzem-szociológiáról pedig részletesen kidolgozott kritikai felfogását, hanem foglalkozik a marxista szociológia alapvető

* Hegedüs András: A modern polgári szociológia és a társadalmi valóság. Közgazdasági és Jogi Könykiadó, 1961., 257 o.

problémáival is. A könyv világos és közérthető tájékoztatást nyújt a polgári szociológia legújabb irányzatairól, és külön fejezetben foglalkozik módszertani és technikai kérdésekkel. Hasznos tehát az egyszerű érdeklődők számára is, akik olvastak vagy hallottak a nyugati sajtóban meglehetősen reklámozott „vadonatúj vívmányokról" de sok újat ad azoknak is, akik maguk szeretnének folytatni szociológiai vizsgálatokat. Az utóbbi esztendőkben megnőtt érdeklődés mutatója az olvasók részéről mutatkozó élénk kereslet és az elismerő visszhang.

A polgári szociológia könyvtárakat megtöltő irodalmának teljes és részletes marxista bírálatát megírni egy viszonylag kisterjedelmű írásban lehetetlen. Ehhez kötetekre lenne szükség. Erre a feladatra csak egy erős tudományos kollektíva vállalkozhatnék. A szerző tehát szükségszerűen kénytelen feladatát egyszerűsíteni. „Az ideológiai valóság, amelyről ez a könyv szól, sokkal bonyolultabb, sokoldalúbb, szétágazóbb, mint ahogy azt ilyen keretekben megeleveníteni lehetséges. A feladatomat abban láttam, hogy a kitűzött cél szempontjából a legfontosabb összefüggéseket mutassam meg."

A bevezető fejezet (A modern polgári szociológia marxista kritikájának szerepéről) megmutatja, hogy a burzsoá szociológia „a válság gyermeke", amely sikerei ellenére zsákutcát jelent, nem oldja és nem oldhatja meg a polgári társadalomtudományok krízisét. Vázolja az író azokat az okokat, amelyek a burzsoá szociológia elleni megélénkülő kritikai harcot előidézték, és ebben a vonatkozásban a marxista szociológia előtt a következő hármas-egységes feladatot látja:

1. Leleplezni a polgári szociológiát mint világnézeti reakciót.

2. Felhasználni az imperializmus jelen helyzetét viszonylag tárgyilagosan bemutató megállapításait.

3. Értékesíteni a marxista szociológia kutatásai során a használható technikai megoldásokat vagy egyes átvehető elemeiket.

A polgári szociológia modern irányzatait hiba lenne félvállról venni, de túlbecsülni sem szabad őket. Bírálni kell komolyan, marxista módon, leleplezni mindazt, ami áltudományos, megrostálni és hasznosítani, ami szocialista körülmények között eredményekhez vezethet — ez a fő tanulsága a bevezető fejezetnek.

A második fejezet (A mikroszociológia és a szociometria mint a modern polgári szociológia tipikus jelensége) első részében a modern polgári szociológia szellemi előfutáraival foglalkozik, és azt igyekszik bizonyítani, hogy mindez a filozófia, a pszichológia és a szociológia népszerű irányzatainak eklektikus keveréke. Azok a szellemi áramlatok, amelyekből a mikroszociológia és a szociometria fogant, a következők:

1. Durkheim munkái, aki az öngyilkossági ráta kutatása közben dolgozta ki a maga szociológiai elméletét a társadalom protoplazmájáról, az egyénekből álló egyszerű közösségről, a társadalmi tények kutatásának pozitivista elgondolásáról, miközben tagadta a társadalmi törvények létét, és a társadalmat társadalmi tudattá misztifikálta.

2. Az „ősök" között előkelő helye van az úgynevezett „emberi kapcsolatok" kutatóinak, Tarde-tól Simmelen keresztül Leopold von Wieseig. Ők az interpszichológia néven ismert irányzat kidolgozói, a formális szociológiai iskola megteremtői voltak.

3. Foglalkozik, ugyancsak a források között, a könyv a pszichológiai hatással Wardtól Freudig, tovább azokkal a lélektani iskolákkal, amelyek a társadalmi jelenségek magyarázatát a lelki életben keresték és vélik megtalálni.

4. Végül a családfa egyik előkelő gyökere a szubjektív idealista filozófiából szívja táplálékát, Bergsontól származtatja irracionalizmusát és a túlfeszített empirizmust. Ez a rész filozófiai szempontból különösen érdekes, de sajnos, túlságosan tömör. Sorra ismerteti a polgári szerzők által használt alapfogalmakat (társadalmi jelenség, társadalmi folyamat stb.), de nem elég világosan, és a különben jól kiválasztott idézetek sem segítenek eléggé annak megértetésében, hogy e fogalmak mit is jelentenek pontosan. Az a részlet, amelyik a bergsoni filozófia hatását ismerteti, különösen kurtára sikerült, és ennek következtében elnagyolt. Így aztán a formális szociológiai iskolák bírálata nem elég meggyőző. A szerző ugyanis azt kifogásolja, hogy a szociológusok általános fogalmakba sűrítve kísérelik meg tipizálni az emberi viszonyokat. Önmagában ez nem lehet hiba, hiszen a marxizmus is dolgozik általános fogalmakkal. A társadalmi lét kategóriája, például, a legáltalánosabb társadalomtudományi fogalom, amely, éppen ezért, „a legüresebb", és a konkrét társadalmi formációkban, a térben és időben létező emberi élet egész gazdagságát magába foglalja a legelvontabb formában. Nem az általános fogalmak keresése és használata teszi formálissá a szociológiai iskolákat, hanem az a módszerük, hogy örök és változatlan formákat igyekeznek ráhúzni a folyton változó társadalmakra, eltekintenek e fogalmak sza-

kadatlanul változó tartalmától. Egészében véve azonban ez a fejezetrészlet is jól bizonyítja, hogy a mikroszociológia és a szociometria nem véletlenül alakultak ki, megvannak történelmi előzményeik és népszerűségüknek, hatásuknak a történelmi, társadalmi okai.

A fejezet következő része a mikroszociológia és szociometria megjelenését és néhány általános vonását taglalja. Jól mutatja be a mikroszociológia három irányzatát: a „Moreno-iskolát", amely egységes és zárt társadalomszemléletet igyekszik adni, Elton Mayo és követői csoportját, amely kutatásaival a tapasztalt társadalmi jelenségek diagnózisát és a szükséges terápiát igyekszik megadni, és végül azt a csoportot, amely csupán empirikus vizsgálatokra törekszik, az elméleti koncepció minden igénye nélkül.

A könyvből fény derül arra is, miben áll sikerük titka. Bármely más szociológiai irányzatnál alkalmasabbak a tőkés társadalom közvetett védelmére, és ezt elősegíti a sokszor antikapitalista szóhasználatuk, pl. a „népi" gyakori emlegetése. Irányzatukban a misztika keveredik a szélsőséges pozitivizmussal, és sok embert félrevezet a természettudományos — például atomfizikai — kifejezések sűrű használata.

A fejezet harmadik részétől kezdve (a szociális atomok birodalma, a társadalmi viszony fogalmának hamis értelmezése, a csoportelmélet és a társadalmi valóság, osztályréteg-mobilitás, az értékek átértékelése) megismerkedünk a modern polgári üzemszociológia leggyakrabban alkalmazott kategóriáival. Érdekes és világos, ahogy a könyv a mikroszociológia elméletét a külső, a hivatalos és a belső, a felszín alatti, nem hivatalos társadalmi struktúráról ismerteti.

Az egyén és a társadalom viszonyát, az emberek cselekvésének meghatározó tényezőit keresve, a szociometrikusok hibás válaszokat adnak, de a probléma valódi. Nem az tehát a kétséges — mondja Hegedüs András helyesen —, van-e az emberi közösségeknek érzelmi töltésük, létezik-e például egy üzem hivatalos szervezete alatt a rokonszenvnek és ellenszenvnek „nem hivatalos" hálózata, hanem az a döntő, hogy milyen ennek az érzelmi láncnak szerepe a közösség emberi magatartásának, társadalmi tetteinek meghatározásában. A társaság, közösség morenói változatánál sem az a baj, hogy hamis fogalmak, amelyek mögött nincs reális tartalom — hiszen valóságalapjuk van —, ám a hiba e fogalmak kaptafahasználata, hogy mindenre ráhúzzák őket és hogy mindent meg akarnak magyarázni velük.

A szerző Leninnel válaszol: „A történelmet élő egyének csinálják, de amikor valóságos társadalmi viszonyokat és azok valóságos fejlődését vizsgálom, éppen az élő egyének tevékenységének eredményét vizsgálom." Kár, hogy Hegedüs ezt a lenini gondolatot nem bontja ki jobban.

Ugyanez a helyzet a társadalmi viszony fogalmánál, amely döntő kategória, mert helyes vagy helytelen értelmezése a fő választóvonal a burzsoá és a marxista szociológia közt. A könyv — Tarde-tól Morenoig — meggyőzően mutatja be, hogy a társadalmi viszony a polgári szociológiában emberek érzelmi viszonya, amelyet a tudat alatti „isteni szubsztancia" határoz meg. Morenónál a társadalmi viszony „a kapcsolatban álló emberek érzelmi viszonyainak egymásra ható elemeiből" áll. Nagyon jók azok a példák, amelyek igazolják a társadalmi viszony fogalmának formális megközelítését, az idealista, irracionális magyarázatok természetszerű eredménytelenségét. Különösen jellegzetes a társadalmi viszony fogalmának kezelésére az a mód, ahogyan erről Miller és Form ismert iparszociológiai könyvében olvashatunk; „Ha az emberek összegyűlnek és egymásra hatnak, a társadalmi viszonyok hálózata jön létre. Egyesek átveszik a vezető funkciókat, mások alárendeltek lesznek." Vajon mitől lesz az egyik ember alárendelt és a másik vezető? Nyilván a termelési, a tulajdon viszonyok szerepe a döntő, de ennek bevallását a polgári üzemszociológia igyekszik minden erejével elkerülni, hiszen azért *polgári* ez a szociológia.

A polgári szociológia a társadalmi viszonyokat mint ember és ember közti viszonyokat jellemzi, és ez önmagában nem hiba. Félrevezető és hibás akkor lesz, amikor ezt az emberek közötti kapcsolatot elszakítják az emberek dolgok által közvetített viszonyától, elsősorban a termelési és a tulajdonviszonyoktól; amikor az emberek érzelmi kapcsolatait elvonatkoztatják az objektív létkörülményektől, és amikor az érzelmi kapcsolatok rendszerét elsődlegessé teszik a termelési viszonylatokkal szemben. Hegedüs röviden kifejti a társadalmi viszony marxista fogalmát, és egyben vázolja a marxista szociológia feladatát is: fel kell tárni, ki kell dolgozni a társadalmi viszony mint szociológiai kategória lényegét, kibontani egész tartalmi gazdagságát.

A mikroszociológia egyik legfontosabb oldala a csoportelmélet. Társadalmi csoporton olyan kis létszámú emberi közösséget értenek (család, munkacsoport, szomszédság), ahol személyi kapcsolat áll fenn a

részvevők között. Wiese szerint a viszonylagos tartósság, folyamatosság az érintkezésben, szervezettség az egységen belül, a funkciók elosztása a tagok között, az összetartozás tudata, bizonyos tradíciók és szokások jellemzik a társadalmi csoportokat. A szerző helyesen utal arra, hogy a marxizmus nem veti el a csoportok szociológiáját, hangsúlyozza, hogy a kis közösségeknek a társadalom életében nagy szerepük van, hiszen milyen jelentős, például, a mi viszonyaink között a munkáskollektívák összeforrottsága.

A mikroszociológia azonban a mikroszervezetek segítségével akarja gyógyítani a tőkés társadalmat, mereven kiragadva és elválasztva a kis csoportokat az adott társadalmi valóságtól, az osztályviszonyoktól, holott maguk a kis és a nagy csoportok is a konkrét társadalmi viszonyok termékei.

Hegedüs a mobilitás-vizsgálatokkal kapcsolatban leleplezi azt a ködösítést, amelyet a modern polgári szociológia az osztályfogalomtól való megszabadulás érdekében végez. A burzsoá szociológia leggyakrabban a rétegfogalommal operál, osztályharc helyett a rétegek hierarchiájáról beszél. A réteget mint azonos jegyekkel (pl. azonos bevétel, életmód, presztizs) jellemzett személyek „egy hierarchikus skálán elhelyezkedő társadalmi struktúrán belüli csoportot definiálják."

Mindezen elméleti köntörfalazás közös vonása — ahogy Hegedüs világosan bemutatja — a lenini osztályfogalom elleni harc, és e tekintetben is főként a menekülés annak beismerésétől, hogy a döntő kritérium a termelőeszközökhöz való viszony. Megismerkedünk a fejezet során a horizontális és a vertikális társadalmi mozgás, az úgynevezett migráció (népvándorlás) izgalmas kérdéseivel és bepillantást nyerhetünk abba a sokirányú munkába, amellyel a polgári üzemszociológia igyekszik feltárni a tőkés termelés tevékenységét veszélyeztető tünetek okait.

A részigazságok tömegét fedik fel e kutatások, csak éppen a legfontosabbról, a tőkéstársadalom lényegénél fogva önmaga keretei között gyógyíthatatlan betegségéről nem akarnak tudomást venni. A könyv érdeme ennek bemutatásán túl az is, hogy mindenütt jelzi azt a tényt: ezek a problémák a mi szocializmust építő körülményeink között is gondot jelentenek, és csak sajnálatos, hogy még nem fejeződtek be például demográfusaink átrétegződési és mobilitási vizsgálatai, amelyek a maguk területén is bemutathatják, melyek az azonos és melyek a gyökeresen eltérő jegyek kapitalista és szocialista termelési viszonyok között.

Hegedüs röviden foglalkozik a szociometria és a mikroszociológia által felfedezett társadalmi „törvényszerűségekkel", a szociogenetika, a szociodinamika vagy a társadalmi gravitáció törvényével, sajnos azonban kevés példával és így annak számára, aki nem olvasta az eredeti műveket, keveset mond, azt pedig, aki elolvasta, nem ingatja meg, bár egy-két jól kiválasztott példája önmagáért beszél, és bemutatja a polgári szerzők gondolatmenetének sokszor meghökkentő logikai bakugrásait. Ebben a részben különösen hézagos a filozófiai érvelés is. A szerző például kifogásolja, hogy Moreno szerint a társadalmi atom a benne szereplő egyének tekintetében változó, és ugyanakkor, a társadalmi atom struktúrája állandósággal rendelkezik. A marxista dialektika a társadalmi jelenségek szakadatlan változása mellett kiemeli e jelenségek viszonylagos állandóságát. Egy más helyen kifogásolja, hogy Wiese törvények helyett csak tendenciákat ismer el. Helyes lett volna, ha pontosabban bemutatja a szerző a társadalmi törvény marxista fogalmát, ha utal arra, hogyan kezeli a marxizmus a törvény és a tendencia viszonyát, mert így az a helyzet áll fenn, hogy e kérdések nem teljesen közismert volta gyengíti a szerző küzdelmét a polgári szociológia irányzatai ellen.

A fejezet végén nagyon meggyőzően mutatja meg Hegedüs, hogy a mikroszociológia és a szociometria a tőkés társadalom indirekt védelmét jelentik, új utópiákat dolgoznak ki, de kapitalista alapon, és félrevezető a végső konklúzió, hibás az egész koncepció, amikor a burzsoá társadalom bajainak okait abban vélik megtalálni, hogy a hivatalos társadalmi szervezet nem felel meg a szociometrikus érzelmi struktúrának.

Hegedüs érdeme, hogy minden ponton érzékelteti azokat a kérdéseket, amelyeket a mi viszonyaink között a marxista szociológiának fel kell tárnia, hogy bizonyítja: a polgári szociológia válaszai hamis válaszok, amelyek helyett marxista megoldást kell adni; de ahol ez indokolt, nem tagadja el, hogy a felmerülő kérdések maguk — valódiak.

A könyv fő része a harmadik fejezet (Az ipar vagy az iparosok szociológiája). A fejezet elején a szerző röviden ismerteti a polgári üzemszociológia kialakulását, Le Play-től a „Human Relations" irányzatáig, és bemutatja tárgyát, jellegzetességeit. A polgári üzem — szociológia az üzemi munkacsoportokkal, az üzemek társadalmi szervezeteivel foglalkozik, az üzemmel nem mint gazdasági alakulattal, hanem mint sajátos társadalmi szervezettel. A bur-

zsoá szociológiának ez az ágazata, éppen tárgyánál fogva, gyakorlatibb; vizsgálatai nemcsak a tőkés társadalom védelmét — ez a védelem közvetlenebb, mint a szociológia egyéb területein —, hanem a tőkés üzem termelékenységének növelését is célozzák.

Számunkra különösen érdekes az a mód, ahogy a polgári üzemszociológusok kénytelenek átvenni a marxizmus egyik fontos kategóriáját: a tőkés társadalmat jellemző elidegenedést. Birkóznak ezzel a fogalommal, de megérteni és megmagyarázni nem képesek.

Schelsky szerint ez az elidegenedés az üzemszociológia központi kategóriája, és azt a jelenséget jellemzi, amely a tőkés-üzemekben mindenütt tapasztalható: „A munkás számára a munka már nem a személyiségéből fakad és nem életforma, hanem csereobjektummá lett a munkaszerződésben. Mint ilyen, messzemenően elvesztette társadalmi és emberi létezését beteljesítő formáját, a vállalkozó számára pedig csupán költségtényezővé vált."

Ez a felismerés azonban nem vezeti el a polgári szociológusokat — nem is vezetheti el, hiszen azért *polgári* szociológusok — odáig, hogy az elidegenedés okát magában a tőkés kizsákmányolásban keressék, ellenkezőleg: szükségszerűnek tartják, a modern civilizáció elkerülhetetlen velejárójaként kezelik, és az üzemi klíma megjavításával, a Human Relations által ajánlott különféle gyógyszerekkel igyekeznek enyhíteni.

A könyv nagyon szépen megmutatja, mi a társadalmi háttere a Human Relations kialakulásának és diadalútjának. A társadalmi konfliktusokat nem lehetett letagadni. Ezért kellett a hamis diagnózis és a gyógyszer, amely enyhítheti a fájdalmakat, noha a betegség okát nem gyógyíthatja meg.

A munkások békétlenségének gyökerét a hivatalos és a nem hivatalos szervezet ellentétében keresték, és minden erőfeszítésük arra irányul, hogy összhangot teremtsenek az üzemek hivatalos szervezete és a nem hivatalos struktúra között.

Ennek az irányzatnak fő hibája, hogy a munkásokat nem mint a munkásosztály tagjait vizsgálja, akiknek magatartását, társadalmi cselekedeteit osztályhelyzetük szabja meg, hanem az egyénből indul ki, és az egyéni magatartást a társadalmi cselekvéssel azonosítva a feje tetejére állítják a valóságos helyzetet. Az egyéni magatartást ábrázolják elsődlegesnek, az érzelmi tényezőket, a társadalmi tudat és főleg az anyagi körülmények elé és fölé helyezik. Szerintük a nem hivatalos szervezet, amely spontán alakul ki, ellenőrizhetetlen, és csak egyes pontokon befolyásolható. Hegedüs itt is következetes. Megmutatja, hogy a nem hivatalos szervezet, a munkacsoporton belüli érzelmi kapcsolatok reális tényezőket jelentenek, amelyekkel a mi körülményeink között is számolni kell, és lebecsülésük komoly hibákhoz vezethet.

Nagyon érdekesek a könyvnek azok a részei (a bérformák és a teljesítmény visszatartása, munkacsoport-vizsgálatok a polgári üzemszociológiában, a vezető és a beosztott kapcsolata a polgári üzemszociológiában, a munkahelyváltoztatás okainak kutatása, a magatartás motiválása a polgári üzemszociológiában), amelyek konkrét problémák elemzése alapján úgyszólván működés közben mutatják be a burzsoá üzemszociológiát.

Ezek a részek ugyanúgy, mint az eddigiek, kijelölik a marxista üzemszociológia hazai feladatait, hiszen vezetők és beosztottak viszonyának, a munkacsoportoknak, a szocialista brigádok szerepének, a vezetés módszereinek, a munkahely változtatásnak és okainak, a különféle munkásrétegek viselkedésének tanulmányozása nálunk is aktuális feladat.

A könyv részletesen foglalkozik a neves amerikai polgári szociológus, Talcott Parsons magatartás-motivációs vizsgálatával, és bizonyítja, hogy a részleteredmények ellenére egész koncepciója azért hibás, mert azonosítja a társadalmi és az egyéni cselekvést.

Hegedüsnek igaza van abban, hogy az egyedi magatartás magyarázata a pszichológia feladata, a szociológia pedig a társadalmi cselekvés vizsgálója. Azt is helyesen állapítja meg, hogy a polgári szociológia a társadalmi, emberi környezetből kiragadott egyén modelljével dolgozik, valamiféle nem létező, elvont emberrel. Amikor azonban a szerző részletesebb kifejtés nélkül, túlságosan tömören azt mondja: „a magatartás, természetesen, ténylegesen közvetítő szerepet tölt be a társadalmi folyamat és a társadalom között," ez nem világos, nem eléggé érthető.

Az ember társadalmi tetteiből: (termelés, politikai mozgalom, kulturális folyamat stb.) áll a társadalom valóságos élete. Az egyes ember érintkezik a többivel — beszélget, fogyaszt, termel, cserél, konkrét emberi közösségek részeként —, mindig társadalmi ember, sohasem elszigetelt egyén, ugyanakkor e g y é n i s é g. A magatartás az a mód, ahogyan az ember „a társadalmi ingerekre" reagál, társaira hat és visszahat. A magatartás az egyén létezési módja, és mert az ember mindig társadalmi ember, ezért a társadalmi folyamat, amely maga is totalitás, hatások és kölcsönhatások egysége, az egyéni magatartások összessége (nem puszta összege).

A másik szükséges megjegyzés: Hegedüs szerint a társadalmi tudat a magatartást közvetlenül meghatározó jelenség. Ez a megállapítás szükségtelen leegyszerűsítése e nagyon bonyolult problémának.

A könyv ezután külön fejezetben foglalkozik a módszertani és a technikai problémákkal. A burzsoá szociológiát gyötri a tudományos módszertan hiánya, de azt megszerezni éppen polgári voltánál fogva, képtelen. Moreno próbálkozott azzal, hogy megtalálja az alapvető társadalmi egységeket, amelyek matematikailag elemezhetők, de ez is csak munkahipotézissé lett, amelyhez az elméleti kiinduló elvek hiányoznak.

A kutatási technika egyre szövevényesebb, és mind világosabbá válik, hogy a „rendező elv" szerepe döntő. Ez, persze, nem jelenti azt, hogy a technika lényegtelen. Ugyanakkor helytelen volna azt képzelni, hogy a burzsoá szociológia valamiféle teljesen kidolgozott egzakt technikát használ. Jellemző erre, amit az ismert polgári szociológus, René König mond: „Nincs, például, a megfigyelésnek kidolgozott elmélete".

Hegedüs András ismerteti a szociológiai vizsgálatoknál használatos technikai eljárásokat, és külön-külön foglalkozik az interjú, az ankét, a megfigyelés és a kísérlet szerepével. Rámutat arra, hogy erősen terjed a matematika alkalmazása, és az utóbbi időben különösen fejlődtek a matematikai eljárások (a korrelációszámítás, a matrix-algebra, a játék-elmélet).

Végül, az utolsó fejezetben, a szerző röviden összefoglalja a marxista szociológiáról, annak tárgyáról, módszertanáról, a történelmi materializmushoz való viszonyáról vallott nézeteit, és hangsúlyozza azt a kritikai álláspontot, amelyet a marxista szociológia a polgári szociológiával szemben elfoglal.

Eltekintve azoktól az elhanyagolható és lényegtelen hibáktól, amelyeket a gyakori pontatlanság, bizonyos elsiettetség jelent, érdemes felhívni a figyelmet arra a helytelen módszerre, ahogy a könyv a különféle ábrákat felhasználja. Az ábrák feladata nyilván az lenne, hogy képszerűségükkel világosabbá tegyék a megfogalmazásokban, a szövegekben rejlő gondolatokat. Sajnos, az ábrák nagy része nem felel meg ennek a követelménynek.

Nagyon időszerű, dicséretre méltó munka Hegedüs András e vállalkozása. Hézagpótló, problémagazdag és az első kísérlet nálunk arra, hogy megmagyarázza a szükséges terminológiát. Biztos anyagismerettel, népszerű és érthető stílusban ad információt és biztosítja a nélkülözhetetlen tájékozódást. Koncepciója módszereiben is helyes, ott támad, ahol kell, és ahol a burzsoá szociológia hibás gondolatmenete leginkább sebezhető. Behatol a szerzők gondolatmenetébe, és megmutatja azokat a logikai bukfenceket, amelyek a gyakorlati anyag, a tények magyarázatában, elméléti általánosításában adódnak. Nyilván emelné a szerző érveinek hatását, ha az egyes részproblémáknál a polgári szociológia érveivel szembeállíthatnánk saját kutatásaink eredményeit, miután azonban ezek a vizsgálatok még nem fejeződtek be (vannak fontos témák, ahol el sem kezdődtek), az a módszer a célravezető, amelyet Hegedüs a könyvében használ. Mindezt pedig kétfrontos harcban viszi végig gondosan és pártosan elhatárolva a marxista szociológia álláspontját a jobboldali és a baloldali ideológiai hibáktól. Van ereje arra is, hogy „menetközben" megadja, kifejtse, ha röviden is, saját álláspontját a marxista szociológia tárgyáról, módszertani alapjairól, és kijelölje azokat a legfontosabb feladatokat, amelyeket a modern elméleti fegyverzetben fellépő marxista üzemszociológiának a közeljövőben el kell végeznie.

Sz. M.

G. M. Gak: A társadalmi tudatról szóló tanítás az ismeretelmélet tükrében*

Az utóbbi évek szovjet filozófiai irodalmában fontos helyet foglalnak el a társadalmi tudat problémáit tárgyaló munkák. A dogmatikus vulgarizálás és az egysíkú ökonomizmus leküzdése jegyében megnövekedett érdeklődés újabb kérdéseket vetett fel, amelyek megválaszolása segíti a társadalmi tudatról szóló marxista tanítás elmélyítését.

A társadalmi tudat ismeretelméleti vonatkozású vizsgálata komoly lehetőségeket rejt magában. Gak gondolatgazdag könyve sokat realizál e lehetőségekből, annak ellenére, hogy nem egy kérdésben problematikus, olykor nehezen elfogadható választ ad.

A bevezetésben a szerző, megokolva a társadalmi tudat problematikája gnoszeo-

*Г. М. Гак: Учение об общественном сознании в свете теории познания. Москва, 1960. 200 o.

lógiai megközelítésének szükségességét, igen fontos gondolatot hangsúlyoz: a társadalmi tudatformák specifikuma nem merül ki a tükrözés tárgyának és az adott forma társadalmi szerepének különbözőségében, hanem e specifikum fontos oldalát képezik a tükrözés módjában fennálló különbségek.

Ez a szempont a társadalmi tudatformák kérdéseivel foglalkozó marxista irodalomban általában figyelmen kívül maradt, s ez volt az oka annak, hogy a tudatformákat csak felsorolták, mintsem egységes elvek szerint osztályozták. E hiba gyökerét a társadalmi tudat egyoldalú ideologizálásában kereshetjük. Ha a tudatformákat egyszerűsítve, csak mint ideológiai formákat, nem pedig mint ideológiai és pszichológiai elemek egységét szemléljük, akkor elmosódnak a tükrözés módjában fennálló különbségek. Gak szerint a társadalmi tudatformák ideológiai elemei a tükrözés módjában nem mutatnak különbséget, hiszen az ideológia általában konceptuális jellegű. Ebben egyetlen kivételt lát, az esztétikai tudatot, amelynek ideológiai tartalmát a művészet képezi, s ennek tükrözése nem fogalmi jellegű.

E nézettel kapcsolatban tehetünk néhány ellenvetést. Mondható-e az ideológiáról, hogy általában konceptuális jellegű, ha olyan kivételeket találunk, mint a művészet? (Ez a kivételesség egyébként, bizonyos mértékben, a vallásra is vonatkozik, amelyet Gak figyelmen kívül hagy.) Vagy: nevezhető-e egyáltalán a művészet az esztétikai tudat ideológiai oldalának? Elismerve, hogy az ideológiai formákban a tükrözés általában konceptuális jellegű, kérdezhetjük: nem lehet-e ez a konceptualitás az egyes formákban gnoszeológiailag különböző? Nem különbözik-e, például, elvileg az erkölcsi tudat konceptualitása a filozófia fogalmiságától? (Még akkor is, ha a jó és a rossz objektív jellegű, és az etika filozófiai tudomány.)

Amint látjuk, Gak fenti állítása vitatható. De annyiban igaz is, hogy a tükrözés módjának specifikumát akkor érzékelhetjük világosan, „ha a társadalmi tudat formáit mint pszichológiai és ideológiai visszatükrözés egységét tekintjük át" (4. o.). A szerző helyesen hangsúlyozza a társadalmi pszichikum tanulmányozásának fontosságát. Ez a követelmény főmotívumként húzódik végig a könyvön, s egyik tanúbizonysága a szovjet filozófiai irodalomban egyre jobban elterjedő szociálpszichológiai szemléletnek, amely ma már az egysíkú ideologizálás végét is jelenti.

Itt szeretnék egy megjegyzést tenni bizonyos terminológiai pontatlansággal kapcsolatban. A társadalmi tudat nem ideologikus elemeit, a társadalmi ember mindennapi tudatában meglevő eszmék, képzetek, érzések, hangulatok és törekvések összességét a mai marxista irodalom általában társadalmi pszichológiának nevezi. Az elnevezés bizonyos fokú pontatlanságot rejt magában, hiszen a pszichológia tudomány, amely a pszichikummal foglalkozik. Ezért pontosabb lenne így fogalmazni: a szociálpszichológia az a tudomány, melynek tárgyát a *társadalmi pszichikum* képezi. A köznapi életben gyakran előfordul e fogalmak keveredése. Nemegyszer beszélnek például az ember pszichológiájáról, értve ezen a pszichikumát. A tudományos terminológiában viszont a fogalmak effajta felcserélése zavart okozhat, s adott esetben elmossa a tudomány és a tudomány tárgya között meglevő lényeges különbséget. Plehanov is, aki sokat foglalkozott e kérdéssel, inkább a társadalmi pszichikum terminust használja.

Gak könyvének egyik fontos része a társadalmi tudat struktúrájával foglalkozó fejezet. A szerző itt behatóan tárgyalja a társadalmi pszichikum (pszichológia) és az ideológia viszonyát. A társdalmi pszichikum tartalmazza a tudati visszatükrözés összes produktumát: érzelmi, értelmi és akarati elemeket. Az ideológia céltudatos gondolati folyamat, alapvetően teoretikus jellegű. Minden ideológia teória, ha nem is minden teóriát nevezhetünk ideológiának — írja Gak.

A társadalmi pszichikum és az ideológia kölcsönhatása rendkívül bonyolult. Gak vitába száll Plehanov értelmezésével, mely szerint az ideológia alapja a társadalmi pszichikum és az ideológia nem más, mint a társadalmi pszichikum „tömény kivonata". A társadalmi tudatban éppen az ideológia az aktív elem, amely formálja és alakítja a társadalmi pszichikumot. A haladó ideológiák nemegyszer olyan új megismerést tartalmaznak a társadalmi viszonyokra vonatkozóan, amely a köztudatban, a társadalmi pszichikumban még ismeretlen.

Tagadhatatlan viszont, hogy az ideológia olyan kérdéseket vet fel és válaszol meg, amelyek már megértek a társadalmi pszichikumban, s ennyiben függ a társadalmi pszichikumtól. A társadalmi tudat e két oldala nem határolható el élesen egymástól, sokszorosan összefonódnak, át meg áthatják egymást.

Filozófiai szempontból alapvetően fontos probléma a társadalmi és az individuális tudat viszonyának kérdése. A tudat keletkezése szempontjából minden individuális tudat társadalmi is. De tartalmilag mégsem beszélhetünk azonosság-

ról. A különbség, persze, nem abban van, amiben, például, Russel látja, aki szerint „az, amit az ember beszél, az társadalmi, amit gondol, az személyes". Gyakran válnak közlés tárgyává nem társadalmi tudattartalmak, s ugyanakkor a személyiségbe zártan maradhat sokféle szociális gondolat, érzés, törekvés.

Gak szerint, s ebben egyetérthetünk vele, a társadalmi tudat csak a társadalmi lét által meghatározott, vagyis tartalma mindaz, amit az emberek gondolnak, éreznek, akarnak saját társadalmi viszonyaikkal kapcsolatban. A társadalmi tudat számára az objektív csak az anyagival azonos, míg az individuális tudat számára objektív egy másik individuum tudata is. A társadalmi tudat kiterjedése szerint szélesebb, mint bármely individuális tudat, ugyanakkor az individuális tudat nem szociális jellegű tartalmakat is foglal magába.

A társadalmi lét visszatükröződése a társadalmi pszichikumban és az ideológiában bonyolult folyamat. Megértéséhez feltétlenül szükséges a szükséglet és az érdek kategóriáinak helyes értelmezése. A szerző, analizálva e fogalmakat, ismételten aláhúzza szociális természetüket. Kritizálja a szükségletek tisztán biológiai értelmezését, s ugyancsak kritikának veti alá azt a felfogást, hogy a társadalom nem más, mint egyszerűen individumok aggregátja.

A szerző feltárja az érdekazonosság dialektikus természetét. Ha azonos érdek valaminek a megszerzése, akkor harc támadhat az azonos érdekű felek között, ha valaminek a megsemmisítése azonos érdek, akkor biztosított a felek szervezkedése, szövetsége. Az azonos érdek és a közös érdek különböznek egymástól. Egy társadalmi osztály közös érdeke nem esik egybe tagjainak azonos érdekével. A közös érdek alapja az osztály összetartásának, az azonos érdek vezethet az osztály egyes képviselői közötti harchoz. (Az érdekek ezen azonossága a felszínen gyakran érdekkülönbözőségben fejeződik ki.) A társadalmi és az osztályérdek egybeesésének és ellentétességének problémája csak a vélt és a valóságos érdek dialektikája prizmáján keresztül érthető meg. Ezt a kérdést a szerző viszonylag elnagyoltan elemzi. Így nem világos, hogy „a többség forradalmait a kisebbség érdekében", melyeket mint a társadalmi és az osztályérdek különbségének példáját emleget, hogyan értékeli.

A társadalmi eszmék, érzelmek és törekvések a társadalmi lét visszatükrözésének csak különböző formái, s helyesen hangsúlyozza a szerző az érzelmek és az akarati törekvések megismerő jelentését. Bizonyos társadalmi reláció megértése gyakran csak érzelmek formájában történik meg, az erkölcsi és az esztétikai érzelmek sokszor megelőzik az intellektuális megértést.

Az akarat, a szerző véleménye szerint, tárgyiasuló gondolkodás. Az akarat nem lehet független a gondolkodástól. Ezeket az alapvetően helyes megállapításokat még azzal egészíthetjük ki, hogy az akarat tárgyiasuló érzelem is, s az intellektuális motiváció gyakran lehet csupán másodlagos és maszkírozó jellegű.

A könyv negyedik, ötödik és hatodik fejezete foglalkozik a társadalmi tudatformák specifikumának kérdésével.

A társadalmi tudatformák fontos osztályozási szempontja lehet a genetikai áttekintés. A legkorábban, mint a társadalmi viszonyok általános és mindent átfogó tükrözése, keletkezett az erkölcs. Ezt követi a művészeti, majd a vallási tudat megjelenése. A politikai és a jogi tudatformák az osztálytársadalmak keletkezésének termékei. A filozófiai tudat megjelenéséhez pedig már egy viszonylag magas fejlettségi állapotra volt szükség.

A tükrözés tárgya szerint két csoportra oszthatók a tudatformák. A politikai, a jogi és az erkölcsi tudat csak a társadalmi létet tükrözik. A művészeti, a vallási és a filozófiai tudatformákban pedig összefonódva jelentkezik a természet és a társadalmi valóság tükrözése. Ehhez még azt tehetjük hozzá, hogy az erkölcsi tudat, mint legősibb tudatforma, bizonyos átmenetet képez e két csoport között, benne egy bizonyos aspektusban tükröződik az ember természethez való viszonya is, s nemcsak az emberek közötti viszony. Ha történetileg tekintjük át az erkölcsi tudatformát, ez az állítás még inkább igaznak bizonyul. Helyesen jegyzi meg a szerző, hogy hiba lenne a társadalmi tudatformák specifikumát csak a tükrözés tárgyának különbözőségében keresni.

Az osztályozás alapvető szempontja a tükrözés módja, amelyet Gak az egyes tudatformákban a pszichológiai és az ideológiai tükrözés egységében tekint át. A gondolatok, érzések és akarati mozgások mint különböző tükrözési formák más és más arányban jelennek meg az egyes tudatformákban, egyikben ez, a másikban az dominál.

A politikai és az etikai teória, például (ha csak az ideológiát tekintjük), a tükrözés módja szerint formailag azonos, de mégis más a tükrözés módja az egész politikai tudatban és más az erkölcsi tudatban. Hiszen a társadalmi pszichikumban az erkölcs emocionális oldala dominál, míg

a politikai tudat mint képzetek és akarati törekvések összessége jelenik meg.

Az egyes tudatformák különböző „távolságban" helyezkednek el a bázistól, attól függően, hogy közvetlen vagy közvetett-e bennük a tükröződés.

A szerző, még mielőtt áttérne a tudatformák részletes jellemzésére, egy fontos, sokat vitatott kérdésben mondja el véleményét. Része-e a tudomány a társadalmi tudatnak, s tartható-e külön tudatformának? A kérdés különösen a természettudományokkal kapcsolatban válaszolható meg nehezen. A szerző véleményét röviden így summázhatjuk: a tudomány a társadalmi tudat része ugyan, de nem tekinthetjük külön tudatformának. A társadalomtudományok (politikai és jogtudomány, etika, esztétika, vallástudomány és, bizonyos értelemben, a filozófia) az egyes tudatformák teoretikus, ideológiai részét képezik.

A természettudományok társadalmi tudatba sorolásának szükségességét két érvvel támasztja alá a szerző. Egyrészt a természettudományok kívülhagyása a társadalmi tudaton a tudományok egységének megbontását jelentené, másrészt a természettudományok is tartalmaznak ideologikus elemeket. Ezek az érvek nem elegendőek a kérdés ilyen irányú eldöntéséhez. A szerző egy helyen helyesen bírálja Kelle és Kovalzon álláspontját, akik elvileg ketté választják a megismerő és az ideológiai folyamatot (l. Kelle—Kovalzon: A társadalmi tudat formái. Moszkva, 1959.) Viszont az e két folyamat közötti különbség teljes elmosása helytelen eredményekhez vezet. A fenti kérdés nem kielégítő megválaszolásának oka is ebben rejlik.

A politikai és a jogi tudatformák a gazdasági viszonyok legközvetlenebb kifejezései. A politikai tudat a következő elemekből áll össze:

a) az osztályok és a nemzetek közötti viszonyokat, valamint az államhoz való viszonyt tükröző képzetek, teóriák összessége,

b) az e viszonyokkal kapcsolatos érzések és érzelmek (osztályszolidaritás, patriotizmus, proletár internacionalizmus stb.) egész skálája,

c) végül pedig akarati törekvések (osztályoké az államhatalom megszerzésére, nemzeteké a mások feletti uralomra stb.), célok rendszerében, programokban, követelésekben, platformokban kifejezve.

A politikai tudatformára erősen rányomja bélyegét az akarati oldal, a társadalmi tudat aktivitása benne kap legközvetlenebb kifejezést.

A szerző véleménye szerint „a jogtudat a tükrözés formája szempontjából semmiben sem különbözik a politikaitól" (113. o.). Kétségtelen, hogy a jogi tudatra is jellemző a koncentrált akaratiság. Egyetérthetünk azzal, hogy „a jogtudatban a gazdasági struktúra, érdekként kifejeződve, e tudatformára jellemző koncentrált akarati tükrözést kap" (115. o.). Viszont így a két tudatforma közötti különbség elmosódik, vagy legalábbis t a r t a l m i különbségekre szorítkozik. Nem véletlen, hogy több szerző e két tudatformát egynek tekinti. Gak ugyan ketté választja őket, de könyvében e különválasztás nem eléggé megalapozott.

Véleményem szerint a jogtudat mélyebben gyökeredzik a társadalmi pszichikumban, mint a politikai tudat, s nagyobb szerepe van benne az érzelmi motívumoknak. Ez abból is fakad, hogy tartalmilag többet foglal magában, mint a politikai tudat, közvetlenül vonatkozik a tulajdonviszonyokra s más közvetlen személyközi viszonyokra. Ebben az irányban kell keresnünk a jogtudat specifikumát.

Az erkölcsi tudatforma vizsgálatát Gak a tradicionális erkölcsmeghatározás — az erkölcs az emberek közötti viszonyokat szabályozó normák rendszere — kritikájával kezdi. Ez a meghatározás funkcionális jellegű, s nem ad választ arra, mit és hogyan tükröz az erkölcs. Az erkölcsben az emberi cselekvések értékelődnek a személyiség, a réteg, az osztály, a nemzet stb. érdeke szempontjából, s ennek megfelelően az erkölcsi tudatra a nagyfokú emocionalitás jellemző.

A szerző véleménye szerint a normák bonyolult rendszere már egy korábban meglevő, a legegyszerűbb viszonyokban már megjelenő, általános erkölcsi eszme s ennek megfelelő erkölcsi érzés alapján alakult ki. „A jó eszméje és a kötelesség érzete az erkölcs alapvető kategóriái" (126. o.) — írja, s ezzel azt is kívánja mondani, hogy e kategóriák egyidejűek az erkölcs keletkezésével. E nézet meglehetősen vitatható, s, sajnos, a könyvben nem kap megfelelő argumentációt.

Az erkölcs keletkezésével kapcsolatban két szélsőséges nézetet bírál a szerző. Bogdanov szerint az erkölcs az osztálytársadalmak terméke, a jogi és az erkölcsi normák egyszerre keletkeztek. (Hasonló nézettel találkozhattunk Heller Ágnes általános etikai előadásaiban.) E nézetben elmosódik az erkölcsi és a jogi normák közötti lényeges különbség. Az utóbbiakat a hatalom szankcionálja, s betartásukat erőszakszervezete segítségével biztosítja, míg az erkölcsi normák az egész közösség közös akaratának, véleményének kifejezései is lehetnek. Az etnográfia adatai is

azt bizonyítják, hogy az osztály nélküli társadalmakban létezett már erkölcs.

Kautsky másik végletbe esik, mivel úgy véli, hogy az erkölcsi normák már az állatvilágban kezdenek kialakulni. „Nincs semmiféle alapunk azt gondolni, hogy lelkiismerete csak az embernek van" — írja. Darwin szerint az állatoknál valami olyasmit figyelhetünk meg, „amit az embernél erkölcsi tulajdonságoknak nevezhetnénk", például „a kutyák rendelkeznek valami lelkiismerethez hasonlóval."

Az effajta nézetekben kétségtelenül van annyi racionális, hogy az emberi erkölcsi érzés alapjául valószínűleg az állat szociális ösztöne szolgált. De az erkölcs lényege éppen szociális jellegében rejlik. Az erkölcs feltételezi a személyiség létét, amely már a szociális viszonyok összessége, feltételezi a közös érdek létrejöttét, amely már nem egyszerűen az individuum közvetlen szükségleteinek terméke. A közös érdek alapja a kötelességérzetnek, forrása a családi kötelességnek, az osztálykötelezettségnek, a haza iránti kötelességnek. Az individuum csak társadalomban válik erkölcsi személyiséggé.

Az esztétikai tudatra az erkölcsihez hasonlóan jellemző az emocionális oldal kidomborodása. Helyesen utal a szerző az erkölcsi és az esztétikai tudat emocionális síkon való összefüggésére. Véleménye szerint az esztétikai tudat ideológiai oldalát a művészet képezi, amely, mint már említettük, Gak szerint az egyetlen nem konceptuális jellegű ideológiai forma. Nem világos itt, milyen helyet foglal el az esztétika tudománya és általában az esztétikai nézetek, teóriák sokasága az esztétikai tudatban. Vajon nem ezt nevezhetjük-e inkább az esztétikai tudat ideológiai oldalának? Vajon csupán ideológus-e a művész és csupán ideológia-e a művészet? E kérdések fonalán továbbmenve, nem nehéz kimutatni Gak idevonatkozó álláspontjának helytelenségét. Az esztétikai tudattal kapcsolatos fejezetben érdekes gondolatokkal találkozhatunk a művészet és az esztétikai érzés megismerő szerepére vonatkozóan.

A vallási tudat specifikumát illuzórikussága adja, az, hogy a vallás lényegében torz tükrözés. A szerző szerint csak az idealizmussal kapcsolatban beszélhetünk ismeretelméleti gyökerekről, a vallásnak ezek legfeljebb gnoszeológiai előfeltételeit képezik. A „vallás ismeretelméleti előfeltételei" terminus, mint a kérdés lényegét pontosabban megfogalmazó kifejezés, a könyv megjelenése óta már szélesen elterjedt a szovjet ateisztikus irodalomban.

Befejezésül a szerző egy fontos gondolatát szeretnénk hangsúlyozni. A társadalmi tudat gnoszeológiai megközelítése igen termékeny lehet, de ez fordítva is áll, mert „lehetetlen elég teljesen és mélyen tanulmányozni az ismeretelméletet, elszigetelve a társadalmi tudatról szóló tanítástól" (30. o.).

Földvári Tamás

P. V. Kopnyin: A dialektika mint logika*

A filozófia és a logika szakemberei számára feltétlenül hasznos P. V. Kopnyin *A dialektika mint logika* c. munkája, de mindazok figyelmébe ajánlhatjuk, akiket érdekelnek a benne található gondolatok.

Kevés kérdés van a jelenlegi marxista filozófiában, mely oly nagy érdeklődésre és vitára ad alkalmat, mint a dialektikus és a formális logika egymáshoz való viszonyának problémája. A nézeteknek és a véleményeknek ebben a harcában jelentős helyet foglal el P. V. Kopnyin felfogása.

A dialektika mint logika alapeszméjét röviden a következőkben körvonalazhatjuk:

Sok nyugati tudós szerint a modern tudományok filozófiával kapcsolatos igényeit a formális logika apparátusának tökéletesítése útján lehet kielégíteni. A formális logika apparátusának tökéletesítése igen fontos, mégis, egymagában nem vezet eredményre, mivel — természetéből következően — nem szolgáltathatja a modern tudományos gondolkodás metodológiáját. Ezt csak a dialektikus logika adhatja. (3—4. o.)

A dialektikus logika eszméjének előtérbe kerülése és e logika kidolgozása — a filozófia hosszas fejlődésének törvényszerű eredménye. E probléma nem mellékhajtásként merült tehát fel. (9. o.)

Nem igaz, hogy a filozófia a legősibb tudomány, és hogy a többi tudományok a filozófiától való leválás következtében jöttek létre. Ami akkor volt, az nem a mai értelemben vett filozófia, hanem az a tagolatlan tudomány, amely még nem szakadt el a vallástól, és amely magába foglalta a világ jelenségeiről való emberi tudás egész tartalmát. (8. o.) Arisztotelészig az ontológia, a gnoszeológia és a logika sem vált külön. Arisztotelész csak megjelölte

*П. В. КОПНИН: ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА. (Изд, Киевского Унив. 1961).

a filozófiának ezt a felosztását, a hellén korszakban pedig elkezdődött a résztudományok leválása a görög filozófiáról, és ugyanakkor a filozófia is — ontológia, gnoszeológia és logika formájában — részekre kezdett tagozódni. A sztoikusok határozták meg pl. a formális logika tárgyát, amely Arisztotelésznél még összefonódott az antológia tárgyával. A fordulópont a XVIII. sz.-ban és a XIX. sz. első felében következett be, amikor korunk alapvető tudományágai különváltak a filozófiától, és amikor a filozófián belül az egyes részek különválása egészen az egymástól való elszakadásig fokozódott. Ez különösen Kant nézeteire jellemző. A filozófia részeinek ilyen különválasztása pozitív irányban határozta meg a filozófia további fejlődését. Kant kimutatta, hogy a filozófia nem az ontológia, hanem a gnoszeológia irányában fog fejlődni. Ezt Kant érdemének kell tekintenünk, kiemelve azonban, hogy a filozófiában semmiféle forradalmat nem hajtott végre, hiszen ismeretelmélete valójában nem volt tudományos. A tudományok fejlődése bizonyította, hogy nincs szükség a természet rendszerét spekulatíve építgető ontológiára; ismeretelmélet kell, amely a tudományos megismerés metodológiáját adja. Kant után a filozófia az ontológia, a gnoszeológia és a logika összekapcsolásának irányában fejlődött. *Hegelt* kell itt kiemelnünk, aki idealista alapokon próbálta megszüntetni az objektív világ és a gondolkodás formái közötti szakadékot — amennyiben szerinte a fogalom az igazi realitás, filozófiája logikává alakult át. Hegel tehát idealista alapokon oly módon egyesítette az ontológiát, a gnoszeológiát és a logikát, hogy az előbbi kettőt a harmadikban oldotta fel. (19—23. o.) Ugyancsak Hegel volt az, aki világosan és határozottan kifejtette a *dialektikus logika* eszméjét, igaz, hogy idealista alapon. (77. o.) A dialektikus logika gondolata egyébként már Arisztotelésznél megtalálható (pl. az egyes és az általános viszonya a gondolkodás formáiban), a továbbiakban pedig Descartes-nál („Értekezés a módszerről"), Baconnél (az indukció mint megismerési módszer), Leibniznél (az elégséges alap törvényét feltételező tényigazság), Kantnál (transzcendentális logika). (68—75. o.)

Az ontológia, a gnoszeológia és a logika egységének kérdéseiben, valamint a dialektikus logika problémáinak értelmezésében a marxista filozófia közvetlenül a hegeli filozófiához nyúl vissza.

E problémák kidolgozása következetes formában *csak a marxista filozófia alapján* lehetséges. A marxista filozófiában nincs önállóan és elkülönülten létező ontológia, gnoszeológia és logika. A lenini felfogásnak megfelelően „a materialista dialektika mint a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb fejlődéstörvényeinek tudománya egyidejűleg azonos az ismeretelmélettel és a logikával". (25. o.) (Tehát az ontológia, a gnoszeológia és a logika *azonosságáról*, nem pedig *egységéről* van szó!) Ennek megértéséhez a marxista filozófia tükröződéselmélete ad kulcsot, amely abból indul ki, hogy „... a megismerés a külső világ jelenségeinek és azok törvényeinek tükröződése az emberek tudatában. És ha ez így van, akkor az úgynevezett szubjektív dialektika (gondolkodásunk fejlődése) csak az objektív dialektika (az objektív világ fejlődésének) tükröződése; a gondolkodás törvényei a természettörvények tükröződését képezik." (22. o.) A léttörvények és a gondolkodástörvények egybeesése, azonossága *tartalom* szerinti egybeesést, azonosságot jelent. (23. o.) A megismerés módszere a valóságból ered. „... A materialista dialektika a létet és annak törvényeit azért tanulmányozza, hogy a megismert objektív törvényszerűségeket a további megismerésnek és a valóság átalakításának módszerévé változtassa." (26. o.) „*A materialista dialektika* egyben ismeretelmélet, de nem szűk értelemben, mint a régi gnoszeológia, amely csak a megismerési folyamat fejlődésének törvényszerűségeit tanulmányozta, függetlenül attól, ami tudatunkban tükröződik, mellőzve tudásunk tartalmának feltárását; a materialista dialektika a szó legtágabb értelmében vett ismeretelmélet; *mint a világ megismerése és az ember gyakorlati tevékenysége egész történetének összegezése.*" (40. o.) „*A dialektika mint tudomány egyaránt tanulmányozza az objektív és a szubjektív dialektikát; amikor a dialektika törvényeit szubjektív oldalukról (mint a gondolkodás törvényeit) veszi, akkor mint dialektikus logika lép fel.* Ezért a dialektika valamennyi törvénye egyidejűleg a dialektikus logika törvénye is. A dialektika törvényeit a gondolkodás és a gondolkodás formáinak tanulmányozására alkalmazva a dialektikus logika megmutatja, hogy a gondolkodás milyen úton és milyen formákban ragadja meg az objektív igazságot. Az igazságról és az igazság elérésének útjairól szóló tanítás — a dialektikus logika legfőbb kérdése." (86—87. o.)

A szerző felfogása szerint tehát a dialektikus logika nem abban az értelemben logika, mint a formális. Megalapozatlannak tartja és elveti a dialektikus logika olyan koncepcióit, amelyek szerint annak tárgya speciális dialektikus gondolkodásformák (pl. „dialektikus fogalmak", „dia-

lektikus szillogizmusok" szemben a „nem dialektikusokkal") lennének. Leszögezi, hogy a dialektikus logika problémái megoldásának ilyen útja hamis és terméketlen. (94., 95., 326. és 327. o.)

A dialektikus és a formális logika viszonyát illetően Kopnyin különbséget tesz a klasszikus és a modern formális logika között. A dialektikus logika mindkettőhöz másként viszonyul. (94. o.)

A klasszikus (tradicionális) formális logika tartalmát Arisztotelész logikai tanításai, valamint az ókori és a középkori filozófusok, majd a Bacon, Leibniz és mások által tett kiegészítések alkották. E logika jellemző vonásai: 1. A filozófia része volt, mint sajátságos ismeretelmélet és módszer. Alaptörvényei a gondolkodás metafizikus módszerének alapját alkották. 2. E logika nem volt tisztán formális. Törvényeit és formáit egyben a lét elveinek is tartották, materialista vagy idealista módon értelmezve a létet. 3. Központi eleme nem az ítélet, hanem a fogalom (terminus) volt. 4. A szimbólumok alkalmazása a klasszikus logikában tisztán kisegítő jellegű volt, nem úgy szerepelt tehát, mint a logikai problémák megoldási módszere. (64—65. o.) A marxizmus—leninizmus klasszikusai ezt a logikát bírálták, rámutattak arra, hogy *mint a megismerés módszere ez a logika korlátok között mozog*, és a dialektikához úgy viszonyul, mint az alsóbb matematika a felsőhöz. (85—86. o.)

A modern formális logika fejlődésében nagy jelentőségű volt a matematikai logika létrejötte. A modern formális logika — mint annak idején más tudományok is — levált a filozófiától, specifikus tudomány lett. Specifikus tárgya következtében semmiben sem különbözik a többi résztudománytól, pl. a pszichológiától, a matematikától, a nyelvtudománytól stb. Ez a logika a gondolkodás egy meghatározott oldalát tanulmányozza, ezért nem is lehet a valóság megismerésének általános módszere. A marxista filozófia úgy viszonyul hozzá, mint a többi tudományághoz. (65—66. o.) A formális logika ugyanakkor közelebb is áll a marxista filozófiához, mivel törvényei általános jellegűek. (Gondolkodásunk tartalmától függetlenül mindig be kell tartanunk e törvényeket.) (67. o.)

A formális logika is és a dialektikus logika is foglalkozik a gondolkodással. Ez azonban különböző aspektusokban történik.

A formális logika a gondolkodás igazságának egy mozzanatát tanulmányozza: az ítéletek egymásból való következésének formáit. Ezt tanulmányozva, a formális logika: 1. Elvonatkoztat az ítéletek konkrét tartalmától, csak formális tartalmukat veszi figyelembe. (A formális tartalom: általános objektív viszonyok tükröződése, amelyek közvetlenül nem kapcsolatosak az ítéletekben tükröződő dolgok konkrét sajátosságaival.) 2. Már kialakult, kész ítéleteket vesz, figyelmen kívül hagyja genezisüket és mozgásukat az igazság felé. 3. Az igaz és a hamis abszolút szembeállításából indul ki, számára minden ítélet vagy igaz, vagy hamis. — A formális logika az igazság elérésének formális kritériumát állapítja meg. Ez a kritérium szükséges, de nem elégséges. A szerző elveti azt az álláspontot, hogy a formális logika a gondolkodás elemi, egyszerű formáit tanulmányozza. Tanlmányozza ez a logika a bonyolultakat is, de speciális oldalról. (57—61. o.)

A dialektikus logika tárgyát már vázoltuk. Itt csak arra utalunk, hogy a szerző szerint ez a logika is foglalkozik a gondolkodás formáival, ezek *gnoszeológiai szerepét* elemzi.

Kopnyin helytelennek tartja a formális és a dialektikus logika viszonyának olyan értelmezését, hogy az előbbi a gondolkodás alacsonyabbrendű formáit, az utóbbi pedig a magasabbrendűeket tanulmányozza. Rámutat arra, hogy ez a hibás felfogás Hegelhez nyúlik vissza, aki a metafizikát bírálva, korának a metafizikával összefonódott formális logikájához bizonyos fokig nihilista módon viszonyult, és nem vette észre a formális logika fejlődési tendenciáját, azt, hogy le akar válni a filozófiától és egyben meg akar szabadulni a metafizikától. (78. és 94. o.)

Ennyiben körvonalazható Kopnyin munkájának az alapeszméje. A szerző e problémákat *összefüggően* a könyv első két fejezetében vizsgálja.

A *harmadik fejezetben* a szerző a dialektikával mint logikai szisztémával foglalkozik.

A dialektika tudományának kidolgozásához elengedhetetlen a dialektika struktúrájának tanulmányozása. Az utóbbi időben a marxista filozófusok nagy figyelmet szentelnek e kérdésnek. Ezt illetően a szerző V. P. Tugarinov és V. P. Rozsin munkáit emeli ki. Tugarinov és Rozsin koncepciói azonban több vonatkozásban nem kielégítőek.

A feladat: a materialista dialektika elemeinek szisztematizálása. „*A materialista dialektika eleme — olyan fogalom, amely egyaránt felöleli a dialektika törvényeit és alapvonásait, elveit és kategóriáit stb.*" (104. o.) A dialektika elemeit a szerző a következőképpen csoportosítja:

1. *A dialektika alapvonásai.* „Az alapvonások a dialektikának olyan elemei,

amelyek a materialista dialektikának a metafizikától és az idealizmustól való különbözőségét általánosan jellemzik." (106. o.) Ide tartoznak a jelenségek egyetemes összefüggéséről és szakadatlan fejlődéséről szóló tételek, továbbá olyan tételek, mint a világ anyagisága és objektivitása, valamint a világ megismerhetősége.

2. *Az alapfogalmak definíciói.* „Az alapfogalmak definíciói egyaránt szolgálják a materialista dialektika alapvonásai tartalmának feltárását és a dialektikus materializmus további konkrétabb kifejtéséhez való áttérést." (108. o.) Ide tartoznak a következő alapfogalmak: anyag, összefüggés, viszony, mozgás, tér és idő, tudat. — A materialista dialektika alapvonásai utalnak arra, hogy mely fogalmakat kell kiinduló fogalmaknak venni.

3. *A dialektika elvei.* Tudományos elven a szerző valamely elmélet kiinduló tételét érti. Tekintettel a dialektikus materializmust képező négy általános elméletre, a szerző a következő elveket emeli ki: a világ anyagi egységének elve, a tükröződés elve, a fejlődés elve, továbbá az absztrakt és a konkrét egységének elve a teoretikai gondolkodásban. A tükröződés elve pl. a tükröződés-elmélet alapja. Az elvek tulajdonképpen az adott elméletbe tartozó fogalmak egyesítő centrumaként jelentkeznek. (108—109. o.)

4. *A dialektika törvényei.* Meg kell különböztetnünk a dialektika alapvető és nem alapvető törvényeit. Az alapvető törvények a fejlődés dialektikus koncepciójának lényegét határozzák meg. Ezek: az ellentétek egységének és harcának törvénye, a mennyiségi változások minőségi változásokba való átmenetének törvénye és a tagadás tagadásának törvénye. A nem alapvető törvényeknek konkrétizáló, kiegészítő szerepük van. (110—111. o.)

5. *Metodológiai tételek.* A metodológiai tételek az ember szubjektív tevékenységével kapcsolatosak; azt mutatják meg, hogy az embernek hogyan kell az objektív világ jelenségeihez viszonyulnia, amikor analizálja őket. E tételek objektív alapját a dialektika alapvonásai, elvei és törvényei alkotják. (112—114. o.)

A szerző ezután a dialektikus materializmus kategóriáinak helyét és szerepét vizsgálja. Szemben más véleményekkel, Kopnyin szerint „a materialista dialektika kategóriáinak nincs a dialektika alapvonásaitól, elveitől és törvényeitől független, sajátságos tartalmuk." (128. o.) Ellenkezőleg: e kategóriák funkciója éppen az, hogy a dialektika fentebb említett elemeinek logikai formáját alkotják. A dialektika kategóriáinak szisztematizálásánál a megismerés fejlődésének folyamatából kell kiindulnunk.

A könyv *negyedik fejezetének* címe: A gondolkodás mint a dialektikus logika tárgya. E fejezetben a szerző lényegében a gondolkodás természetével foglalkozik, a materiális, és az ideális viszonyával, az objektív és a szubjektív kategóriáival, a gondolkodás igazságával stb. Érdemes kiemelni e fejezetből azt a részt, amely a gondolkodással kapcsolatos ellentmondásokkal és forrásaikkal foglalkozik.

„Milyen legyen a gondolkodás, ellentmondásos vagy ellentmondásmentes? Erre az absztrakt módon feltett kérdésre egyesek azt válaszolják, hogy a gondolkodásnak minden esetben és viszonylatban ellentmondásosnak kell lennie, mások azt állítják, hogy a gondolkodás ne legyen ellentmondásos. Azzal az absztrakt tétellel, hogy a tudomány mindig igyekszik megszabadulni az ellentmondásoktól, néha egy másik, ugyanannyira absztrakt tételt állítanak szembe: a tudományban minden ellentmondás jó, aki pedig a gondolkodás ellentmondásaitól meg akar szabadulni — az metafizikus-logikus. Jellemző, hogy azok, akik szerint a gondolkodásnak ellentmondásosnak kell lennie, olyan ellentmondásokra hivatkoznak, amelyek szükségesek abban a folyamatban, amelynek során a gondolat megragadja a tárgyat; azok pedig, akik a gondolkodás ellentmondásmentességének követelményét bizonyítják, a tudományos gondolkodásban tényleg megengedhetetlen ellentmondásokkal operálnak." (203. o.)

Kopnyin a gondolkodással kapcsolatos elentmondások két típusát különbözteti meg. Az egyikhez azok tartoznak, amelyeket a formális logikában a principium contradictionis megengedhetetlennek tart. Ezek logikai ellentmondások, és — eredetüket, forrásukat tekintve — szubjektívek. Ebben az esetben nem érintjük az ítéletek konkrét tartalmát. Az ellentmondások másik típusa a gondolkodás lényegével kapcsolatos: a gondolkodás a valóságot tükrözi, a valóságban levő objektív ellentmondások ezért a gondolkodás tartalmában és formáiban is megnyilvánulnak. (203—213. o.)

Az *ötödik és a hatodik fejezet* a szerzőnek a dialektikus logika feladatával kapcsolatos koncepciójához híven a logikai formák gnoszeológiai szerepét vizsgálja, és a marxista logikai irodalomban általában ismert problémákat tartalmaz. E fejezetekkel kapcsolatban P. V. Kopnyin érdemének kell tekintenünk, hogy eléggé átfogó módon világítja meg a logikai formák (a formális logika által tanulmányozott formák) dialektikus természetét.

P. V. Kopnyin könyvének sok tételével vitatkozhatunk. Így pl.: Kétséges, hogy a gondolkodás minden törvénye az objektív világ (a természet) törvényeinek visszatükröződése a *képmás* értelmében. (26. o.) A gondolkodás tartalmát a dolgok képmásai alkotják. E képmásokat viszont nem azonosíthatjuk azokkal a gondolkodási folyamatokal, amelyek révén létrejönnek, kialakulnak. Továbbá: Kétséges, hogy a formális logika törvényei a dolgok állandóságán és azonosságán alapulnak-e. (93. o.) Ez egyébként ellentmond a szerző felfogásának, aki a következő oldalon Plehanovot bírálja a következő tétel miatt: ahogyan a nyugalom, a mozgás részesete, ugyanúgy a formális logika szerinti gondolkodás is részesete a dialektikus gondolkodásnak. — Nem eléggé meggyőző a dialektika elemeinek szisztematizálása sem.

Eltekintve bizonyos hiányosságoktól, pontatlanságoktól, e munkát pozitívnek kell tekintenünk. *Alapeszméje jelentős előrelépés* a lenini filozófiai örökség, a dialektikus logika kidolgozásában és továbbfejlesztésében. Szükséges, hogy a filozófia és a logika szakemberei megismerkedjenek e könyvvel. Ezen túlmenően haszonnal tanulmányozhatják mindazok, akik érdeklődnek a marxista filozófia iránt. Éppen ezért érdemes lenne magyar nyelven kiadni.

Katona Péter

Gyermek- és ifjúságvédelem

A Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó „Reflektorfényben" sorozatának egyik sikerült tagja a „Gyermek- és ifjúságvédelem" c. kollektív munka. A sorozatban eddig megjelent kötetek olyan problémákat tárgyaltak, amelyeknek megvilágítása több tudományág komplex együttműködését kívánta meg. Így például, a születésszabályozás kérdését az orvos, a demográfus és a jogász elemezte. A gyermek- és ifjúságvédelem kérdését pedig a pedagógus, a jogász és a gyermekvédelem hivatásos munkása mutatja be. A munka, jellegét tekintve, ismeretterjesztő mű; az színezi, hogy az ismertető leírás mellett társadalmi jelenségek elemző felderítését is tartalmazza.

A kötet a gyermek- és ifjúságvédelem kérdéseit négy fejezetben tárgyalja. Az első fejezetben megvizsgálja a gyermek helyzetét a családban. Elemzi a család szerepét a gyermek nevelésében, a dolgozó szülők nehézségeit és problémáit a gyermeknevelésben és a gyermekek felügyeletében, a családi élet zavarainak hatását a gyermek fejlődésére, a nevelés hangvételében és stílusában elkövetett hibákat, továbbá az államnak és társadalomnak azokat az intézményeit és intézkedéseit, amelyek segítséget nyújtanak a családi élet anyagi és erkölcsi megszilárdításában és a családban kallódó gyermekek megmentésében vagy a családból kihullott gyermekek felkarolásában.

A második fejezet megvizsgálja a gyermekek helyzetét az iskolában. Különös figyelmet szentel az iskolai és a családi nevelés tartalmi kettősségének, valamint a kettős nevelés következményeinek. Ebben a fejezetben tiszta képet kapunk arról, hogy milyen társadalmi szükségletek hozták létre azt a pedagógiai mozgalmat, melynek célja: legyen az iskola gyermekeink második otthona. Tárgyalásra kerül a gyermekek túlterhelésének kérdése is, továbbá az otthon és az iskola együttműködésének számos problémája.

A munka harmadik fejezete a pályaválasztásról és a dolgozó fiatalság helyzetéről tájékoztat. Itt képet kapunk a pályaválasztásra való felkészítésről, a munkábaállításról, a munkavégzés nevelő hatásáról, az ifjúsági munka törvényes védelmének formáiról, a szakképzésről és a szakmai továbbképzésről.

A negyedik fejezet a bűnöző fiatalokkal és a fiatalkori bűnözés kérdéseivel foglalkozik. Megismerkedünk a huligánság tartalmi jegyeivel és a huligán viselkedés jellemző vonásaival, képet kapunk a huligán bandák, az ún. galerik kialakulásáról és tevékenységéről. Ez a fejezet elemzi a fiatalkorú lányok prostitúciójának kérdéseit, valamint a nagyvárosokba került parasztfiatalok bizonytalan helyzetének és a bűnözésnek az összefüggéseit. A fejezetben feltárul a szülők és nevelők felelőssége a bűnöző fiatalkorúak sorsáért. Végül áttekintést kapunk a bírói felelősségrevonás formáiról és az ezt kiegészítő utógondozási tevékenységről.

A munka által felölelt gazdag problematika tartalmi ismertetésére bővebben nem térhetünk ki. A könyvből kiderül, hogy gyermek- és ifjúságvédelmünk tartalmában és működési rendjében nem hasonlítható össze a kapitalista államok gyermek- és ifjúságvédelmével. Az utóbbi a kapitalista társadalom belső ellentmondásaiból és szerkezetéből szükségszerűen folyó erkölcsi züllés, nyomor és bűnözés szociálpolitikai elveken nyugvó tüneti

* „Reflektorfényben" sorozat. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1962. 300 o.

kezelése csupán. A vezető kapitalista államokban a gyermekvédelem tartalmában még ma sem több az igazságügyi gyermekvédelemnél vagy a szegénygondozás keretébe tartozó szociálpolitikai segélyezésnél. Ezen mit sem változtat a gazdag intézményrendszer, amelyet egy-két kapitalista ország a magáénak mondhat. Hazánk gyermek- és ifjúságvédelmének rendszere ezzel szemben nem korlátozódik a gyermekvédelemnek erre a speciális ágára, a veszélyeztetett gyermekek rétegére, hanem végig kíséri államunk minden ifjú polgárának életét. Ez mindenekelőtt a családvédelem, az egészségügyi gondozás, az iskolai és a szakoktatás jól átgondolt és egymáshoz kapcsolódó intézmény- és intézkedésrendszerét jelenti. Hazánkban a veszélyeztetett (erkölcsi züllés veszélyének kitett vagy züllött) és bűnöző, valamint a támasz nélkül maradt fiatalok gondozása, nevelése csak egyik ága gyermek- és ifjúságvédelmi rendszerünknek. Ezek szerint külön apparátus csak a gyermekvédelem speciális ágában szükséges: ott, ahol a családi és az iskolai körülmények nem biztosítják megfelelően a gyermek egészséges fejlődését. Erre vezethető vissza, hogy a munka csak kevés helyet szentel a gyermekvédelemmel foglalkozó apparátus és intézmények működésének.

Mindezek alapján hazánkban a gyermekvédelemmel foglalkozó intézmények működésének szemléletében is változás következett be. Míg régebben a veszélyeztetett gyermekről való gondoskodás kimerült a szociálpolitikai segélyezés különböző formáiban, addig ma a gyámolítás és felkarolás anyagi juttatásai mellett elsősorban pedagógiai kérdéseket vet fel. Gyermek- és ifjúságvédelmi rendszerünk ma pedagógiai elveken nyugszik, ezek dominálnak az intézmények működésében, nem pedig szociálpolitikai elgondolások. A valóságos helyzet tükröződik a szóban forgó munkában is. A bevezetőben a szerzők kijelentik ugyan, hogy nem akarnak nevelési tanácsokat és pedagógiai útmutatásokat adni, lényegében azonban a munka első három fejezete pedagógiai útmutatásokat és tanácsokat tartalmaz: a családi élet rendezetlen konfliktusainak, a nevelés tartalmi hibáinak következményeire mutat rá. Véleményünk szerint ez a könyv erényeinek egyik összetevője, annak ellenére, hogy a pedagógiai tanácsadás szándékát a mű szerzői maguktól elhárítják.

A mű erénye azonban hibák forrásává is válik, mivel a munka jellegére vonatkozó elképzelések nem nyertek világos és egyértelmű meghatározást. A mű szerzői elhárítják ugyan maguktól a pedagógiai tanácsadás feladatát, és azt tűzik ki célul, hogy társadalmi problémákat mutassanak be. A munka azonban éppen azzal marad adós, amit ígér, és abban nyújt hasznos tudnivalókat, amit a szerzők maguktól el igyekeznek hárítani. Azok a társadalmi problémák, amelyek a gyermek- és ifjúságvédelmet közelről érintik, nem kerültek megfelelő szinten és megfelelő módon feldolgozásra.

Ilyen kérdés, például, a család szerkezetének átalakulása, és ezzel a családi nevelés hagyományos formáinak megváltozása. Azt nem állíthatjuk, hogy ezzel a problémával a szerzők nem foglalkoznak. A könyv első részében, például, azokat a nehézségeket, amelyek a nők termelésben való részvételéből adódnak, bőségesen ismertetik. Hasznos pedagógiai útmutatásokat is tartalmaz ez a fejezet. Részletesen megmutatják a szerzők, hogy államunk milyen intézkedésekkel siet a dolgozó szülők nevelési gondjainak megoldásában a családok segítségére. A legfontosabb kérdésben azonban elmarad a helyesen induló szociológiai aspektusú elemzés: nem mutatja meg, hogy társadalmi méretekben milyen összefüggés van a család szerkezeti átalakulása és a fiatalkori bűnözés vagy erkölcsi züllés között.

A gyermek- és ifjúságvédelem rendszerét ilyen közelről érintő másik probléma a népességátrétegződés is. A népességátrétegződés új életviszonyok és ezeknek megfelelő új magatartási minták kialakulásával a hagyományos nevelési eljárásokban és az életvitelben is gyökeres fordulatot követel meg. A hagyományos magatartási formák megváltozásánál azonban az előbb említett gyors és gyökeres változások nem eredményeznek átalakulást, és így különböző viselkedési nehézségek keletkeznek. Ellentmondás van az új életviszonyok és az ennek megfelelő magatartási minták és a régi viselkedési formák között. Vagy pedig olyan gyors változásnak lehetünk szemtanúi, ami a teljes gyökértelenségre utal. Az új magatartásminták és a viselkedési zavarok kapcsolata különösen az új szocialista létesítmények és városok építésénél volt tapasztalható. Az empirikus adatokra támaszkodó hazai publikációk felfigyeltek a fiatalkori bűnözés és a népességátrétegződés kapcsolatára, és elemezték is ezt a kérdést. A könyv szerzői érintik ugyan ezt a kérdést, azonban az „urbanizációs elmélet" vádjától való félelem miatt elzárkóznak a mélyebb elemzéstől. Ez annál inkább meglepő, mivel egy külön részben foglalkoznak a nagyvárosba szakadt fiatalok helyzetével, nehézségeivel. A nehézségeket áttekintő ismertetés elbírt volna egy mélyebb szociológiai elemzést. Ma már

senkit sem érhet igaztalan vád akkor, ha valóságos összefüggésekre hívja fel a figyelmet, és különösen akkor nem, ha ezeket az összefüggéseket empirikus adatok is igazolják.

A gyermek- és ifjúságvédelem rendszerét közelről érintő probléma a tanulási idő meghosszabbodása és az ifjúság munkába állásának kitolódott időpontja. Az ebből eredő statusbizonytalanság gyakran magatartási zavarok előidézője. Ugyancsak közelről érinti a gyermek- és ifjúságvédelem rendszerét a megnövekedett szabadidő és a szabadidő konstruktív kihasználásának problémája. Ma már nem annyira a munkára nevelés jelent nehézséget a bűnöző vagy veszélyeztetett ifjak nevelésével foglalkozó intézeteknek, mint az, hogy megtanítsák a lelkesen és jól dolgozó fiatalokat a szabadidő ésszerű és hasznos kihasználására. Tovább sorolhatnánk azokat a társadalmi problémákat, amelyek a legszorosabb kapcsolatban állanak a veszélyeztetett és bűnöző gyerekek életviszonyainak alakulásával és ezen keresztül a gyermek- és ifjúságvédelem rendszerével. Ezeknek összefogott és elmélyült elemzése, sajnos, elmaradt, és ez jelentős mértékben rontja a munka értékét. Ezeknek a problémáknak a megközelítése szociológiai elemzést követelt volna. Ez a szemlélet nem hiányzik ugyan a könyv szerzőinél, de nem képesek az általánosságok síkjáról a konkrét elemzésig eljutni.

Az a körülmény, hogy a munka szerzői nem tisztázták megfelelően az ismeretterjesztés és az egyes társadalmi problémák szociológiai elemzésének viszonyát és követelményeit, a munka tartalmát és stílusát egyenletlenné teszi. Az ismeretterjesztés problémaközlését a színes esetleírás olvasmányossá teszi, de míg az eset és példa az ismeretterjesztő műben bizonyít, addig a szociológiai elemzésnek csak kiindulópontja lehet csupán. Aki ismeretszerzés céljából olvassa el a könyvet, az megfontolt és okos pedagógiai tanácsokat talál, aki azonban a gyermek- és ifjúságvédelem társadalmi problémái, illetve szociológiai alapjai után érdeklődik, az várakozásában csalódik.

Az ifjúság magatartási stílusára vonatkozó fejtegetések során a szociológiai szemléletű magyarázat kielégítőnek mondható, és a mű szerzőinek sikerült ezt a problémát a maga megfelelő helyére tenniök. Ebben a vonatkozásban is megmutatkozik a szociológiai szemléletű problémakezelés előnye, mert megóvja a szerzőket mind az indokolatlan optimizmus, mind pedig a megalapozatlan borúlátás túlzásaitól, ami pedig az ifjúság problémáinak vitatásánál úgyszólván általános jelenségnek volt mondható mind az utóbbi időkig.

A bűnöző fiatalkorúakra vonatkozó elemzés a mű legsikerültebb részének mondható. Az elemzés azonban mind arányaiban, mind pedig szemléletében egyoldalú. Az az igyekezet ugyanis, hogy rámutasson a nevelés tartalmi hibáinak és a bűnözésnek az összefüggéseire, csak egyoldalúan a nevelők felelősségének kérdését állítja a középpontba. Ezzel sikerül ugyan a fiatalkori bűnözés kérdésében a társadalmi felelősség érzését felkeltenie, de azt a téves benyomást kelti, hogy a fiatalkorú bűnözők csak áldozatok, akiket semmi vagy csak nagyon kevés felelősség terhel kriminális magatartásukért. Ezért aztán a fiatalkorúak bírósága is csak pedagógiai fórumként kerül bemutatásra, és elsikkad a bírói felelősségrevonás repressziv jellegének körvonalazása. Ezzel a fiatalkorúakkal szemben folytatott büntetőpolitika egyoldalúan és elferdítve kerül bemutatásra.

A könyv egésze kiválóan alkalmas arra, hogy felkeltse az ifjúság nevelésének és magatartásának kérdései iránt az érdeklődést, és arra is, hogy elmélyítse a felelősségtudatot. A mű érdeme a helytelen és hibás nevelési eljárások és a társadalmi rendünktől idegen viselkedési formák közötti összefüggés bemutatása. Ugyanakkor a mű értékét erősen csökkenti a társadalmi problémák szociológiai megközelítésének hiánya. Bár a munka egésze áttekintő képet ad a gyermek- és ifjúságvédelem rendszeréről, ez a kép elmélyültebb és árnyaltabb lett volna, ha a szerzők támaszkodnak az e tárgyban vagy ezzel összefüggésben megjelent hazai monográfiákra, tanulmányokra. A mű szerzői nem az úttörés érdemét, hanem az átfogó bemutatás érdemét mondhatják magukénak. Ezért az ismeretterjesztő jellegnek nem mondott volna ellent, hanem a problémakezelést csak elmélyítette volna a tudományos irodalomra támaszkodó dokumentálás.

Szabó András

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII, 1962. 4. SZÁM

P. P. Gajdenko: Heidegger történelemfilozófiája és a burzsoá romanticizmus

A századforduló romantikus történelem-filozófiai irányzataira jellemző a mai társadalom és az antik vagy a középkori társadalmi formák idealizált képének a szembeállítása. Ez jelenik meg Tönniesnél a társadalom (Gesellschaft) és a közösség (Gemeinschaft), Spenglernél pedig a „civilizáció" és a „kultúra" ellentétbe helyezésének formájában. Heidegger, Klages nyomán — aki megkísérelte egy irracionalista metafizika felépítését — és magáévá téve Husserl fenomenológiai módszerét, fellép a pszihologizmus ellen, és a történelem problémáit ontológiai síkon igyekszik megoldani. Számára a metafizika nemcsak filozófiai koncepció, hanem az emberiség létezési módja, az ember és a természet, az ember és a többi ember viszonyának formája is; ilyenformán a metafizika kritikája, mint a történelem sajátos interpretációja, mint történelemfilozófia jelenik meg. Metafizikainak nevez Heidegger a körülöttünk lévő világhoz való minden olyan viszonyt, amelyben a valóság mint „tárgy" lép fel; ez a szubjektum-objektum viszony csak bizonyos korokra jellemző. A megismerést mint ilyen viszonyt értelmezni, ebben van a metafizika valamennyi tévedésének a gyökere. Az új filozófiában Descartesnél jelenik meg először (cogito ergo sum) és Kantnál éri el a tetőpontját a szubjektum és az objektum elszakítása. Pedig, az ember egy az őt körülvevő világgal, az emberi lényeg nem a „cogito"-ban, hanem a „sum"-ban, nem az értelemben, hanem az egzisztenciában van. Heidegger azonban nem valami objektívet, az emberen kívül létezőt ért léten. Az objektívet a metafizika hibásan fogja fel mint létet. Felfogásában tehát fennmarad, csak racionalista jellegűből irracionalista jellegűvé változik a kanti apriorizmus: Kant az emberi gondolkodás, Heidegger az emberi létezés a priori formáit teszi kiindulóponttá. A metafizika elleni harc tehát, amelyet a szubjektivizmus elleni harcnak kiált ki a valóságban a racionalizmus elleni harcnak bizonyul. A tárgyiság problémája, amelyet felvet, az elidegenedés társadalmi síkról gnoszeológiai síkra átvitt problémája, amelynek megoldását csak a fenomenológiai módszer segítségével tartja lehetségesnek.

Heidegger a német klasszikus filozófia nagy érdemét, annak megállapítását, hogy az ember aktív lény, aki maga alkotja meg a maga világát, amely különbözik a természeti világtól, és hogy a „második természet" megalkotása közben maga is alakul mint ember — a metafizika klaszszikus kifejezésének tartja; elismeri azonban, hogy a német klasszikus filozófiának ez a megállapítása nem pusztán a tudat illúziója: ebben a korszakban az ember valóban alkotójává válik a tárgyaknak, de semmiképpen nem magának a létnek.

Heidegger felfogása nyíltan a marxizmus ellen irányul. A materializmus lényege, szerinte, nem abban az állításban van, hogy minden anyag, hanem abban a metafizikus állításban, hogy minden mint a munka tárgya jelenik meg. A marxizmus rendkívül megalapozott elmélet, mondja, helyesen tükrözi korunk lényegét, de maga ez a kor, mint a metafizika uralmának az időszaka, átmeneti. Marx ezt nem értette meg, és ezért az itt megállapított jellemző vonásokat kiterjesztette az egész történelemre.

Felmerül a kérdés, írja Gajdenkó, valóban csak a mi korunkban vált-e az ember aktív, a világot átalakító lénnyé, hogy elképzelhető-e az ember valamilyen más viszonya a világhoz? A válasz, természetesen az, hogy nem. A kapitalizmusban csak azok a *feltételek* alakultak ki, amelyek mellett lehetségessé vált ennek a ténynek a felismerése. Heidegger a társadalmi élet jelenségeit ontológiai síkon vizsgálja, nem használva fel a szociológiai elemzést; így az elidegenedést, amely speciális gazdasági körülmények következtében jött létre,

végső soron mint meghatározott szellemi állapotot fogja fel, amelynek gyökereit a világhoz való elméleti viszonyokban kell keresni. Következésképpen: ha meg akarják változtatni az emberi viszonyokat, ezek elidegenedett jellegét, ahhoz a forráshoz kell fordulni, amelynek létüket köszönhetik: a filozófiához.

Felfogása szerint, amennyiben a lét nem valami „tárgyi", hanem egybeesik az egzisztencia a priori formáival, annyiban a lét megismerése belső szemlélődés, intuíció, amely elvileg ellentétes a megismeréssel, mint ok-következmény viszony megállapításával. Miben áll a modern tudomány és a görög „ismeret" különbsége? A régi görögök — állítja Heidegger — azért nem ismerték a szó mai értelmében vett tudományt és technikát, mert nem metafizikusan vizsgálták a világot. Az ember csak olyan világhoz való viszonyában léphet fel aktív lényként, amely okok és következmények kapcsolata, mert csak az ilyen valóságot áll módjában megváltoztatni, e megváltoztatás speciális eszközeinek, a tudománynak és a technikának a segítségével. A modern tudomány, szerinte, kutatás, amely a lét valamilyen szférájára vonatkozik, és amely már korábban feltárt szférákat követel, hogy alkalmazható legyen. Épp ezeknek a különös — és elkülönített — szféráknak a feltárása a kutatás. A tudományos tevékenység szaktudományok formájában megy végbe: „A specializáció nem következménye, hanem alapja minden kutatás fejlődésének." Ugyanakkor a lényegét tekintve technológiai jellegű tudományban csíraformában benne foglaltatnak korunk összes sajátosságai.

A tudományhoz hasonló fontosságú jelenség a művészet is. Az a tény, hogy az ember vált a művészet középpontjává, mint megállapítja, a szubjektivizmus megjelenése: a metafizika előtti korszakban ugyanis a művészet magának a létnek az igazságait fejezte ki. A metafizika, amelyre a létről való „megfeledkezés" jellemző, elszakította a művészetet az egyetlen forrástól, amely élővé teszi, a léttől. Első pillantásra pedig úgy tűnik, hogy a művészet érdeklődése az ember iránt nem mond ellent Heidegger ismertetett felfogásának, amely szintén nem az emberen kívül keresi a létet. A magyarázat Heidegger anti-pszichologizmusa: az emberhez való pszichológiai közeledés ugyanis, szerinte, kizárja az egzisztenciális és az ontológiai közeledés lehetőségét. Élesen fellép a humanizmus ellen is. A humanizmus ideálja az ismeretek segítségével a sorsot is legyőző ember — az övé: a sorsnak alávetett ember.

Hogyan közelíthető hát meg a lét heideggeri fogalma, ha ő maga csak negatív meghatározásokat ad: a lét nem a tárgyak, nem a világ, nem az ember, a lét semmi létező? A metafizika előtti kor vizsgálatával. Hiszen ha a metafizika történetileg keletkezett, az előző korban az ember még nem veszítette el kapcsolatát a léttel. E vizsgálat következtetése: Heidegger felfogása egyik variánsa a régi nagy kultúrák idealizálásának, amelyeknek, szerinte, legfőbb pozitívumuk, hogy bennük az ember a földből indul ki és a földbe is tér vissza, állatokkal és növényekkel együtt, minden technikától távol (tehát egy romantikus ideálnak megfelelően) él.

A burzsoá romanticizmus a haladás elleni reakció kifejeződése; Heidegger maga is a fasizmus filozófiai kiszolgálója lett.

(t. t.)

VOPROSZI FILOSZOFII, 1962. 7. SZÁM

G. M. Straksz: A társadalmi fejlődés ellentmondásainak sajátosságairól

Napjainkban, a társadalmi fejlődés meggyorsulásával, növekszik a társadalmi törvényszerűségek tudatos felhasználásának a jelentősége. Ez pedig egyre sürgetőbben megkívánja a társadalmi fejlődés ellentmondásainak feltárását. A tanulmány a társadalmi fejlődés ellentmondásainak néhány formáját vizsgálja meg, anélkül azonban, hogy általános jellegük megfogalmazásáig eljutna.

Elsőnek a külső és a belső ellentmondások társadalmi vonatkozását tárgyalja. Legfontosabb megnyilvánulásukat — s egyben egybefonódásukat — a társadalmi fejlődés során, az alacsonyabb és a magasabb társadalmi formációk vonatkozásában tapasztalhatjuk. Ha az ellentmondás szemben álló oldalai — mondjuk a feudalizmus és a kapitalizmus — különböző országokban testesülnek meg, akkor külső ellentmondással állunk szemben, ha egy országon belül, akkor belső ellentmondással. A fenti példából is látható — mondja a szerző, hogy a különböző — magasabb és alacsonyabb — társadalmi-gazdasági alakulatok törvényszerűségei másképp viszonyulnak egymáshoz, mint a magasabb és az alacsonyabbrendű természeti törvényszerűségek. A magasabb természeti tör-

vényszerűségek ugyanis egyidejűleg feltételezik és megtartják az alacsonyabbakat, míg a társadalomban a fejlettebbek teljesen felváltják és kizárják az alacsonyabbakat. Ezért a társadalmi fejlődés során a külső ellentmondás a legklasszikusabb kifejezését éppen a szocializmus és a kapitalizmus világrendszerei harcának idején kapja meg, hiszen a szocialista forradalom az, amely leghatározottabban tagadja az őt megelőző formáció törvényeit. A külső ellentmondás két különálló lényeg viszonya, a belső ellentmondás ugyanazon lényeg két ellentétes oldalának viszonya, de a külső és a belső ellentmondások nem merev, változatlan kategóriák, átmennek egymásba — a kapitalizmus és a szocializmus világrendszereinek külső ellentmondása az emberiség fejlődésének belső ellentmondása is.

A társadalmi élet ellentmondásainak egyik legfontosabb jellemzője, hogy megkülönböztethetők köztük antagonisztikusak és nem antagonisztikusak. A szerző hivatkozik arra, hogy a filozófusok többsége elismeri: antagonizmusok csak a társadalomban fordulnak elő, a természetben antagonizmusokról nem beszélhetünk. Egyetért Meljuhin véleményével, aki hasonló álláspontot fejtett ki „A szervetlen természet fejlődésének dialektikájáról" (1960.) c. művében, de élesen bírálja az érvelését. Meljuhin ugyanis azt tartja az antagonisztikus ellentmondások legfontosabb ismertetőjegyének, hogy „megoldásuk feltételezi a szubjektív tényező hatását" (101. o.), vagyis nem az ellentmondás tartalmából, hanem megoldásának formájából indul ki. Antagonisztikus ellentmondások — mondja Straksz — már akkor léteztek, amikor a szubjektív tényező még igen fejletlen volt; szerinte az antagonizmus lényege az, hogy a két szemben álló oldal teljesen kizárja egymást, ellentétesek az összes alapvető vonatkozásban. Ez határozza meg a megoldás formáját: mindkét, vagy csupán egyik oldal teljes megsemmisülését társadalmi forradalom útján. Antagonisztikus ellentmondások az emberiség fejlődésének csak egy szakaszára jellemzőek, arra, amikor a termelőerők fejlettsége olyan alacsony, hogy a társadalom többségének nehéz testi munkát kell végezni ahhoz, hogy a társadalom kisebbsége a tudományokkal és a művészetekkel foglalkozhassék; ez a szakasz az emberiség előtörténete.

A szocializmusban fokozatosan megszűnnek az antagonizmusok, a szocializmus ellentmondásai csak egy adott vonatkozásban állnak szemben egymással, totálisan nem zárják ki egymást. A szerző azonban túlhangsúlyozza az egységet, nem veszi eléggé figyelembe azt, hogy a társadalom fejlődésének hajtóereje továbbra is az ellentmondás marad, nem pedig „meghatározott különbségek egysége".

A továbbiakban a társadalmi ellentmondások fejlődésének fokozataival foglalkozik, s itt részben korrigálja önmagát, bírálja azt az elképzelést, hogy a szocializmus idején az ellentmondások egységének és harcának törvénye a különbségek egységének és harcának törvényévé alakul át. Végül a szerző a szubjektív tényező szerepét fejtegeti, s megállapítja: „Az objektív dialektika megismerésének és felhasználásának foka az adott társadalom fejlettségének az egyik legfontosabb mutatója." Éppen a szubjektív tényező, s vele a társadalmi és a természeti objektivitás különbözősége az, amelyen keresztül a társadalmi ellentmondások általános jellege megközelíthető, de a szerző erre kísérletet sem tesz az egyébként igen értékes részmegállapítások után.

(á. a)

A. F. Septulin: A termelőerők és a termelési viszonyok közötti összhang törvényének néhány kérdése

A gyarmati rendszer felbomlásának során a gazdasági fejlődésükben elmaradt volt gyarmati országok közül egyesek a kapitalizmus átugrásával kezdik meg a szocializmus építését. Ezzel kapcsolatban egy sor elméleti probléma merül fel, elsősorban az, hogy a termelőerőknek a szocialista termelési viszonyokra való áttéréshez — a termelőerők és a termelési viszonyok kötelező összhangja törvényének értelmében — szükséges fejlettségi foka itt, látszólag, nem adott.

A szerző arra kíván választ adni, hogyan szolgálhatnak fejletlen, kézimunkára alapozott termelőerők szocialista termelési viszonyok alapjául, azaz, hogyan érvényesül a kötelező összhang törvénye gyengén fejlett országok szocializmusra való áttérése esetében. Vitába száll Pervusinnak azzal a felfogásával, hogy a proletariátus diktatúrájával adódnak olyan lehetőségek a termelési viszonyok területén, amelyek különben a termelőerők fejlettségéből nem következnének. Septulin ezt a magyarázatot elutasítja, mert azt jelentené, hogy a kötelező összhang törvénye nem érvényes a gyengén fejlett országokra, s a szubjektivizmus és a voluntarizmus elméleti alapjául szolgálhatna.

Más szerzők arra hivatkoznak, hogy az imperializmus hanyatlásának idején világviszonylatban megértek a szocialista forradalom feltételei, a kapitalista termelési

viszonyok a termelőerők fejlődésének gátjaivá váltak. A szerző ezt az érvelést elfogadja, de rámutat arra, hogy a mechanikus értelmezés komoly hibákhoz vezethet; a kapitalista termelési viszonyok ugyanis nem minden országban gátolják a termelőerők fejlődését, hiszen a gyengén fejlett országokban kapitalista keretek között is lehetőség nyílnék további fejlődésre. A fenti tétel tehát csak az emberiség egészét tekintve érvényes, a társadalmi fejlődés világviszonylatban haladta túl a kapitalista szintet. Ilyen körülmények között a gyarmati rendszer felbomlásának korában lehetőség nyílik arra, hogy egy gyengén fejlett ország szocialista útra lépjen, s ennek első állomásaként az összes demokratikus erők tömörítésével népi demokratikus államhatalmat hozzon létre; néhány ország már meg is kezdte a szocializmus építését. Ahogy ez csak az egész világra kiterjedő változás részeként értelmezhető, úgy egy ország termelőerőinek fejlettsége sem értékelhető elszigetelten. A szocialista tábor létezése alapvető feltétele a gyengén feljett országok szocializmusra való áttérésének, nemcsak politikailag, hanem gazdaságilag is. Az a segítség, amelyet a szocialista országok a gyengén fejlett országoknak nyújtanak, a kötelező összhang törvényének speciális megnyilvánulási formája. Ez a segítség gyárak építésében, felszerelések szállításában, szakemberek képzésében, hitelnyújtásban stb. jelenik meg.

Az újonnan keletkező szocialista termelési viszonyok azonban a termelőerők belső fejlettségével is összhangban vannak, az utóbbiak fejlődését a külső tényezők csak alátámasztják, meggyorsítják. A termelőerők kollektív kihasználásának lehetősége a kapitalizmus kezdetekor a manufaktúrával és a kooperációval jelentkezik először; a termelés társadalmi jelleget nyer, ennek szocialista termelési viszonyok is megfelelnek, nemcsak kapitalisták, sőt az előbbiek jobban. Míg azonban a feudalizmus hanyatlásakor világviszonylatban csak a kapitalista fejlődés lehetőségei adottak, addig az imperializmus hanyatlásának időszakában szocialista termelési viszonyok is alapulhatnak ugyanazon fejlettségű termelőerők kollektív felhasználásán. A gyengén fejlett országok kézműiparában is mezőgazdaságában a szocializmus alapja megteremtésének első lépéseként kooperáció jön létre, amely a munka termelékenységét emeli, s mivel megfelel a szocialista termelési viszonyoknak is, ezen az alapon megindul, a szocialista tábor segítségével, a rohamos ipari fejlődés, ami a szocializmus végleges győzelmét jelenti (Kína, Vietnam példája).

A szerző hangsúlyozza, hogy a szocialista termelési viszonyok sem egyformák mindenütt, lehetnek fejlettebbek és fejletlenebbek. Ahol a termelőerők fejlődésüknek és társadalmasításuknak alacsonyabb fokán állnak, ott a termelési viszonyok is fejletlenebbek, így a gyengén fejlett országok szocialista fejlődésének kezdetén a szocialista termelési viszonyok fejletlenebb formában jelentkeznek — ugyanazon szocialista termelési viszonyok két különböző fejlettségi fokával állunk szemben. Ezt, a szerző szerint, jól példázza a Szovjetunió és Vietnam kollektív gazdaságainak összehasonlítása, a vietnami mezőgazdaság mai kollektivizáltsági foka a Szovjetunió mezőgazdaságának a húszas évek végére elért fejlettségével állítható párhuzamba.

A szerző összefoglalóul leszögezi: a kötelező összhang törvényének speciális megjelenési formájáról van itt szó. A termelőerők még kapitalista viszonyok között is tudnának fejlődni, de kollektív felhasználásuk révén a szocialista termelési viszonyok alapjául is szolgálhatnak, s így, az imperializmus világrendszerének széthullásakor, a szocialista tábor országainak segítségével, a gyengén fejlett országok előtt lehetőség nyílik a fejlődés kapitalista szakaszának átugrásával a szocializmus építésére.

(á. a.)

FILOSZOFSZKIE NAUKI, 1962. 2. SZÁM

O. G. Drobnyickij: Intuitivista irányzat a mai amerikai burzsoá etikában

A mai angol és az amerikai burzsoá etika a burzsoá ideológia egészének krízisét tükrözi. Egyik legelterjedtebb irányzatának, az intuitivizmusnak megalapítója, Moore mondotta ki elsőként, hogy az etika nem az emberi magatartásról, hanem a különleges etikai ítéletekről szóló tudomány. Ezzel helyet adott az etikában a logikai pozitivizmus módszerének, amelyet azóta e területen azok is alkalmaznak, akik általános filozófiai síkon nem neopozitivisták. Moore az egész megelőző etikát, különösen az utilitarista etikát, az ún. „naturalista hiba" elkövetésével vádolta, azzal, hogy a jó és a helyes fogalmát természeti tulajdonságokat jelentő terminusokkal határozza meg, ez pedig logikai

körforgásra vezet. Moore arra törekedett, hogy bebizonyítsa: a morális ítéletek nem indokolhatók meg a tényeket leíró ítéletekkel, a „jó" pedig a dolgok magától belátható, közvetlenül nyilvánvaló minősége. Moore első kritikusa, Prichard, az intuitivizmus ún. deontológikus irányzatának megalapítója volt. Ezen elmélet képviselő a „kötelességet" és az „erkölcsileg helyeset" tekintik az etika alapfogalmának, — amelyet — az axiologikus iskola képviselőivel szemben — függetlennek tartanak a „jó"-tól, és általában az etikai értékektől.

A szerző itt rámutat arra, hogy a „jó" és a „kötelesség" fogalma minden társadalomban az uralkodó osztály érdekeinek általánosított kifejezése, és hogy a két fogalom valóban nincs deduktív-logikai viszonyban egymással. A köztük levő kapcsolat a társadalmi praxis során létesült, és szankciója a társadalom.

Prichard tanítványa, D. Ross még tovább ment a morál társadalmi tartalomtól való megtisztításában. Luther, Kant és Fichte etikájának kritikájából indul ki, és annyiban igaza van, hogy a kötelességérzet és az erkölcsi meggyőződés nem elegendő feltétele a cselekedet helyességének. Felfogása értelmében azonban végső soron a motívum helyessége nem is szükséges feltétele a morális cselekedetnek: eszerint rossz szándékból végrehajtott, illetve a véletlen körülmények egybeeséséből adódó tett is lehet morálisan helyes. A szerző ezután Ross híres argumentumát, a „végtelen regresszió" elvét elemzi, kimutatva annak szofisztikus jellegét és azt, hogy alapja a formális logika alkalmazása ott, ahol az alkalmazhatatlan: a személyiség erkölcsi fejlődésének számos, tényleges ellentmondást mutató területén.

Prichard egyik követője, F. Carrit már végleg el akarja kerülni az etikában a „jó" fogalmát. Csak elemi erkölcsi kötelezettségeket ismer el, amelyeket viszont önmaguktól nyilvánvalóknak, történelemfelettieknek tart. Következtetései nyíltan az irracionalizmus irányában fejlesztik tovább az intuitivista etikát.

Nagy hatással volt Prichard, Ross és Carrit felfogása az ún. cambridge-i csoportra is. Ennek fő képviselői, Broad és Ewing, Moore axiologikus intuitivizmusa és a deontologikus elmélet között ingadoztak.

Egy ideig úgy látszott, hogy az intuitivizmus elvesztette befolyását. 1959-ben azonban Johnson, kiiktatva legnépszerűtlenebb tételeit, megkísérelte felújítani ezt az elméletet. Közben azonban nemcsak Prichárddal és Rosszal, hanem önmagával is többször ellentmondásba került. Felfogásában világosan megmutatkoznak az intuitivizmus alapvető hibái: az erkölcsi normák történelmietlen szemlélete, az erkölcsi viszonyok felületi, izolált, csak az individuum szempontjából történő elemzése stb.

Az individualizmus nemcsak végső következtetése, hanem kiindulópontja is az intuitivizmusnak, amelynek fő feladata, a polgári erkölcs normáinak történelemfelettivé tételével, a konzervatív burzsoázia érdekeinek védelme.

(*t. t.*)

E szám szerzői:,

Korach Mór akadémikus,

Vitányi Iván, a MUZSIKA munkatársa,

Tamás György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

M. Zsigmond Anna, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Pirityi Ottó, a KÖZGAZDASÁGI SZEMLE rovatvezetője,

Sós Vilmos, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Szántó Miklós, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Balogh József aspiráns,

Garai László aspiráns,

Solymosi Antalné, a SZOT iközponti iskolájának tanára,

Zoltai Dénes, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Halász László, az MTA Gyermeklélektani Intézetének tudományos munkatársa,

Volczer Árpád, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Történelmi materializmus tanszékének adjunktusa,

Földvári Tamás egyetemi hallgató,

Katona Péter, a Szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófia tanszékének adjunktusa,

Szabó András, az MTA Állam- és Jogtudományi Intézetének tudományos munkatársa.

A kiadásért felelős: az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Vidosa László
A kézirat nyomdába érkezett: 1962. X. 22. — Példányszám: 1400 — Terjedelem: 16.1 (A/5) ív

62.56274 — Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Мор Корах: Некоторые гносеологические вопросы метрологии 177
Иван Витани: Степени эстетического отражения действительности 198
Дьёрдь Тамаш: Критика понимания тождественности в формальной логике 229
Анна М. Жигмонд: Некоторые принципиальные вопросы понятия истины в чистой логике 252
Отто Пирити: Моральные черты и воспитательная функция систем материальной заинтересованности 284

ОБОЗРЕНИЕ

Вилмош Шош: Научная командировка в Польше 304
Миклош Санто: О польской социологии 309

ДИСКУССИЯ

Коммунизм и государство *(Йожеф Балог)* 315

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Психологические исследования I—IV. *(Ласло Гараи—Жужа Шоймоши)* 320
Вилмош Золнаи:Почему красивый — красив? *(Денеш Золтаи)* 329
Цейтлин: Труд писателя *(Ласло Халас)* 334
Закономерности образования и развития социалистического общества *(Арпад Волцер)* 336
Об одном произведении, заполняющей пробы *(М. С.)* 339
Гак: Учение об общественном сознании в свете теории познания *(Тамаш Фёлдвари)* 344
Копнин: Диалектика как логика *(Петер Катона)* 348
Охрана детей и юности *(Андраш Сабо)* 352
Рецензии журналов 355

CONTENTS

ESSAYS

Maurice Korach : Some Gnoseological Questions of Metrology 177
Iván Vitányi : The Degrees of the Aesthetical Reflection of the Reality 198
George Tamás : A Criticism of the Concept of Identity in the Formal Logic 229
Ann M. Zsigmond : Some Fundamental Question concerning the Pure Logical Conception of Truth. 252
Ottó Pirityi : The Moral Features and Educative Function of the Systems of Material Interest 284

OBSERVER

William Sós : On a Study-tour in Poland 304
Nicholas Szántó : About the Polish Sociology 309

DISCUSSION

Communism and State *(Joseph Balogh)* 315

REVIEW AND CRITICISM

Psychological Studies *(Leslie Garai and Mme Anthony Solymosi)* 320
William Zolnay: Why Beautiful is the Beautiful? *(Dennis Zoltai)* 329
Cejtlin: The Work of the Writer *(Leslie Halász)* 334
The Lawfulness of the Formation and the Evolution of the Socialist *(Árpád Wolczer)* 336
About a Long-needed Book *(M. Sz.)* 339
G. M. Gak: The Teaching about the Social Consciousness *(Thomas Földvári)* 344
P. V. Kopnyin: Dialectics as Logic *(Peter Katona)* 348
Protection of Children and Youth *(Andrew Szabó)* 352
Periodical Reviews 355

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ÉTUDES

Mór Korach : De quelques problèmes gnoséologiques de la métrologie 177
Iván Vitányi : Les degrés du reflet esthétique de la réalité 198
György Tamás : Critique du concept d'identité de la logique formelle 229
M. Anna Zsigmond : De quelques problèmes théoriques de la conception de vérité de la logique pure 252
Ottó Pirityi : Aspects moraux et fonctions pédagogiques des systèmes d'intéressement matériel 284

LA VIE SCIENTIFIQUE

Vilmos Sós : Voyage d'étude en Pologne 304
Miklós Szántó : De la sociologie polonaise 309

DISCUSSION

Le communisme et l'État *(József Balogh)* 315

CRITIQUE ET REVUE

Études psychologiques I—IV *(László Garai—Mme A. Solymosi)* 320
Vilmos Zolnay: Pourquoi le beau est-il beau? *(Dénes Zoltai)* 329
Tseitline: Le travail de l'écrivain *(László Halász)* 334
Les lois de l'élaboration et du développement de la société socialiste *(Árpád Volczer)* 336
Un ouvrage important *(M. Sz.)* 339
G. M. Gak: Le probléme de la conscience sociale et la théorie de la connaissance *(Tamás Földvári)* 344
P. V. Kopnine: La dialectique en tant que logique *(Péter Katona)* 348
Protection de l'enfance et de la jeunesse *(András Szabó)* 352
Revue des Revues 355

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:

az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány utca 21.
Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46
Csekkbefizetési számlaszám: 05.915.111—46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest, V., Váci utca 22.
Telefon: 185—612
a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁ-nál, Budapest, V., József nádor tér 1.
Telefon: 180—850
Csekkszámla: egyéni 61.257, közületi 61.066
(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is)

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

HETEDIK ÉVFOLYAM
3. SZÁM
1963

A tartalomból:

KÁRPÁTI SÁNDOR
A szocialista forradalom hazánkban mint a népi demokratikns forradalmak egyik formája

KÓNYA ISTVÁN
Kapitalizmus és kálvinizmus

MÁRKUS GYÖRGY
A filozófus Bertrand Russell

BALOGH JÓZSEF
A társadalmi törvény marxista fogalmának forrásai

SZIGETVÁRI SÁNDOR
Az induktív és a deduktív következtetések néhány problémája

KULCSÁR KÁLMÁN
A marxista szociológiatörténet előkérdései

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

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

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Kárpáti Sándor : A szocialista forradalom hazánkban mint a népi demokratikus forradalmak egyik formája 361
Kónya István : Kapitalizmus és kálvinizmus 379
Márkus György : A filozófus Bertrand Russell 402
Balogh József : A társadalmi törvény marxista fogalmának forrásai 450
Szigetvári Sándor : Az induktív és a deduktív következtetések néhány problémája 463
Kulcsár Kálmán : A marxista szociológiatörténet előkérdései 477
Szecsődi László 1924—1962 | Kerékgyártó Elemér 1918—1962 507

VITA

A szexuáletikai vitához *(Somogyi Zoltán)* 509

AZ OKTATÁS KÉRDÉSEI

A logikai vita és a marxizmus—leninizmus oktatás *(Sándor Pál)* 521

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Nemes Tihamér: Kibernetikai gépek *(Székely Sándor)* 532
August Bebel: Charles Fourier élete és eszméi *(Simon Péter)* 535
Pataki Ferenc: Az utópista szocializmus pedagógiája *(Földes Éva)* 541
Carl von Clausewitz: A háborúról *(Molnár András—Nagy Emil)* 544
Gurvitch: Az erkölcs elmélete és az erkölcs tudománya *(Makai Mária)* 550
R. Huyghe: A művészet és a lélek *(Halász László)* 557
A Tudománytörténet X. Nemzetközi Kongresszusa és a Nemzetközi Szociológiai Társaság V. Világkongresszusa 559
Folyóirat ismertetések 560

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 126—682

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21

TANULMÁNYOK

A szocialista forradalom hazánkban mint a népi demokratikus forradalmak egyik formája

KÁRPÁTI SÁNDOR

A második világháború végére hazánkban is, mint egy sor más európai országban, forradalmi helyzet alakult ki. Hazánk akkori belső körülményeinek, osztályerőviszonyainak és a nemzetközi helyzetnek megfelelően antifasiszta, nemzeti felszabadító, demokratikus forradalom volt napirenden, azzal a feladattal, hogy elősegítve az ország felszabadulását a fasizmus uralma alól, kivívja a nemzeti függetlenséget és megteremtse a demokratikus államhatalmat, megszüntetve a feudalizmus maradványait, likvidálja a nagybirtokrendszert és a földbirtokosok osztályát.

Ezeket a feladatokat az 1944—45-ben végbement demokratikus forradalom alapjában megoldotta. A forradalmi fejlődés azonban nem állt meg, hanem — szocialista feladatokat, az egész burzsoáziának, a tőkés magántulajdon és a kizsákmányolás minden formájának felszámolását tűzve maga elé — átnőtt szocialista forradalomba. Politikai téren 1948 tavaszára-nyarára győzött forradalmunknak ez a második, szocialista szakasza. A magyar munkásosztály, szövetségben a dolgozó parasztság széles tömegeivel, a Kommunista Pá ' vezetése alatt 1948 első felére kivívta a proletárdiktatúrát, megteremtette a munkásosztály államhatalmát.

Természetesen a hatalom kivívásával a szocialista forradalom nem fejeződött be, hiszen a hatalom megragadása a szocialista forradalomnak csak kezdetét jelenti, a gazdasági és kulturális területeken csak a politikai téren elért győzelem után bontakozik ki a szocialista forradalom. Munkásosztályunk a proletárdiktatúrára támaszkodva vitte tovább a forradalmat, számolta fel a tőkés termelési viszonyokat, rakta le a szocializmus alapjait, harcol a szocializmus teljes felépítéséért.

Cikkünkben nem a szocialista forradalom egészét, hanem csak a politikai forradalom győzelmének, a hatalom kivívásának formáit és sajátosságait akarjuk megvizsgálni.

*

A szocialista forradalom általános törvényszerűségei minden szocialista forradalmat végrehajtó országban „kötelezően" érvényesülnek. Konkrét érvényesülési formáikat azonban az adott ország társadalmi-gazdasági fejlettségének szinvonala, a belső osztályerőviszonyok, az ország történelmi fejlődésének sajátosságai és nemzeti tradíciói stb. határozzák meg. Emellett a forradalom menetére, az általános törvények érvényesülési formáira hatással van az adott történelmi kor, vagyis az adott nemzetközi helyzet és erőviszonyok.

Azok a formák, amelyekben nálunk a proletárdiktatúra kivívása megvalósult, nagyon sok vonatkozásban eltérnek a szocialista forradalom klasszikus

formájától, a Nagy Októberi Szocialista Forradalomtól. Ezek az eltérő vonások, különbségek nemcsak abból fakadnak, hogy hazánk társadalmi-gazdasági fejlettsége más volt, mint annakidején a cári Oroszországé, hanem abból is, hogy Magyarországon más történelmi időszakban, más nemzetközi helyzetben, és erőviszonyok között ment végbe a forradalom, mint Oroszországban.

Bár cikkünk keretei nem adnak lehetőséget arra, hogy részletesen elemezzük a második világháború alatti és utáni nemzetközi helyzetet, mégis, bevezetőül röviden utalnunk kell azokra a nemzetközi jellegű tényezőkre, amelyek az általános törvényszerűségek érvényesülésének kereteit meghatározva, hazánkban is rányomták bélyegüket a forradalom végrehajtására.

Szocialista forradalmunk szempontjából elsősorban két nemzetközi tényező az, amelyről beszélnünk kell. Az egyik: a fasizmus — a finánctőke legreakciósabb, legimperialistább és legsovinisztább elemeinek nyílt, terrorista diktatúrája — nemzetközi méretekben való kialakulása és az általa kirobbantott második világháború. A másik: a Szovjetunió léte és győzelme a második világháborúban a fasizmus felett.

A fasizmus, mely elsősorban a hitleri fasizmus formájában fenyegette, majd leigázta és csatlósává tette Európa legtöbb országát, szétzúzta népeik hagyományos szabadságjogait, a demokratikus szervezeteket, és az emberek millióit semmisítette meg, alapvető változást idézett elő a szocializmusért folytatott harcban egész Európában, így hazánkban is. A szocialista feladatokat, a proletárdiktatúráért való harcot, nem lehetett közvetlenül napirendre tűzni, a szocialista forradalom előfeltételeit csak az antifasiszta feladatok megoldásán keresztül lehetett megközelíteni. Első és legfontosabb feladattá tehát a demokratikus szabadságjogok védelme, illetve megújítása, a fasiszta diktatúra megsemmisítése, a leigázott és a csatlós országok valódi nemzeti függetlenségének kivívása váltak. Ezek a feladatok minden országban a fasizmus elleni harcban érdekelt és erre hajlandó összes erők — tehát a burzsoázia fasizmus ellenes rétegeinek is — összefogását követelték meg. A munkásosztálynak mint a leghaladóbb társadalmi erőnek és forradalmi pártjának tehát széles népfrontpolitikát kellett folytatnia. Az antifasiszta népfront létrehozása és az antifasiszta feladatok megoldása még sürgetőbbé vált a második világháború kirobbantása és a Szovjetunió megtámadása után.

A Szovjetunió keletkezése pillanatától a nemzetközi forradalmi mozgalom, majd a fasizmus elleni küzdelem bástyája volt. Megsemmisítése ezért vált a hitleri Németország vezette fasiszta koalíció fő céljává. A Szovjetunió azonban bebizonyítva a munkáshatalom, a szocialista rendszer szilárdságát, erejét és fölényét, szövetségeseivel együtt szétzúzta a hitleri fasizmust, és Európa egy sor országát közvetlenül is felszabadította a fasiszta uralom alól. A fasizmus veresége jelentősen meggyengítette a nemzetközi burzsoáziát is, míg a Szovjetunió megerősödve került ki a háborúból, nemzetközi súlya és tekintélye soha nem látott mértékben megnőtt. Azokban az országokban pedig, amelyeket a szovjet hadsereg szabadított fel — így hazánkban is — különösen kedvező feltételek alakultak ki a forradalmi mozgalom és a forradalmi átalakítások számára.

A fasizmus által kialakított nemzetközi helyzet, a széles antifasiszta népfront szükségessége, kialakulása és kiszélesedése a fasizmus által leigázott országokban, s a Szovjetunió győzelme a második világháborúban, mind olyan tényezők amelyek komoly befolyással voltak az összes európai népi demokráciákban, köztük a hazánkban is végbement szocialista forradalomra. Ezért

van komoly jelentőségük az általános törvények érvényesülési formáinak vizsgálata szempontjából. Elsősorban ezekből, a nemzetközi viszonylatokban jelentkező tényezőkből — erednek az európai népi demokráciák fejlődésének már kezdeti közös vonásai, pl. az, hogy a szocialista forradalmat demokratikus forradalom előzte meg, vagy ha nem, akkor is az első időszakban túlsúlyban voltak az antifasiszta demokratikus feladatok, továbbá, hogy a legtöbb országban koalíciós — a burzsoázia bizonyos rétegeit képviselő pártokat is magában foglaló — kormányok alakultak stb.

Méginkább aláhúzza e tényezők jelentőségét az, hogy belőlük egy sor további közös vonás fakadt, függetlenül attól, hogy az adott ország milyen gazdasági fejlettséggel, történelmi sajátosságokkal és nemzeti tradíciókkal rendelkezett. Közülük csak kettőt emelünk ki, amelyeket legfontosabbaknak tartunk. Az egyik az, hogy ezekben az országokban *viszonylag békés úton*, tehát fegyveres felkelés és polgárháború nélkül, a másik az, hogy *viszonylag széles osztályszövetség* alapján ment végbe és győzött a szocialista forradalom. A munkásosztály a proletárdiktatúráért folytatott harc idején és kivívásakor nemcsak a szegényparasztsággal volt szövetségben, mint az orosz munkásosztály a Nagy Októberi Szocialista Forradalom idején, hanem a középparasztság és a városi kispolgárság jelentős részével is.

Ezek a közös vonások megtalálhatók az összes európai népi demokráciák szocialista forradalmában, de az egyes országokban nem azonos módon valósultak meg, hanem minden országban az adott országra jellemző, sajátos formát öltötték. A demokratikus összefogás, az antifasiszta koalíció minden népi demokratikus országban megvalósult, de nem egyforma mértékben és nem egyforma eredménnyel. A Szovjetunió felszabadító tette és segítsége is érvényes minden népi demokráciára, de nem egyforma súllyal, mert egyes országok Németország csatlósai, mások leigázottai voltak, mert egyes országok antifasiszta erői komoly részt vállaltak hazájuk felszabadításából, mások gyakorlatilag alig tudtak hozzájárulni ehhez. Hasonló különbségek mutatkoztak a további közös vonásokban is, így a viszonylag békés úton való győzelem és a viszonylag széles osztályszövetség megvalósulásában is.

Az adott történelmi kor, az akkori nemzetközi helyzet tehát jelentősen befolyásolta a forradalom végrehajtásának módját, a hatalomért folytatott harc eszközeit és módszereit az egyes országokban. Az adott korból és nemzetközi helyzetből fakadnak azok a vonásai az európai népi demokratikus országok szocialista forradalmának, amelyek mindegyiknél egyformán jellemzőek, és amelyek ilyenformán a szocialista forradalom népi demokratikus formájának lényegét adják. A fent említett vonások tehát nemcsak az egyik vagy másik népi demokráciára, hanem mindegyikre jellemzőek és ezért az egyes népi demokráciák szempontjából általánosak. Miután azonban ezek nem egyetemes formái a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenetnek, mert nem szükségszerű, hogy a forradalom minden egyes országban széles nemzeti összefogás alapján kezdődjék, viszonylag széles osztályszövetség alapján menjen végbe és békés úton győzzön, ezért ezek közös vonások a szocializmusba való átmenet szempontjából, a szocialista forradalom általános törvényszerűségeinek oldaláról különösnek tekinthetők. Ugyanakkor a népi demokratikus országokéhoz hasonló fejlődésnek, a széles nemzeti összefogásnak, a békés úton való győzelemnek a lehetősége ma, amikor kialakult a szocialista világrendszer és korunk döntő meghatározó tényezőjévé vált, amikor az imperializ-

mus válságának harmadik szakaszába lépett, stb. egyre nagyobb egyre több országban valósulhat meg.

A népi demokratikus országok szocialista forradalmainak tehát sok közös vonásuk van. Nemcsak azért, mert a szocialista forradalomnak mindenhol, minden országban nagyjából azonos feladatokat kell végrehajtania — éppen ezt fejezik ki a szocialista forradalom általános törvényszerűségei, — hanem azért is, mert az adott történelmi kor, a kialakult nemzetközi helyzet jelentősen befolyásolja a forradalom végrehajtásának módját, az általános törvényszerűségek érvényesülési formáját. Mivel azonban a nemzetközi helyzet — a különös feltételek — nem az adott országban meglevő konkrét belső feltételektől függetlenül, hanem ezeken keresztül, az illető ország gazdasági-társadalmi fejlettségétől, osztályerőviszonyaitól, történelmi sajátosságaitól függően hat, a forradalom megvalósulásának konkrét módját, az általános törvényszerűségek konkrét érvényesülési formáit a népi demokratikus formán belül, elsősorban az adott ország belső feltételei és erőviszonyai határozták meg.

A következőkben, a fentieket figyelembe véve, azt kívánjuk megmutatni, hogy nálunk — hazánk belső helyzete, osztályerőviszonyai és történelmi sajátosságai következtében — hogyan ment végbe a forradalom, milyen formában érvényesültek az általános törvényszerűségek és a szocialista forradalom népi demokratikus formájának közös vonásai.

*

A második világháború időszakára Magyarországon is hasonló helyzet alakult ki, mint a fasizmus által elnyomott és leigázott többi európai országban. Ugyanakkor más országoktól eltérő társadalmi-gazdasági és politikai fejlődésünk sajátos vonásokat is kölcsönzött a kialakult történelmi helyzetnek és a későbbi forradalmi folyamatnak.

A fasiszta diktatúra elleni harc, a demokratikus jogok védelme és megújítása, a valódi nemzeti függetlenség kivívása stb. nálunk is széles, a nép többségét magában foglaló, a munkásosztály vezetése alatt álló, antifasiszta népfront létrehozását tűzte napirendre már a második világháború előtti években. Hazánk akkori viszonyai, fejlődésünk sajátosságai azonban nagyon megnehezítették, sőt hosszú időn keresztül lehetetlenné tették a népfront kialakulását. Melyek voltak ezek a sajátosságok?

Az egyik ilyen sajátosság, hogy hazánkban a fasizmus már régen, a német fasizmus kialakulása előtt uralomra jutott. A Tanácsköztársaságot megdöntő ellenforradalom a burzsoáziának a legreakciósabb, a feudális nagybirtokosokkal szorosan összefonódó, részét juttatta uralomra, és ezzel — a Horthy fasizmus formájában — a legreakciósabb rendszert hozta létre Közép-Európában, ennek minden következményével. Az ellenforradalmi fasiszta ideológia 25 éves hirdetése széles — elsősorban kispolgári — tömegek tudatát mételyezte meg, ami jelentősen gátolta a forradalmi erők kibontakozását és egyesülését.

A magyar fasiszta rendszer azzal a következménnyel is járt, hogy a fasiszta Németországnak nem volt szüksége Magyarország erőszakos és nyílt leigázására és megszállásra (csak a háború utolsó szakaszában). A magyar reakciós uralkodó osztályok ugyanis, saját imperialista törekvéseiktől és szovjetellenességüktől vezérelve, maguk keresték Németország szövetségét, maguk ajánlották fel szolgálataikat Hitlernek.

A függetlenség látszatának fenntartása több fontos következménnyel járt. Mindenekelőtt hatással volt a dolgozó tömegek magatartására és politikai fejlődésére. Az, hogy nálunk a német fasizmus — a fentiek miatt — (legalábbis kezdetben) nem szorult olyan nyílt és brutális intézkedésekre, mint a hitleristák által megszállt más országokban, továbbá, hogy a magyar fasizmus sajátos fejlődése révén, bár erősen korlátozott feltételek között ugyan, de legális ellenzéki pártok működhettek egészen 1944 márciusáig, a katonai megszállásig, a függetlenség és a nemzeti önállóság illúzióját keltette a fasiszta ideológia által amúgyis félrevezetett tömegekben. Emellett mivel a gazdasági és politikai leigázás Németország részéről lassabban és burkoltabban ment végbe, mint más országokban és mert Magyarország a német fasizmusnak való kiszolgáltatottsága mellett más népeket is elnyomott (a magyar burzsoáziának a bécsi döntés után lehetősége nyílt más népek kizsákmányolására), a magyar burzsoáziának azok a rétegei is — a kis és középburzsoázia — jórészt a fasizmus támogatói lettek, amelyek más országokban szembefordultak a fasizmussal. Mindez lassította hazánkban a forradalmi válság érlelődését, a fasizmus — és a háborúellenes erők szervezkedését és tömörülését, a nemzeti felszabadító harc kifejlődését.

A fentiek mellett még néhány tényezőről kell említést tennünk, amelyek szintén a széles nemzeti összefogás kialakulását akadályozták. Bizonyos mértékig ilyen tényező az, hogy hazánkban volt már egyszer proletárdiktatúra. Bár ez a forradalmi erőket, a munkásosztályt erősítette és lelkesítette, komoly tapasztalatokat jelentett számára az elkövetkező forradalmi harcokhoz, a kispolgárság széles rétegeit — különösen a kis- és a középburzsoáziát — nem a forradalom felé, hanem a forradalom elleni fellépésére ösztökélte. Ez következett abból, hogy az uralkodó osztályok tudatosan és következetesen diszkreditálták és befeketítették a Tanácsköztársaság emlékét, a kommunisták és a szocializmus ellen hangolták a tömegeket. De e propaganda sikerében része volt a Tanácsköztársaság idején elkövetett hibáknak és az illegalitásba kényszerített kommunista pártban jelentkező dogmatikus nézeteknek is. Részben ezek hatására érvényesülhetett egy másik ilyen tényező az, hogy az ellenzéki pártok (Kisgazdapárt, Szociáldemokrata Párt) hosszú időn keresztül hallani sem akartak a kommunisták vezetése alatt, vagy akárcsak részvételükkel létrehozandó népfrontról. Sorra visszautasították a népfront létrehozására tett javaslatokat. Ehhez jelentős mértékben hozzájárult az uralkodó osztályok által, főleg 1942-től megvalósított hintapolitika is, amely egyrészt hangsúlyozta a Németországhoz való hűséget és sorsközösséget, másrészt abban reménykedett, hogy Anglia és az USA segítségével sikerül átmenteniök uralmukat a háború utánra is, igyekezett megnyerni az angolszász hatalmak rokonszenvét. Ezzel ez a hintapolitika, amely a „csak kivárni kell" koncepcióban csúcsosodott ki, egyrészt azt az illúziót keltette a polgári ellenzékben, de a Peyer-féle szociáldemokrata vezetőkben is, hogy aktív antifasiszta harc, tehát a kommunistákkal való szövetség és széles népi megmozdulás nélkül — „felülről" — is lehetséges lesz a fasizmustól való megszabadulás és egy liberális angolszász típusú polgári demokrácia megteremtése, másrészt azt, hogy a polgári demokráciát az uralkodó osztály meg is akarja teremteni.

Mindezek a negatív tényezők és sajátosságok azonban nem tudták megakadályozni a forradalmi válság érlelődését és a kommunista párt vezette antifasiszta népfront létrehozását hazánkban. A párt, amely a Kommintern VII. kongresszusa után mind nagyobb erővel küzdött a dogmatikus vonások,

a párttagok egyrészénél meglevő népfrontellenes hangulat ellen, a nehézségek ellenére nem adta fel a harcot, hanem mind határozottabban és következetesen munkálkodott a széles antifasiszta népfront létrehozásán. Ezt a harcot nagyban elősegítette az, hogy a Szovjetúnió ellen folytatott igazságtalan háború, a kizsákmányolás és a nép nyomorának a növekedése, a zsidó-törvények nyomán mind nyíltabbá és kégyetlenebbé váló üldözés stb. mind szélesebb rétegeknek nyitotta fel a szemét, mind szélesebb rétegek ismerték fel a fasizmus igazi arcát és az uralkodó osztályok nemzetvesztő politikáját. Mindez elősegítette a népfront megteremtését, a fasisztaellenes erők növekedését és tömörülését. Ennek fontos állomása volt a Történelmi Emlékbizottság létrehozása és az általa szervezett 1942. március 15. tüntetés, majd a Magyar Front megteremtése 1942 végén. A népfront kialakulása tehát hazánkban is megkezdődött, de teljesen csak 1944 végén fejeződött be, a Magyar Függetlenségi Front létrehozásával, akkor, amikor a szovjet hadsereg már megkezdte hazánk felszabadítását.

A népfront kialakulását meggyorsította ebben az időben az angolszász orientáció illúziójának szertefoszlása is, és méginkább az, hogy 1944 végére hazánkban is közvetlen forradalmi helyzet alakult ki. Az uralkodó osztályok válsága, amely lényegében már a szovjetellenes háborúba lépéssel megkezdődött, erre az időre teljessé vált. Ezt bizonyította már az 1944 márciusi nyílt német megszállás is, és méginkább a Szálasi-féle hatalomátvétel 1944 októberében és vele a nyilas rémuralom bevezetése. A „felsők" válsága mellett erre az időre megkezdődött az „alsók" válsága is. A többéves háború, a hatalmas háborús veszteségek, a kizsákmányolás és elnyomás fokozódása, a mind brutálisabb fasiszta terror a végsőkig fokozta a tömegek nyomorát és szenvedését. A munkásosztály és a parasztság körében egyre fokozódott a fasisztaellenes hangulat, mind többen tagadták meg a fasiszta törvények teljesítését, fokozódott a szabotázsakciók száma, mind többen szöktek meg a hadseregből stb. A kommunisták vezetésével az ország egyes részén és a fővárosban partizánharcok kezdődtek.

1944 végére tehát, ha nagy nehézségek árán is, hazánkban is megalakult a népfront, amelynek a kommunista párt által kidolgozott programmja az ország függetlenségének kivívását, a demokratikus államhatalom megteremtését és az ország demokratizálását, a feudalizmus maradványainak felszámolását tűzte ki célul.

A fent tárgyalt negatívumok azonban nemcsak a népfront létrehozásában, hanem a későbbiekben, a demokratikus forradalom idején és a szocialista forradalomba való átnövés időszakában is éreztették hatásukat. Bár a demokratikus forradalom legfontosabb feladatait 1945-ben sikeresen megoldottuk — különösen nagy eredményt jelentett a radikálisan végrehajtott földreform, — az ellenforradalmi fasiszta ideológia még sokáig éreztette hatását a tömegekben. A széles, főleg kispolgári tömegek nehezen szabadultak ki a reakciós burzsoázia befolyása alól, nehezen ismerték fel saját osztályérdekeiket és helyüket a tovább fejlődésért folytatott harcban.

Annak az okait azonban, hogy a tömegek fejlődése lassú volt, hogy a népfrontban igen gyakran jelentkeztek a válság tünetei, nemcsak az 1944—45-előtti fejlődésünk sajátos vonásaiban kell keresnünk. Ez fakadt abból is, hogy a népfrontban, illetve az ezt megtestesítő koalícióban résztvevő pártok egyrésze — a Kisgazdapárt és a Szociáldemokrata Párt jobbszárnya — támaszkodva a kispolgári tömegek politikai éretlenségére és tapasztalatlanságára,

arra akarta a népfrontot felhasználni, hogy megakadályozza a szocialista úton való fejlődést, kirekessze a kommunista pártot és ezzel az általa képviselt tömegeket a népfrontból. Emellett ahhoz, hogy a népfront nem volt elég szilárd és elég széles alapokon nyugvó, hozzájárultak azok a hibák is, amelyeket a párt követett el népfrontpolitikájában és általában a tömegek megnyeréséért és neveléséért folytatott harcában.

A kommunista párt, amely alapjában véve helyesen valósította meg feladatait, helyesen használta fel a koalíciót a szocializmus felé haladás érdekében — ezt szemléltetően bizonyítják az 1945 és 1948 között elért hatalmas eredmények, a proletárdiktatúra kivívása — nem mérte fel eléggé a helyzetet, a hazánk fejlődéséből fakadó sajátosságokat, nem törekedett következetesen ezek negatív hatásának megszüntetésére. A forradalom átnövése időszakában — 1946—1948 között — a párt nem törekedett eléggé az általa vezetett népfront erősítésére és szélesítésére, a legszélesebb tömegek bevonására a hatalomért folytatott harcba, inkább a pártharcokra és a parlamenti harcra helyezte a fő súlyt. Ez abból fakadt, hogy a párt, amelyben ismét kezdtek előtérbe kerülni a dogmatikus vonások, megjelentek a személyi kultusz és a tömegektől való elszakadás tünetei, nem bízott eléggé a tömegekben, túlbecsülte a burzsoá és fasiszta eszmék befolyását. Ez volt az egyik oka annak is, hogy a nemzeti bizottságok intézménye, — amely pedig 1945-ben a földosztásban és a fasizmus maradványai elleni harcban komoly szerepet játszott —, különösen 1946 után, fokozatosan háttérbe szorult, majd elsorvadt. A nemzeti bizottságok pedig, mint népi szervezetek és a népfront helyi szervezetei, minden hibájuk ellenére is, sokat tehettek volna a tömegek szervezése és átnevelése terén.

A hatalom kivívása után az elért hatalmas eredmények elkápráztatták a párt akkori vezetőit. Azt hitték, hogy a proletárdiktatúra kivívásával egyszer s mindenkorra sikerült a széles tömegeket megnyerni, a tömegekért folytatott további harcot másodrendű feladatnak tekintették. Nem látták, hogy a tömegek megnyerése és nevelése állandó feladat, és ennek egyik fontos formájává hazánk viszonyai között a népfrontnak kell válnia. Ebből következett az, hogy az 1949-ben újjászervezett népfront egyre inkább formálissá, mintegy dekoratív szervvé vált, nem volt komoly szerepe és befolyása a széles dolgozó tömegekre.

Mindezek a negatívumok és hibák nem helyezik hatályon kívül azt a tényt, hogy a széles tömegeket magába foglaló antifasiszta népfront létrehozása és az ezen keresztül való fejlődés hazánkban is szükségszerű volt, és ezt a párt alapjában véve helyesen ismerte fel. A párt helyes és következetes harcot vívott a népfront megteremtéséért, majd később helyesen használta fel a népfront adta lehetőségeket a demokratikus forradalom megvívására és ennek átnövesztésére a szocialista forradalomba.

*

Szocialista forradalmunk legfontosabb sajátossága — mint már említettük — az volt, hogy *viszonylag békés úton, fegyveres felkelés és polgárháború nélkül győzött*. A forradalom békés úton való győzelmének lehetősége azokból a kedvező feltételekből következett, amelyek mind nemzetközi téren a második világháborút követően, mind hazánkban a demokratikus forradalom győzelmével létrejöttek. A nemzetközi feltételekre már utaltunk. Most nézzük meg, milyen belső feltételek tették ezt lehetővé.

Mindenekelőtt azt kell kiemelnünk, hogy a forradalom első, demokratikus szakaszának győzelmével a munkásosztály és a parasztság demokratikus diktatúrája jött létre. A munkásosztály a pártjain — elsősorban a Kommunista Párton keresztül — részesévé vált a politikai hatalomnak. Így az államhatalom kezében levő részét is fel tudta használni a burzsoázia ellen, a forradalom továbbfejlesztése érdekében. Azaz nemcsak alulról és kívülről, a különböző tömegmozgalmakon, parlamenti és pártharcokon keresztül, hanem felülről és belülről is, a politikai hatalom kezében levő részén keresztül is tudott hatni az események menetére, a fejlődés irányára.

Fontos volt az is, hogy az államhatalom másik részét kezükben tartó, a burzsoázia érdekeit képviselő és megvalósító pártok (a Kisgazdapárt, továbbá a Nemzeti Parasztpárt és a Szociáldemokrata Párt jobbszárnya) a népfront eredményeként koalicióban voltak a munkásosztály forradalmi pártjával. Nyílt ellenforradalmi fellépésük a koalició felbomlását, ez pedig tömegeik teljes elfordulását, végső fokon véres vereségüket eredményezte volna. Természetesen, a burzsoáziának a koalicióban levő képviselői, elsősorban a Kisgazdapárt vezetői, sokszor megkísérelték a Kommunista Párt elleni nyílt fellépést, mindig, amikor a párt fontos, a burzsoázia érdekeit sértő feladat megoldását tűzte napirendre. Mivel azonban a kitűzött feladatok megoldása (pl. a földreform megvédése, az infláció leküzdése, a bányák, nehézipari üzemek és bankok államosítása, a malmok községesítése stb.) érdeke volt az őket követő tömegeknek is, ilyenkor szembekerültek saját tömegeikkel is. Ezért választották a nyílt fellépés helyett az összeesküvések útját, azt, hogy összeesküvéseken keresztül, külső imperialista támogatással, puccsszerűen szorítsák ki a kommunistákat, a munkásosztály képviselőit az államhatalomból és állítsák vissza a burzsoá diktatúrát. Az a sajátos, a történelemben ritkán tapasztalható helyzet állt elő, hogy az ország miniszterelnöke (Nagy Ferenc) volt a vezetője annak az összeesküvésnek, amely a kormány, illetve a fennálló politikai hatalom megdöntésére irányult. A burzsoázia terve azonban nem sikerült, az összeesküvők lelepleződtek még mielőtt bármit is megvalósíthattak volna céljaikból. Az összeesküvés leleplezése még 1947. januárjában megkezdődött és lényegében permanensen május végéig, Nagy Ferenc leleplezéséig tartott. Nagy Ferencék leleplezése kudarcba fullasztotta az ellenforradalmi burzsoázia terveit és pontosan az ellenkezőjét eredményezte annak, amit a burzsoázia akart. A Kommunista Párt, a munkásosztály befolyása tovább növekedett, államhatalmi pozíciói megerősödtek, a Kisgazdapárt pedig elvesztette tömegeinek jelentős részét.

További kedvező feltételeket jelentett az is, hogy a burzsoázia egy része, a fasizmussal összefonódott nagyburzsoázia, már a háború alatt és a demokratikus forradalom idején lelepleződött a tömegek előtt. Már a demokratikus forradalomnak is volt bizonyos antiimperialista jellege, már ebben az időszakban napirendre kerültek a szocialista forradalomhoz tartozó feladatok is. Így pl. még 1945 februárjában bevezették a munkásellenőrzést az üzemi bizottságok intézményén keresztül, ami a tőkések gazdasági tevékenységének bizonyos ellenőrzését és a kizsákmányolás korlátozását jelentette, s a szocializmusért harcoló erőket erősítette. Fontos tényező volt továbbá a pártnak az a taktikája is, amely a „szalámi-politika" címen vált ismertté. A szocializmusért folytatott harcban a párt arra törekedett, hogy megossza a burzsoáziát, megakadályozza egy szilárd burzsoá egység kialakulását. Nem mindjárt az egész burzsoázia ellen indított támadást, hanem az osztályerőviszonyok adott

állapotának megfelelően, először a nagytőkések, majd a középburzsoázia felső rétege ellen, és így terjesztette ki fokozatosan a harcot az egész burzsoázia ellen.

A viszonylag békés út fontos feltétele volt az is, hogy a demokratikus forradalom győzelmével a munkásosztály kezébe került a fegyveres erőszakszervek lényeges részének a vezetése, és a munkásosztály és pártja gondosan ügyelt arra, hogy ezt a burzsoázia ne vehesse ki a kezéből. A Kommunista Párt szervezte meg az új demokratikus rendőrséget, 1945 őszétől pedig a párt kezében volt az egyik legfontosabb minisztérium, a Belügyminisztérium. Igaz, hogy a hadseregben jelentős poziciói voltak a burzsoáziának, de ez nem volt komoly erő, mert maga a hadsereg sem volt az, és Budapesten, a forradalmi harc fő szinterén, alig volt katonai alakulat.

Mindezeknek következtében az ellenforradalmi burzsoázia képtelen volt fegyveres harcot kirobbantani, nem volt olyan helyzetben, hogy széles tömegeket tudjon mozgósítani a kommunisták, a szocialista forradalom elleni fegyveres harcra. Pártunk, felismerve ezeket a kedvező feltételeket, kezdettől fogva a forradalom viszonylag békés úton való megvalósítását tűzte ki célul. Az MKP III. kongresszusának határozata 1946 szeptemberében leszögezte, hogy erősíteni kell a népi demokratikus rendet, „mert csak a népi demokrácia teszi lehetővé, hogy országunk polgárháború nélkül jusson el a szocializmushoz". A forradalom menete és fejlődése igazolta a párt célkitűzéseinek helyességét, a békés út lehetőségét.

Természetesen a szocialista forradalom viszonylag békés úton való győzelme nem jelentett hazánkban sem osztályharcnélküliséget. Ellenkezőleg, az átnövés és a proletárdiktatúra kivívásának idején az osztályharc nagyon éles és változatos formákban folyt a társadalmi élet minden területén. Minden egyes eredményért, minden egyes előrelépéséért a pártnak és a párt vezette tömegeknek szívós harcot kellett folytatniok a burzsoázia és érdekeinek képviselői ellen. A sajátos csupán az volt, hogy az adott feltételek között a burzsoázia nem volt képes a harc fizikai értelemben vett legélesebb formáját alkalmazni.

A burzsoázia a politikai hatalom viszonylag békés úton való kivívása esetében sem mond le önként a gazdasági és politikai hatalmáról. Ezért a forradalom békés úton való győzelme után is folytatódik az osztályharc a megvert burzsoázia és a győztes proletariátus között, sőt a békés út még fokozottabb éberséget és határozottságot követel a munkásosztály és pártja részéről, mint a polgárháborús győzelem. A polgárháborúban ugyanis az egyszerű emberek előtt is világossá válnak a frontok, mert mindenkinek határozottan állást kell foglalnia, a burzsoázia jobban lelepleződik a tömegek előtt, egy része a harcok közben fizikailag megsemmisül. Békés úton sokkal kisebb mértékben lepleződik le a burzsoázia ideológiájának, céljainak, jelszavainak ellenforradalmi jellege, és ennek következtében, sokkal nagyobb marad a burzsoázia befolyása az ingadozó — különösen a kispolgári, paraszti-, de az elmaradottabb munkás rétegek között is. A munkásosztálynak, különösen forradalmi pártjának a legéberebb és legkövetkezetesebb politikát kell folytatnia a megvert burzsoáziával szemben, Nem szabad elbizakodottá válnia és a burzsoázia gyengeségének tudatában lazítania a harcot a burzsoázia különféle ellenforradalmi megnyílvánulásaival szemben, lebecsülnie a már megvert, de még nem teljesen szétzúzott burzsoázia erejét.

Nálunk, mint ismeretes, 1949 után volt ilyen elbizakodottság, a belső ellenforradalmi elemek erejének és az elmaradottabb rétegekre való hatásá-

nak a lebecsülése. Ez volt az egyik oka annak, hogy az 1956-os ellenforradalmi kísérlet idején a burzsoázia szinte órák alatt szervezett erővé tudott válni. Éppen az 1956-os ellenforradalom példája bizonyítja, hogy a burzsoázia még hosszú évekig képes kádereit, szervezeteit illegálisan fenntartani, és számára kedvező feltételek esetén, gyorsan újjászervezve őket, komoly politikai erővé válni.

*

A proletárdiktatúra kivívásának másik fontos jellemző vonása volt, hogy ez viszonylag széles osztályszövetség alapján valósult meg. A proletárdiktatúráért folytatott harc idején a munkásosztály nemcsak a szegényparasztsággal, — amely a proletariátus leghűségesebb szövetségese volt és maradt —, hanem a középparasztság jelentős részével is szövetségben volt. Ez, mint már erre utaltunk, elsősorban az akkori általános helyzetből fakadt, abból, hogy a fasizmus elleni harc széles nemzeti összefogást követelt meg, és így a forradalom széles demokratikus alapokról indult. Ez azonban önmagában még nem elég magyarázat, különösen nem hazánkban, ahol a kispolgárságra, tehát a középparasztságra is nagy befolyással volt a burzsoázia és a fasiszta ideológia.

Annak, hogy a középparasztság nagyobbik része már a hatalomért folytatott harc időszakában a munkásosztály szövetségese lett, mindenekelőtt a megelőző Horthy-rendszerben keresendő, gazdasági okai voltak. Elsősorban az, hogy a nagytőke, a kartellek és a bankok kizsákmányoló törekvése közvetlenül érintette a középparasztságot is. Ez természetes következménye volt a mezőgazdaság kapitalizálódásának, a feudalizmus és a tőke, mindenekelőtt a banktőke összefonódásának. Már a felszabadulás előtti évtizedekre is jellemző volt a parasztság ellenállása és harca a bankok, a nagytőke kizsákmányoló törekvéseivel szemben, ez azonban akkor nem vezetett eredményre, sőt egyre több középparaszt adósodott el és ment tönkre. A burzsoáziának a parasztsággal szembeni kizsákmányoló törekvése a felszabadulás után is megmaradt. Ezért a munkásosztálynak azok a követelései és tettei, amelyek a nagytőke korlátozására és kiszorítására irányultak, kedvező fogadtatásra találtak az egész dolgozó parasztság körében; és az egész dolgozó parasztság kész volt támogatni ebben a harcban a munkásosztályt.

A parasztság azonban nemcsak a nagytőke kizsákmányoló törekvése elleni harcában kapott komoly segítséget a munkásosztálytól. A földreform, amely minőségi változást eredményezett a mezőgazdaság struktúrájában — a középparaszti réteg vált a parasztság legnagyobb számú és legerősebb rétegévé —, szintén elsősorban a Kommunista Párt harcának volt az eredménye, és végrehajtását a párt vezette. Amikor 1945 őszén a burzsoázia és a megdöntött földesúri osztály, a Kisgazdapárt vezetőségének támogatásával, harcot kezdett a földreform eredményei ellen a földhözjuttatott parasztság csak a Kommunista Párttól kapott védelmet és komoly segítséget. Ugyancsak a Kommunista Párt vezette munkásosztály nyújtott hathatós segítséget a parasztságnak a kulákság és a malomuzsora elleni harcában. Az utóbbinál azzal, hogy harcot kezdett a malmok községesítéséért, az előbbinél igásállatok, kölcsönök juttatásával. Így kialakult az a sajátos helyzet, hogy a középparasztnak nemcsak mint dolgozónak estek egybe érdekei a kommunista párt vezette munkásosztály érdekeivel, hanem mint tulajdonosnak is.

A szocialista forradalom osztálybázisát szélesítette az is, hogy a demokratikus és a szocialista feladatok, az értük folytatott harc összefonódtak egy-

mással. A demokratikus forradalomban már megszerzett jogok és vívmányok védelme összefonódott, azonosult a szocializmusért vívott harccal. Csak úgy lehetett a demokratikus forradalomban kivívott eredményeket megtartani, ha tovább mentünk a szocializmus felé vezető úton, mert a burzoázia azokat a vívmányokat is meg akarta szüntetni, amelyek a forradalom első demokratikus szakaszában születtek. Eklatáns példája volt ennek a földreform elleni támadás.

A szélesebb osztályszövetség kialakulásának nagyon fontos feltétele volt az is, hogy a munkásosztály a demokratikus forradalom győzelmével részesévé vált a politikai hatalomnak, és a hatalom kezében levő részét fel tudta használni a munkás-paraszt szövetség kiszélesítésére.

Végül a középparasztság jórészének a proletariátus oldalára való állását segítette hazánknak az a sajátossága is, hogy a főváros volt az, ahol a politikai erő összpontosult, ahol a forradalom megvívása elsősorban végbement. Ha valaki ura volt a fővárosnak, ura volt az egész országnak is. Mivel a munkásosztály többsége az ipar koncentráltsága következtében Budapesten élt, a proletárdiktatúráért harcoló erők itt voltak a legerősebbek, a pártnak itt volt legnagyobb a befolyása. A parasztság osztályhelyzeténél fogva ingadozó természetű, ritkán lép fel önálló erőként. Állásfoglalását nagyban befolyásolja az osztályerők viszonya a politikai centrumban.

Az, hogy a középparasztság jelentős része még a hatalom teljes megszerzése előtt a proletariátus szövetségesévé vált, természetesen egyáltalán nem jelenti azt, hogy nálunk a középparasztság és a városi kispolgárság nem ingadozott, hogy állásfoglalása mindig egyértelmű volt. Ezt az ingadozást kézenfekvően bizonyították például az 1947-es választások. Ez az ingadozás ban nem volt olyan mértékű, hogy a középparasztságot semlegesíteni kellett volna, amikor pedig nem szavazásról, hanem konkrét, az eredményeiket érintő feladatok megoldásáról volt szó, akkor mindig az erősebb oldalt, a munkásosztály támogatta.

*

Szocialista forradalmunk következő fontos sajátossága, hogy a hatalom kivívása, a burzsoázia megdöntése nem gyors, rövid ideig tartó, egy dátummal meghatározható aktus volt, hanem több évig tartó történelmi folyamat. Nem lehet dátum szerint meghatározni, hogy mikor kezdődött és mikor győzött a szocialista forradalom politikai síkon, mikor jött létre a proletárdiktatúra.

Amit meg lehet állapítani, az az, hogy kb. 1945 nyarán került közvetlenül napirendre a proletariátus és a burzsoázia közötti alapvető ellentmondás megoldásának feladata, és 1948 tavaszára-nyarára sikerült a munkásosztálynak megteremtenie a proletárdiktatúrát. A munkásosztálynak és pártjának több évig tartó harcot kellett folytatnia a burzsoázia ellen a tömegek megnyeréséért az osztályerőviszonyok átcsoportosításáért. E harc közben a politikai és gazdasági életben elért apró minőségi változások, a fejlődés egy bizonyos szakaszán nagy minőségi változást eredményeztek. A Kommunista Párt vezette munkásosztály fokozatosan a maga oldalára állította a nép többségét, mindenekelőtt a dolgozó parasztság jelentős részét. Fokozatosan, lépésről-lépésre szorította ki a burzsoáziát a politikai hatalomból, ennek mind nagyobb részét szerezve meg, míg végül a részleges győzelmek eredményeképpen, 1948 első felére teljesen kiszorította azt, megszűnt vele a hatalmat megosztani.

Mindez azt jelenti, hogy nálunk az ugrás politikai téren már 1945-ben kezdetét vette, de csak 1948 nyarára fejeződött be, vagyis a hatalom osztály-

jellegében a minőségi változás nem hirtelen, robbanásszerűen történt, hanem fokozatosan és viszonylag hosszú idő alatt.

A hatalom osztályjellegében végbemenő minőségi változás ilyen formája azzal a következménnyel is járt, hogy a proletárdiktatúra, a proletariátus politikai hatalmának létrejötte nem járt együtt a fennálló kormány megdöntésével és új, az előzőtől minőségileg eltérő kormány létrehozásával. A proletárdiktatúra kivívása után lényegében ugyanaz a kormány marad, de már más, az előzőtől eltérő osztályérdekeket fejez ki. Mivel a munkásosztály része az államhatalomban — és ezzel a kormányban is — az átnövés során állandóan növekszik, a burzsoáziáé pedig csökken, majd teljesen megszünik, a minőségi változás idején nincs szükség a kormány megdöntésére, hiszen a kialakult politikai hatalom a munkásosztály államhatalma, a politikai hatalmat megtestesítő kormány a proletárdiktatúra szerve.

Természetesen ez a forma, a burzsoázia államhatalomból való kiszorításának ez a folyamata is megdöntést jelentett. A „ki kit szorít ki" a fő kérdés, a ki kit győz le kérdése, tehát a hatalom kérdése volt, de az adott esetben, az adott feltételek és körülmények következtében, ez a megdöntés hosszú, évekig tartó, a fokozatos kiszorítás formájában megnyílvánuló folyamat volt.

A burzsoázia politikai hatalma megdöntésének ebből a sajátos formájából következett a régi burzsoá államgépezet és politikai szervezet szétzúzásának sajátos volta is. Ez a folyamat nem a proletárdiktatúra kivívása után indult meg, hanem már előbb, a forradalom demokratikus szakaszában megkezdődött. Ugyanakkor nem is fejeződött be mindjárt a proletárdiktatúra megteremtése után, még hosszú, szívós harcra volt szükség.

A régi burzsoá-földesúri államgépezet és politikai szervezet jelentős részét már a szovjet hadsereg, hazánk felszabadítása során szétzúzta. Mindenekelőtt a horthysta állam erőszakszerveit, a hadsereget, a csendőrséget és a rendőrséget. Ezeket új, demokratikus hadsereg és rendőrség váltotta fel. Megszüntek a fasiszta és félfasiszta pártok is. Bár a helyi és az országos államhatalmi és közigazgatási szervek formáiban nem történt lényeges változás, a volt hivatalnoki kar egyrésze elmenekült vagy fasiszta tevékenysége miatt eltávolították és helyére új, demokrartikus erők kerültek.

Ezek a változások azonban nem jelentettek és nem is jelenthettek gyökeres szétzúzást. A demokratikus forradalom nem zúzhatja szét teljesen a régi államgépezetet, hiszen nem szünteti meg alapját a tőkés magántulajdont. A teljes, gyökeres szétzúzást csak a győztes szocialista forradalom, a proletárdiktatúra végezheti el, megszüntetve a kapitalista magántulajdont és a kizsákmányolást. Ezért a régi államgépezet megmaradt részeinek a megsemmisítése csak a továbbiakban történhetett meg. Ahogy a forradalom mélyült és szélesedett, úgy igyekezett a Kommunista Párt vezette munkásosztály ezen a téren is előrelépni. Ismeretes, hogy az átnövés időszakában az egyik fontos harci terület az államgépezetnek, az államhatalmi és a közigazgatási szerveknek a reakciós, horthysta ellenforradalmi elemektől való megtisztítása volt. E harcban a munkászosztály ért is el bizonyos eredményeket, de még a proletárdiktatúra kivívása idején is jórészt a régi emberek ültek az egyes minisztériumokban és a különféle közigazgatási szervekben.

A hatalom teljes kivívása után a harc tovább folyt a régi államgépezet megmaradt részeinek szétzúzásáért, a régi, a burzsoázia érdekeit kifejező, szervezeti formák új, a proletariátus államának megfelelő formákkal való felváltásáért. Ez a harc csak 1950 őszén a tanácsok és a tanácsrendszer létrehozásá-

val fejeződött be. Ha hozzávesszük, hogy a tanácsok mint teljesen új államhatalmi és közigazgatási szervek nem tudták azonnal teljes mértékben ellátni feladatukat, valamint azt, hogy e téren a régi párt- és államvezetés súlyos hibákat követett el (kevés joggal ruházta fel őket, nem nevelte a tanácsokat önállóságra stb.), akkor látjuk, hogy a régi burzsoá államgépezet újjal — a proletárdiktatúra követelményeinek megfelelővel — való felváltása jó ideig váratott magára.

*

A hatalomért folytatott harc tárgyalt sajátosságai következtében sajátos formákban érvényesült a Kommunista Pártnak, a munkásosztály élcsapatának vezetőszerepe is. Az egyik ilyen sajátos forma abból fakadt, mint már erről beszéltünk, hogy a párt, a munkásosztály képviseletében, az államhatalom részese volt. Ennek következtében a forradalom továbbfejlesztésére a hatalom kezében lévő részét is fel tudta használni. Ebből a szempontból a kezében lévő minisztériumok mellett nagyon fontos szerepet játszott a Gazdasági Főtanács, amely a Kommunista Párt javaslatára és vezetése alatt jött létre 1945 végén, és amelynek az volt a feladata, hogy rendet teremtsen az országban uralkodó gazdasági káoszban és a termelést a nép érdekeinek szolgálatába állítsa. A Gazdasági Főtanács lényegében felügyeletet gyakorolt az egész gazdasági élet felett, és ezzel jelentősen gyengítette a burzsoázia gazdasági és politikai hatalmát.

A párt alapjában véve helyesen kapcsolta össze az államhatalom kezében levő részének felhasználását az osztályharc parlamenti és parlamenten kívüli formáival. A parlamenti harcot is, amely nálunk elsősorban a koaliciós pártok harcát jelentette — különösen 1946 nyaráig, a nyílt ellenzéki pártok megjelenéséig —, felhasználta a koalíciós pártokban megbúvó burzsoá elemek leleplezésére, a tömegek megnyerésére, ugyanakkor ezt összekapcsolta a parlamenten kívüli harc legkülönbözőbb formáival, a széles tömegmozgalmakkal és tömegtüntetésekkel. A parlamenten kívüli harcot, a dolgozó tömegek mozgalmait pedig arra használta fel, hogy megváltoztassa a parlamenti erőviszonyokat, a parlamentet egyre inkább a nép érdekeinek szolgálatába állítsa. Jellemző példája volt ennek az 1946 márciusi tömegtüntetés Budapesten, amelyben több mint 400.000 ember vett részt és amely azt eredményezte, többek között, hogy a Kisgazdapárt kizárta soraiból 20 legreakciósabb parlamenti képviselőjét.

Sajnos, a tömegmozgalmak felhasználása, a tömegekre való közvetlen támaszkodás a burzsoázia gyengülésével, a forradalom előrehaladásával csökkent. A párt egyre nagyobb súlyt helyezett a választott szervekben és a pártok között folyó harcra. Ahogy erősödtek a pártban a dogmatizmus jelei, a tömegektől való elszakadás és a személyi kultusz vonásai, úgy csökkent a párt és a tömegek közvetlen forradalmi kapcsolata. Ez azonban csak jóval később a szocializmus építésének idején, a mind nagyobb hibák következtében éreztette komolyan hatását.

A párt vezető szerepe érvényesülésének, tömegbefolyása növekedésének szempontjából nagyon fontos tényező, hogy volt, hogy mindig meg tudta találni azt a láncszemet, azt a feladatot, amelyik az adott időszakban a leglényegesebb volt, amelyik megfelelt a tömegek érdekeinek is és a forradalom ügyét is előbbre vitte. Gondoljunk az újjáépítésért folytatott harcra, az „Arccal a vasút felé" jelszóra, a széncsatára, az infláció leküzdésére stb. A tömegek minden esetben a saját tapasztalatukon győződtek meg arról, hogy a kommunista párt

az ő érdekeikért harcol, és hogy csak a kommunista pártot támogatva érhetik el érdekeik megvalósulását.

A párt vezető szerepe megvalósításának sajátos formája volt az is, hogy a szocializmusért, a proletárdiktatúráért folytatott harcot jórészt demokratikus jelszavak alatt vívta. Ez fakadt egyrészt a demokratikus és szocialista feladatok összefonódásából (a demokratikus forradalom csak a fő feladatait oldotta meg, ugyanakkor már egyes szocialista feladatok is napirendre kerültek), másrészt abból, hogy a demokratikus forradalomban elért vívmányokat az ellenforradalmi burzsoáziával szemben csak úgy lehetett megvédeni, ha ez a küzdelem összekapcsolódott a tovább fejlődésért, a szocializmusért folytatott harccal. Ezek következtében a szocialista célzatú jelszavak is jórészt demokratikus formában jelentek meg. Az olyan jelszavak pl., hogy „Ki a nép ellenségeivel a koalícióból", „Fizessenek a gazdagok" stb. forma szerint demokratikus jelszavak voltak, de tartalmilag a szocializmusért folyó harcot fejezték ki.

Ebből a sajátos helyzetből adódott az, hogy jóideig még maga a munkásosztály sem volt teljesen tudatában az elért eredményeknek, lényegében csak a proletárdiktatúra kivívása után vált benne tudatossá, hogy már a fejlődés szocialista útját járja. Jogosan állapította meg az MKP 1948 januári országos konferenciája: „*A mi helyzetünket az jellemzi, hogy a reakció jobban tudatában van vereségének, mint a demokrácia a saját győzelmének.* A demokrácia hívei — elsősorban a munkások — viszont csak most kezdik felismerni azokat a döntő politikai és gazdasági változásokat, amelyek előállottak. Most válik tudatossá bennük, hogy a magyar nép átlépte és maga mögött hagyta azt a határt, amely a népi demokráciát a polgári demokráciától elválasztotta. Most kezdik felismerni, hogy a népi demokrácia építése a szocializmus megvalósításának útja." (Szabad Nép. 1948. jan. 11.)

Sajátos formája volt a kommunista párt vezető szerepe érvényesülésének az is, hogy a szocializmusért, a proletárdiktatúráért folyó harcot mint a Függetlenségi Front egyik pártja, más pártokkal, a Szociáldemokrata Párttal, a Nemzeti Parasztpárttal és a Kisgazdapárttal koalícióban folytatta. A Kisgazdapárt, valamint a másik két párt jobbszárnya mint a burzsoázia érdekeinek képviselői nem a forradalom továbbfejlesztéséért, hanem megállításáért harcoltak. Ilyen körülmények között a pártnak nagyon rugalmas és körültekintő politikát kellett folytatnia. A harcot úgy kellett megvívnia, hogy ne történjék nyílt szakadás a koalíciós pártok között, ugyanakkor csökkenjen, majd semmivé váljék a polgári jobboldal befolyása ezekben a pártokban. A koalíciós pártok jobboldalai elleni harcban a párt az adott pártok baloldali vezetőire és tömegeire támaszkodott. Különösen jelentős volt ebből a szempontból a baloldali szociáldemokraták szerepe, de később a Kisgazdapártban kialakult baloldal szerepe is.

A szocializmusért folytatott harcban fontos tényező volt a Baloldali Blokk létrehozása 1946 márciusában. A Baloldali Blokk a Kisgazdapártban megbúvó reakció ellen irányult, és a Kommunista Pártból, a Szociáldemokrata Pártból, a Parasztpártból és a szakszervezetek képviselőiből jött létre. A Baloldali Blokk megalakítása két szempontból volt nagy jelentőségű. Egyrészt világosabbá tette a frontokat és tükrözte az osztály erőviszonyokban végbement változásokat, másrészt jelentősen korlátozta a Parasztpárt és a Szociáldemokrata Párt jobboldalának tevékenységét, megakadályozta egy egységes reakciós jobboldal kialakulását a koalíción belül.

A fejlődés folyamán lényeges változások történtek a koalíció pártjaiban. A Kisgazdapártból és a Parasztpártból fokozatosan kiszorult a jobboldal, főleg a

a Nagy Ferenc vezette összeesküvés leleplezés után. Hasonló sors érte 1948 elején a Szociáldemokrata Párt jobboldalát is. A jobboldal szétzúzásával és kiszorításával a Kisgazdapárt és a Parasztpárt is valóban népi pártokká, a szocializmusért folytatott harcot támogató pártokká váltak. Ennek következtében megváltozott a Kommunista Párthoz, majd a Magyar Dolgozók Pártjához való viszonyuk is. Míg a fejlődés első időszakában a Kommunista Pártot, bár befolyása, szerepe már ekkor is nagyobb volt, mint a többi pártoké, és a fejlődés motorját jelentette, a koalíció egyik pártjának tekintették csupán, 1947 őszétől elfogadták a vezető szerepét, úgy tekintettek rá, mint a koalíció vezető pártjára. Ettől kezdve már a még egyideig fennmaradó két parasztpárt és az MDP között fennálló koalíció lényegében a munkás-paraszt szövetség sajátos szervezeti formája volt, a munkásosztály forradalmi pártja ezeken a pártokon keresztül tartotta fenn és tette hatékonyabbá a parasztsággal való szövetséget.

Külön kell szólni a Kommunista Párt és a Szociáldemokrata Párt viszonyáról. A forradalmi fejlődés szempontjából nagy jelentőségű volt, hogy a kommunisták kezdeményezésére már a demokratikus forradalom idején akcióegység jött létre a két munkáspárt között, és ennek nyomán létrejött az egységes szakszervezeti mozgalom is. Ez az akcióegység a demokratikus forradalom győzelme után is megmaradt. A Szociáldemokrata Párt azonban nem volt képes következetesen harcolni a szocialista fejlődésért. Bár a jobboldali szociáldemokraták befolyása és szerepe kisebb volt, mint a felszabadulás előtti időszakban, még mindig jelentős szerephez jutottak, sőt az 1946—47-es években befolyásuk a pártvezetőségen belül ismét megnövekedett. A baloldali szociáldemokraták, akik valóban következetesen harcoltak a kommunistákkal való együttműködésért, nem voltak még olyan erősek, hogy befolyásukat az egész pártra kiterjesszék. A jobboldal kommunistaellenes tevékenysége miatt igen sokszor forgott veszélyben a két párt együttműködése. A kommunista párt feladata az volt ilyen viszonyok között, hogy minden erővel segítse a baloldali szociáldemokraták harcát, de úgy, hogy ez ne öltse a Szociáldemokrata Párt önállóságába való beavatkozás formáját.

A szociáldemokrata jobboldal mesterkedései különösen az 1947-es választások idején és után váltak nyílvánvalóvá. Amíg a Kisgazdapárt jobboldala képviselte nyíltan a burzsoázia érdekeit, addig ők háttérben maradtak, amikor Nagy Ferencék lelepleződtek, akkor ők léptek a helyükbe, ők váltal a burzsoá rend nyílt védelmezőivé. Jellemző példája volt ennek, amikor a félfasiszta jellegű Pfeiffer-párt védelmére keltek. Terveik azonban nem sikerültek, a párttagság, a szociáldemokrata munkások egyre inkább szembekerültek a jobboldali vezetéssel, és amikor ez már nyíltan a reakció védelmére kelt, tömegesen hagyták ott a pártot és léptek át a Kommunista Pártba. A párttagság éles szembefordulása a jobboldallal jelentékenyen megerősítette a baloldali vezetőket, akik egyre következetesebben harcoltak a munkásegység mielőbbi megteremtéséért. A baloldal győzelme a szociáldemokrata párt XXXVI. kongresszusán történt meg 1948 elején. A kongresszus kizárta a jobboldaliakat a pártból és határozatot hozott a kommunista párttal való egyesülésről. A szociáldemokrata jobboldal szétzúzásával megteremtődtek a két munkáspárt marxista—leninista alapon való egyesülésének, az egységes munkáspárt létrehozásának szervezeti feltételei. Az egyesülés pedig a proletárdiktatúra megteremtésének volt egyik fontos feltétele.

*

A szocialista termelési mód kialakulásának egyik törvényszerűsége, hogy a szocialista termelési viszonyok csak a burzsoázia politikai hatalmának megdöntése után alakulhatnak ki, vagyis hogy a politikai forradalom bizonyos mértékig megelőzi a gazdasági-társadalmi viszonyok átalakítását.

Népi demokratikus forradalmunkat vizsgálva, azt tapasztaljuk, hogyha a proletárdiktatúrát nem burzsoá diktatúra, hanem olyan államhatalmi forma — a munkás-paraszt diktatúra valamilyen formája — előzi meg, amelyben a munkásosztály is résztvesz, akkor már a proletárdiktatúra teljes kívívása előtt lehetővé válik a szocialista termelési viszonyok létrehozásának megkezdése. Ilyen körülmények között a politikai téren vívott forradalom győzelme előtt megkezdődhet a gazdasági-társadalmi viszonyok átalakítása.

Ez a lehetőség abból fakadt, hogy a proletárdiktatúra bizonyos elemei már a munkás-paraszt diktatúra idején is megvoltak. Ezeket az elemeket, az államhatalom kezében levő részét a munkásosztály nemcsak politikai téren használta fel, hanem a gazdasági életben, a tulajdon- és osztályviszonyok területén is. A politikai, illetve a gazdasági téren elért eredmények kölcsönösen hatottak egymásra, előmozdították egymást.

Mint ismeretes, hazánkban a bányák, a legnagyobb nehézipari vállalatok, a bankok és a bankokhoz tartozó iparvállalatok államosítása — ami azt jelentette, hogy a munkások több mint 50%-a dolgozott az államosított szektorban — még a proletárdiktatúra teljes kivívása előtt megtörtént. Ezeket az államosított üzemeket nem lehet a kapitalista vagy államkapitalista szektorba sorolni, mert bennük a termelés már nem a kapitalista profit érdekében folyt, és mert az államhatalom, amelynek a tulajdonába kerültek, elsősorban a dolgozó osztályok érdekeinek a kifejezője volt. Az átnövés időszakában állami tulajdonba vett termelőeszközök tehát, lényegében véve, már szocialista elemeket alkottak, a gazdaság szocialista szektorának alapjai voltak.

Természetesen az, hogy az adott sajátos feltételek következtében már a proletárdiktatúra teljes kivívása előtt megkezdődött a tőkés magántulajdon felszámolása és a szocialista termelési viszonyok kialakulása, nem jelenti azt, hogy ez minden esetben lehetséges. Burzsoá diktatúra esetén semmiképpen sem. Csak abban az esetben, ha a proletárdiktatúrát nem burzsoá diktatúra, hanem a munkásparaszt diktatúra valamilyen formája előzi meg, és olyan mértékben, amilyen mértékben és súllyal a munkásosztály résztvesz ebben az átmeneti hatalmi formában.

Ugyanakkor ahhoz, hogy az új szocialista termelési viszonyok teljes mértékben kialakuljanak és a társadalom gazdasági életének minden területén győzedelmeskedjenek, ilyen viszonyok között is a proletárdiktatúra teljes győzelme szükséges, továbbá egy viszonylag hosszú időszak, amely nem lehet más és nálunk sem lehetett más, mint a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet időszaka.

Ezek azok a legfőbb vonások, amelyek jellemezték a hazánkban végbement szocialista politikai forradalmat, és amelyek következtében a hazánkban végbement forradalom a második világháború után népi demokratikus forradalmak egyik formájának tekinthető.

*

A hazánkban és a többi európai népi demokráciában megvalósult szocialista forradalmak, a második világháború utáni népi demokratikus forradalmak tapasztalatai és ezek tanulmányozása óriási jelentőségű a szocialista forradalom elmélete és a nemzetközi kommunista mozgalom számára.

E forradalmak jelentősége mindenekelőtt abban van, hogy bebizonyították a szocialista forradalom fő törvényszerűségeinek általános érvényességét, a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet formáinak változatosságát, azt, hogy az átmenet konkrét formája mindig az adott ország konkrét belső helyzetétől, osztályerőviszonyaitól, sajátosságaitól és az adott korszak sajátosságaitól, az adott nemzetközi erőviszonyoktól függ.

A fentiek mellett hazánk és a többi európai népi demokrácia szocialista forradalma azt is bebizonyította, hogy korunkban egyre inkább lehetséges a szocialista forradalom viszonylag békés úton, fegyveres felkelés és polgárháború nélkül való győzelme, ehhez egyre kedvezőbbek a feltételek mind nemzetközi téren, mind az egyes országokon belül.

Ezek a szocialista forradalmak továbbá azt bizonyítják, — és ez szintén komoly jelentőséggel bír a további szocialista forradalmak számára —, hogy az imperializmus reakciósságának fokozódásával és általános válságának további mélyülésével, a demokratikus és szocialista feladatok ebből következő közelebb kerülésével és összefonódásával, a szocialista forradalom feltételeinek kedvezőbbé válásával szélesedik a szocialista forradalom osztálybázisa, egyre szélesebb dolgozó tömegek válnak a szocializmusért folyó küzdelem harcosaivá. Ennek az a legnagyobb jelentősége, hogy könnyebbé teszi a forradalmi párt által vezetett munkásosztály számára a burzsoázia politikai hatalmának megdöntését, a proletárdiktatúra kivívását. Ugyanakkor a forradalom osztálybázisának kiszélesedése, a demokratikus és szocialista feladatok összefonódása az egyik legfontosabb feltétele (a szocialista világrendszer kialakulása és döntő tényezővé válása mellett) annak, hogy korunkban megnőtt a szocialista forradalom békés úton való győzelmének lehetősége.

СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В НАШЕЙ СТРАНЕ КАК ОДНА ИЗ ФОРМ НАРОДНО-ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ РЕВОЛЮЦИЙ

Шандор Карпати

Автор поставил себе целью показать, как, при каких условиях и каким способом венгерский рабочий класс уничтожил политическую власть буржуазии и создал диктатуру пролетариата под руководством революционной партии и при помощи своих союзников. В введении статьи указывается на внешнюю и международную обстановку, оказавшую значительное влияние на ход совершения социалистической революции не только в Венгрии но и в других европейских странах народной демократии, и давшую повод возникновению народно-демократической формы социалистической революции. Среди условий автор подчеркивает два важнейших обстоятельства: историческую обстановку, созданную фашизмом и связанные с нею особенности, а также победу Советского Союза, одержанную во второй мировой войне, и связанный с нею акт освобождения.

В следующем разделе рассматриваются особенные условия возникновения народного фронта в Венгрии и его роль. Потом автор переходит к анализу особенностей совершения революции. Самым важным он считает, что свержение буржуазии и завоевание пролетарской диктатуры происходило относительно мирным путем без вооруженного восстания и гражданской войны, и, что связано с этим, революция победила на основе относительно широкого союза классов, поскольку значительная часть средних слоев крестьянства была союзником рабочего класса уже до полного завоевания пролетарской диктатуры. Кроме того автор указывает на способ свержения буржуазии путем постепенного вытеснения, на ход разгрома буржуазного государственного аппарата, и на особые формы борьбы, при помощи которых Коммунистическая партия боролась за развитие революции и обеспечила себе ведущую роль. Автор излагает мысль о том, что в таких

случаях, когда пролетарской диктатуре предшествует диктатура рабочего класса и крестьянства, и свержение буржуазии происходит в форме постепенного вытеснения его из власти, то к обобществлению средств производства и развитию социалистических производственных отношений можно приступить уже до полного завоевания власти.

В заключении автор указывает на то, что революции в европейских странах народной демократии, в том числе и венгерская социалистическая революция, подтвердили и обогатили ленинскую теорию социалистической революции.

THE SOCIALIST REVOLUTION IN HUNGARY AS A FORM OF POPULAR DEMOCRATIC REBELLION

by *S. Kárpáti*

The author describes how and under what circumstances the Hungarian working class overthrew the political power of the bourgeoisie and with the aid of its allies set up the dictatorship of the proletariat under the leadership of its revolutionary party. The introduction treats those external affairs and international conditions which seriously affected Hungary and the other European peoples' democracies in executing the socialist revolution and in bringing about the popular democratic form of it. Among these he stresses the two most important events: *a)* the historical situation arising under fascism and its characteristics; *b)* the victory of the Soviet Union in the Second World War and her subsequent liberation of peoples from capitalistic oppression.

Then he treats the role of the Popular Front, the conditions characteristic of its establishment in Hungary, and the special factors in carrying out the revolution. He assigns great importance to the overthrow of the bourgeoisie and the dictatorship of the proletariat being achieved in a relatively peaceful way without armed uprisings and civil war. The other significant point, which is closely related to the former, is that the revolution was founded on a relatively broad alliance of classes and triumphed because the majority of the middle peasants united with the working class before the total succes of the dictatorship of the proletariat. The author also discusses the method of overthtrowing the bourgeoisie which in reality meant a gradual displacement, smashing the bourgeois state machiners, those typical struggles of the Communist Party to advance the revolution and set up Party leadership. The article suggests that in such cases when the dictatorship of the proletariat is preceded by the dictatorship of the working class and peasantry and the overthrow of the bourgeoisie is accomplished by gradually displacing it, then taking the means of production into social ownership and the resulting establishment of socialistic relation of production may begin before the achievement of total power.

In conclusion the article shows that the socialist revolution of the European peoples' democracies, including the Hungarian socialist revolution, tested and enriched Lenin's theory of socialist revolution.

Kapitalizmus és kálvinizmus[1]

KÓNYA ISTVÁN

I. A kálvinizmus első formája a korai burzsoázia vallási ideológiája

A protestáns vallások a kibontakozó polgári társadalmi rendnek a feudalizmus elleni osztályharcában jöttek létre. De a XV—XVI., sőt XVII. század viszonyai között is még *minden* polgári ideológia szükségképpen vallási köntösben jelentkezik.[2] A reformációban mint társadalmi-történelmi folyamatban tehát a rothadó, felbomló feudalizmus ellen harcba induló új történelmi osztály, a fiatal, zsenge burzsoázia ideológiai jelentkezését kell látnunk.

Attól függően, hogy ez a születő tőkés rend mennyire erőteljes, mennyire életképes, radikálisabb vagy kevésbé radikális, merészebb vagy következetlenebb, kompromisszumra hajlóbb az ideológiája is.

Mindezek alapján elég éles különbségeket találunk a reformáció szülőföldjén, Németországban kialakult protestáns vallás — a lutheri irányzat — és a Franciaországban és Svájcban létrejött kálvinizmus között. S megint sok vonatkozásban más az angol kapitalizmus sajátos történelmi kompromisszuma által szült anglikán vallás.

Már e főirányzatok részletes elemzése is messze túlnőne e tanulmány keretein, nem is szólva a protestantizmus egész — ma már szinte áttekinthetetlenül bonyolult, megszámlálhatatlanul sok irányzatra, felekezetre és szektára bomlott — területének áttekintéséről. Így e dolgozatban csupán azt tűzzük ki célul, hogy a protestantizmusnak mint a korai korai kapitalizmus jellegzetes vallási felépítményének az általános tulajdonságait vizsgáljuk a kapitalizmus történelmi fejlődésének keretei között, s e vizsgálódás közepette elsősorban a magyar viszonylatban legfontosabb protestáns vallásra, a kálvinizmusra — hivatalos nevén a református vallásra — leszünk tekintettel.

A kálvinizmus — minthogy érettebb polgári viszonyok között jött létre, mint a német reformáció — radikálisabban antifeudális és bátrabban polgári világnézetet jelentett. Mint Engels híres szavai kifejezik: „a korabeli polgárság legmerészebbjeire volt szabva".[3]

[1] E dolgozat elméleti előtanulmány egy nagyobb munkához, amelyben majd a magyarországi református egyház által a Horthy-fasizmusnak nyújtott sokoldalú és hatékony ideológiai támogatást szeretném elemezni. Ezért e tanulmánynak csupán az a feladata, hogy vázlatosan áttekintse a kálvinista ideológia történelmi útját, azokat a teológiai, ideológiai-politikai változásokat, amelyek bekövetkeztével a kálvinizmus *Magyarországon is* alkalmassá vált az imperialista burzsoázia, a fasiszta diktatúra ideológiai támogatására. E célkitűzésből következik, hogy a dolgozat a vizsgálódásait szigorúan csak a második világháborúig terjesztik ki, s megállapításai *közvetlenül* nem vonatkoznak a *mai* — különösen a szocialista országokban működő — református egyházakra.

[2] Engels: A német parasztháború. Szikra, 1949. 25. o.

[3] Engels: Bevezetés „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig" c. mű angol kiadásához. 1892. L. Marx—Engels: A történelmi materializmusról. Szikra, 1949. 60. o.

Nem kis büszkeséggel hangsúlyozzák a maguk módján ezt kálvinista teológusok is. Közülük különösen az ortodoxabb irányzatokhoz tartozók egyenesen Kálvin világtörténelmi jelentőségéről beszélnek: „. . . a leghatározottabban rá kell mutatnunk Kálvin világtörténelmi jelentőségére, tehát arra, hogy . . . amellett, hogy az emberiség egy részének *teológiai* és *erkölcsi* gondolkodásmódját is átalakította, egyszersmind döntő befolyást is gyakorolt a *politikai* és *társadalmi* életre is,. . . sőt végeredményében kihatással volt az európai *gazdasági* élet, pénzpiac, továbbá a *modern kapitalizmus* kifejlődésére is."[4]

Ha ebben a véleményben határozott túlzás is van hiszen nem lehet „döntő" befolyásról beszélni a kálvinizmusnak a kapitalizmusra gyakorolt *visszahatása* tekintetében, az azonban kétségtelen, hogy a kálvinizmusban erőteljesen tükröződnek azok a politikai, társadalmi, sőt gazdasági változások is, melyeket a kibontakozó tőkés termelési mód hozott. Bár nem érthetünk egyet Sebestyén Jenővel abban, hogy „. . . nem tévedés és még kevésbé túlzás az, mikor *Harnack* és előtte is, utána is sokan azon az álláspontón vannak, hogy Kálvin tulajdonképpen a kapitalizmus megteremtője"[5], de az kétségtelen tény, hogy a Kálvin által létrehozott református vallás teológiailag, erkölcsi és társadalmi nézeteiben, valamint egyházszervezetében minden más vallásnál kézzelfoghatóbban tükrözi a korai kapitalizmus társadalmi viszonyait és szükségleteit, a vallás sajátos torzító tükrében.

Elsősorban ezzel magyarázható, hogy a kálvinizmus (vagy annak valamilyen változata) sokkal gyorsabban terjedt el — és éppen az akkor viszonylag gyorsabban fejlődő, polgárosodó országokban (Svájc, Franciaország Anglia, az erdélyi fejedelemség stb.) —, mint a lutheri irányzat. Ez a reális magva annak az egyébként burzsoá nacionalista jellegű megállapításnak is, amelyet Czakó Ambró tett: „. . . .a lutheranizmus és zwinglianizmus nagyon a germán szellemhez volt kötve, egyedül Calvin adott Institutiójában olyan tanrendszert, amely minden európai fajt, a germánokat, román népeket, szlávokat és magyarokat egyaránt meg tudta hódítani."[6]

A kálvinizmusnak ez a — vallási keretek között viszonylag messzemenő radikalizmusa részint indirekte, antifeudális jellegében, részint direkte, burzsoá felfogásában nyilvánul meg. E kettős arculat természetesen szoros egységben jelentkezik. A feudalizmus tagadása ekkor elválaszthatatlan a kapitalizmus igenlésétől.

Itt most e vonásokat csupán összefoglaljuk, anélkül, hogy a részletes elemzésükbe bocsátkoznánk.[7]

A kálvinizmus kiáll a *magántulajdon* mellett, de a *feudális* magántulajdonnal szemben a *burzsoá* magántulajdon érdekében.[8] A felbomló feudális viszonyokkal éles ellentétben levő burzsoá érdekek tükröződnek *a munkáról* alkotott merészen új protestáns felfogásban. Már Luther szerint is „a szolgáló hű munkája Isten előtt magasabban áll, mint a lusta barátoskodás. . . A keresz-

[4] Sebestyén Jenő: Nietzsche és Kálvin. Kókai Lajos kiadása, 1917. 47. o.
[5] Uo. 56. o.
[6] Czakó Ambró: A protestantizmus szelleme. Pátria, 1917. 57. o.
[7] Csak hivatkozni szeretnék az e kérdésekkel részletesebben foglalkozó: „A kálvinizmus — a kapitalista társadalom vallási felépítménye" című, az „Acta Universitatis Debreceniensis De Ludovico Kossuth Nominatae" 1962-es számában megjelenő tanulmányomra, amely jelen dolgozat első részeként tekinthető.
[8] L. pl. Kálvin: A keresztyén vallás alapvonalai. Magy. Prot. Irodalmi Társ., 1903. 57., 59. o.

tyénnek dolgoznia kell a világban, a kolostorban való élet helytelen, jogtalan. Ha az ember dolgozik, Istennek engedelmeskedik s ilyen szempontból a munka istentisztelet."[9]

A kálvinizmus még határozottabban helyezkedik erre az álláspontra, s igaza van annak a kálvinista teológusnak, aki erről így beszél: „. . . egy keresztyén vallás sem hangsúlyozza olyan erőteljesen, mint a kálvinizmus, a Szentírás ama helyét: ‚ha valaki nem akar dolgozni, ne is egyék'. . ."[10]

De a kálvinizmusnak a magántulajdonról és a munkáról való tipikusan burzsoá felfogását a legplasztikusabban a *kamatszedésről* alkotott gyökeresen új tanítása bizonyítja. Mint Sebestyén írja: „Kálvin volt a keresztyén világban. . . az első, aki teljes határozottsággal, egyenesen, nyíltan kimondotta, hogy a pénz gyümölcsöztethető, a pénz kamatoztatható. . ."[11]

Burzsoá felfogás nyilvánul meg a kálvinizmus *államberendezkedésre* — vagy ami ezen elképzelések gyakorlati realizálását jelenti —, *egyházszervezetre* vonatkozó nézeteiben is. Magánál Kálvinnál mindez még bizonytalan, homályos. Kálvin nem mer még *nyíltan* állást foglalni a monarchia ellen.[12] Sőt Kálvin genfi városállama sok szempontból még inkább a monarchiára emlékeztet, mint a burzsoá köztársaságra, hiába nevezik azt később valamiféle „arisztokratikus respublikának".[13] Mégis kétségtelen, hogy a Kálvin tanításaira épülő egyházszervezet és a kálvinizmust, mint ideológiát felhasználó államok szervezete a burzsoá demokratikus köztársaság irányába mutat. Elég, ha ezzel kapcsolatban a református egyházak un. „zsinatpresbiteri" egyházszervezeti alapelvére utalunk.

Burzsoá tendenciák tükröződnek a kálvinista vallás erőteljes *nemzeti* jellegében is (nemzeti nyelvű istentisztelet, a biblia lefordítása a nemzeti nyelvekre, egyházi világközpont hiánya stb.).

Az csak természetes, hogy ilyen erőteljes burzsoá jellegű állásfoglalás a döntő társadalmi kérdésekben, hasonló átalakulást eredményezett *teológiailag* is.

A legkézenfekvőbb és a legnagyobb jelentőségű ilyen teológiai változás a *predestináció elvének* a kálvinista teológia középpontjába való állítása, illetve az azzal szorosan összefüggő „Soli Deo Gloria" elvnek a kimondása.

Furcsán ellentmondásos módon jelentkezik ebben az elvben a burzsoá szabadság és az osztálytársadalom vakon ható objektív törvényeitől való függés dialektikája.[14] Ezt az ellentmondást a református teológia így fejezi ki: „A szabadság és a függés, az egyedül üdvezítő hit és a feltétlen kegyelem együttesen alkotják a protestantizmus lényegét és alapelvét. Protestantizmus alatt a keresztyén kegyesség azon irányzatát értjük, mely minden tekintélytől függetlenül, egyedül és feltétlenül hódol az igazság, Isten, saját szellemében nyilatkozó tekintélyének, mely *az egyén teljes szabadságának élvezetében teljesen függőnek tudja magát Istentől*. . ."[15] (Az én kiemelésem — K. I.)

[9] Czakó: I.m. 48. o.

[10] Kovács J. István: A kereszténység és a társadalmi kérdések. A Magy. Ref. Egyh. kiadása Bp. 1933. 153. o.

[11] Sebestyén: I.m. 56. o.

[12] L. pl. Kálvin: I.m. 405—406. o.

[13] L. pl. Czakó: I. m. 67. o.

[14] L. erről Engels ítéletét: Engels: Bevezetés „A szocializmus fejlődése. . ." Id. kiad. 60. o.

[15] Kovács Ödön: A vallásbölcsészet kézikönyve. I. köt. A Magyarországi Prot.-egylet. Bp. 1876. II. köt. Franklin Társ. Bp. 1878. II. köt. 99. o.

Az „egyén szabadságának" ez a hangsúlyozása különben *lényegében* a burzsoá individualizmus teológiai kifejeződése. S hogy ennek mekkora az antifeudális ereje — vallási síkon a katolicizmus-ellenes éle —, azt Czakó így fogalmazza meg: „Általános elvként mondhatjuk, hogy ahol az invidualizmus, a szubjektivizmus uralkodik, ott a katolicizmus csorbát szenved, sőt lényegét veszti. . . Ahol tehát a katolicizmus tételeivel szemben fellebbezés van az egyéni meggyőződéshez, ott a katolicizmus megszünt létezni."[16]

Ugyanezt az ellentmondást fogalmazza meg a maga-sajátos gondolatmenetével Feuerbach is. Az ő összehasonlítása a katolikus és a protestáns *morál* különbségére vonatkozik, de mintegy összefoglalja a protestantizmus egész *polgári lényegét* : „A katolikus morál kereszténvi, misztikus, a protestáns *morál* már kezdettől fogva *racionális* volt. A protestáns *morál* most is és a múltban is a kereszténynek az emberrel való fizikai keveréke volt — a természetes, politikus, polgári, szociális emberrel való keveréke. . . A protestantizmus alapjában véve a *hit* és *élet* közötti ellentmondás — ezért lett a *szabadság* forrása vagy még inkább feltétele."[17]

Összefoglalóan tehát láthatjuk, hogy a protestantizmus — és ezen belül különösen a kálvinizmus — a *létrejöttekor*, a vallás sajátos ideológiai torzító tükrében, ténylegesen *a kialakuló és hatalomra törő korai burzsoázia* világnézetét sűriti össze. Alkalmas arra, hogy zászlaja alatt a még forradalmi fejlődésének első szakaszában levő burzsoázia megvívja harcát a széthulló feudális társadalmi rend ellen. Ezt a tételt ragyogóan bizonyítja a XVII. századi angol polgári forradalom, a XVII. századi francia fejlődés, sőt sok szempontból — figyelembe véve a jelentős történelmi különbségeket — az önálló erdélyi fejedelemség is.

Mindebből következik, hogy a kálvinizmus — és általában a protestantizmus — ebben az időszakban bizonyos értelemben haladó társadalmi szerepet tölt be. Ez persze — mint Mátrai László helyesen hangsúlyozza — „*nem az ideológiai, logikai tartalmánál fogva*" van így. „Nem azért haladóbb a protestantizmus, mert több tárgyi igazsága van. . .", mint pl. a katolikus vallásnak, „hanem azon egyszerű oknál fogva, mert ezt az ideológiát *haladó társadalmi csoport vagy osztály* használja fel saját osztályharcának zászlajául."[18]

A protestantizmus tehát a XVI—XVII. században a polgári forradalmi mozgalmaktól haladó visszfényt kap. Annak a polgárságnak van rá ideológiailag szüksége, amely még csak most tör a hatalom felé, s még nem eléggé érett ahhoz, hogy ideológiájában eldobja a vallásos köntöst.

II. A protestáns teológia fő irányzatai a klasszikus kapitalizmus időszakában

Az az osztályharc, melyet a forradalmi burzsoázia vívott a széthulló feudális rend ellen, a protestantizmus létrejötte után közvetlenül még csak néhány országban — a Német-alföld után Angliában — győzedelmeskedett. Németországban — éppen a reformáció legradikálisabb, népi-plebejus irányzatának lobogója alatt küzdő nagy német parasztháború leverése után — évszázadokra visszatért a feudális reakció. Franciaországra a nantes-i edictum

[16] Czakó: I. m. 25. o.

[17] Feuerbach: A kereszténység lényege. Akadémiai Kiadó, 1961. 181. o.

[18] Mátrai László: A renaissance, a németalföldi és az angol forradalom vallás-kritikája. Előadások a vallás és az ateizmus történetéből III. köt. Felsőoktatási Jegyzetellátó Váll., 1961. 16. o.

visszavonása után még egy feudális évszázad sötét leple borult. Európa más országaira pedig nyomasztó súllyal nehezedett a refeudalizáció, s ami ezzel ekkor ideológiailag szükségképpen együtt járt: a rekatolizáció.

Bár az ellenreformációnak ez az uralma — mint Mátrai László idézett előadásában rámutat — a XVII—XVIII. századi Európa polgári törekvéseinek gyengeségéből fakad, az ideológiai síkon a reformáció-ellenreformáció köntösében megnyílvánuló osztályharcok mégis messze előre, sok szempontból napjainkig rányomják bélyegüket az érintett európai országok társadalmi, politikai és ideológiai fejlődésére.[19]

Ehhez hozzá kell tennünk, hogy ezeket az *ideológiai* hatásokat akkor sem szabad szem elől téveszteni, amikor akár a katolicizmuson belül, akár bármelyik protestáns valláson belül vizsgáljuk azokat a változásokat, amelyek e vallások *teológiai tételeiben, társadalmi nézeteiben, egyházi szervezetében* végbemennek, a kapitalista társadalom fejlődésének ideológiai, vallási tükröződéseképpen.

Minthogy pedig tanulmányunkban a protestáns vallással, elsősorban a kálvinizmussal kapcsolatban éppen ilyen vizsgálatokat végzünk, elsőrendű fontosságú feladat, hogy a kálvinizmusban, az előbbiekben vázolt kiindulóponthoz képest a kapitalizmus fejlődése során végbement változásokat nyomon kövessük.

A kálvinista teológusok — különösen a nagyközönség számára íródó műveikben — mindig nyomatékosan hangsúlyozzák a keresztyénség bibliai, krisztusi eredetét. A reformációt is úgy állítják be, mint a bibliai, krisztusi alapról eltévelyedett egyház és vallás *vissza*vezetését az abszolút változatlan, örök krisztusi útra. Ebből a koncepcióból kiindulva aztán minden változást, minden újabb dogmatikai, filozófiai és egyházszervezeti változtatást úgy törekszenek interpretálni, mintha az még hívebb, még pontosabb követése lenne a bibliai utmutatásoknak.

A valóságban, persze nem erről van szó. A protestáns teológiának (és hozzátehetjük — még ha az „ideológiai tehetetlensége" sokkal nagyobb is — a római katolikus vallásnak is !) a változásai társadalmi, történelmi hatásokra vezethezők vissza. Bennük, ha torzan, többnyire a „feje tetejére állítva" is, társadalmi viszonyok, osztályérdekek tükröződnek.

Természetesen ez a tükröződés rendkivül összetett és közvetett. A „nyers" gazdasági és politikai hatások mellett érvényesül benne a filozófiának az egyidejű fejlődése, a filozófiai síkon is megmutatkozó osztályharc, éppúgy, mint a többi vallások hasonló változásainak a visszahatása.

Ezért, ha át akarjuk tekinteni a protestáns vallásban a XVIII—XIX. században, sőt a XX. század elején is végbemenő változásokat, ennek a hosszú történelmi időszaknak a periodizálása meglehetősen komplikált feladatot jelent.

Bár a protestáns teológusok a nagyközönség számára készült könyveikben, beszédeikben, cikkeikben — érthetően — a vallási tanítások, az „isteni jelentés" *örök, változhatatlan* voltáról beszélnek, *szakteológiai* jellegű munkáikban mégis maguk is kimutatják, hogy a vallás tanításai, a dogmatikai tételek állandóan változnak. E változások lehetővé teszik számukra, hogy *teológiatörténetről* beszéljenek, és ezt a tudományágat történész módszerekkel műveljék. Meg kell mondani, hogy a protestáns teológiai irodalomban teológiatörténeti munka viszonylag kevés van, a magyar protestáns teológiai irodalomban pedig éppenséggel elenyészően kevés. E teológiai tudományág művelése tulajdon-

[19] Uo. 17. o.

képpen csak a polgári ateizmus (részben a felvilágosodás korabeli, részben a klasszikus német filozófia felbomlása időszakában létrejött polgári vallás-kritika) hatására indul meg.

Minthogy a teológiatörténészek történeti módszerekkel kénytelenek tárgyukat művelni, szükségképpen meg kell, hogy kíséreljék a felölelt időszak periodizálását is. Ebben a munkában — természetesen — idealista történelemszemlélet alapján járnak el.

A múlt század egyik neves német teológusa, Karl Schwarz a periodizáció problémáját igen egyszerűen oldja meg: „Hol kezdődik a legújabb teológia története? E kérdésre nem oly nehéz a felelet, mint első tekintetre látszik; mert egész határozottsággal még az év számát is meg lehet jelölni, midőn megindult azon legújabb teológiai fejlődés, melyben mi élünk. — Ez az 1835-ik év, Strausz *Jézus élete*' (Leben Jesu) megjelenésének ideje."[20]

Sokkal szélesebb periodizációt találunk egy magyar református teológus, Koncz Sándor művében, aki ugyan *magyar* teológiatörténetet ír, de mint maga is hangsúlyozza, önálló eredeti magyar református teológiáról alig lehet beszélni, hiszen „a magyar református teológia a nagy külföldi, német, angol, francia, németalföldi teológiákkal állandóan tanítványi viszonyban van..."[21] Ily módon, miközben a magyar református teológia történetét felvázolja, először szükségképpen mindig az európai református teológia megfelelő periódusáról beszél.

Ami számunkra most fontos, teológiatörténetét ő is a XIX. század elejétől kezdi. Nem húz ugyan a legújabbkori teológia kezdetéhez olyan éles határvonalat, mint Schwarz, de lényegében szerinte is a múlt század eleje a választóvonal a régi és az új kálvinista teológia között. S az új teológia Schwarznál is, Koncznál is *a kritikai irányzattal* kezdődik.

Nagyon érdekes az is, hogy Koncz e másfél évszázad teológiáját történetileg két nagy szakaszra bontja. „Az egyik korszak a XIX. század, melynek szellemisége a felvilágosodás végétől: a francia forradalomtól, a világháborúig terjed. A másik pedig a két világháború közé eső, alig megragadható, folyékony korszak,... A két korszak általános szellemisége ellentétesen különbözik. Ugyanígy elüt egymástól a két korszak teológiája is."[22]

Ez a korszakolás, minthogy idealista történelemszemléleten alapul, szükségképpen torzít, s bizonyos mértékig egyszerűsít is. De a torzítás és egyszerűsítés mögött természetesen mégis meghúzódik az a társadalmi valóság, amely a „szellemiséget" is meghatározza.

A *modern* protestantizmus nagyjából valóban a XVIII—XIX. század fordulóján kezdődik, mert a francia forradalommal Nyugat-Európában győz és világtörténelmet formáló tényezővé válik a burzsoá társadalom. Ez a tényező eleven megtermékenyítő erőt jelent Nyugat-Európa olyan országainak gazdasági, politikai és ideológiai életére is, amelyekben ekkor még feudalizmus van, így pl. Németország életére is.

A protestantizmus *ortodox irányzata* — amely a még nem elég erős korai burzsoázia harcát segítette, most, amikor a vallást elvető érett burzsoázia

[20] Schwarz Károly: Adalékok a legújabb theológia történetéhez. Petrik Géza kiadása, 1872. 3. o.

[21] Koncz Sándor: Hit és vallás. A magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlása. Debrecen, 1942. 4. o. Mivel Koncznak ez a könyve az általunk áttekintett korszak végén — 1942-ben — íródott, igen alkalmas arra, hogy a modern protestáns teológia történetéhez vezérfonalat adjon. Ezért következő fejtegetéseinknél elsősorban ennek a műnek a gondolatmenetét vizsgáljuk.

[22] Uo. 1. o.

hatalomra jut, s újra vallási ideológiára van szüksége saját kizsákmányolása leplezésére és ideológiai igazolására — *nem alkalmas* többé a burzsoázia szolgálatára. Így alakul ki az a helyzet, amelyben „. . .a felvilágosult protestantizmus körében általánossá vált az a vélemény, hogy az ortodoxia kora a mélységes tévedés kora volt. . .”[23]

Ha pedig ez így van, akkor viszont — mint a XIX. századi német teológia egyik kiemelkedő alakjának, Ritschlnek a követői hirdették — „a dogmatikai munkálkodás minden eredményét el kellett vetni, mint hasznavehetetlent és félrevezetőt és. . . a teológiai munkálkodást teljesen elülről kellett kezdeni.”[24]

S ha — *ideológiailag* — az *ortodox* kálvinizmus a felvilágosodás *materialista* és a materializmus irányába mutató filozófiájának csapásai következtében szenvedett vereséget, most a *modern* protestantizmus — megújulást keresve — a német *idealizmushoz* fordul. Czakó — a német Paulsen nyomán — erről a fordulatról úgy beszél, hogy mindezt „a protestantizmus egy olyan férfiú föllépésének köszönheti, aki okozója volt annak, hogy a reformáció óta másodízben vette át Németország a keresztyén világ szellemi vezetését. Mert tényleg a keresztyénség szellemi megújításáról volt szó, ha ezen mozgalom működési bázisa a legelvontabb filozófia volt is. Értjük alatta *Kant* észkritikájának a vállalkozását. . . .*Kant a protestantizmus filozófusa*. . .”[25]

Bár ezekben a megállapításokban jó adag túlzás is van, de e túlzás mélyén fontos igazság húzódik meg. Kant szkeptikus valláskritikájának főoldala az *antifeudális* oldal. (Igen jellemzőek ismeretes cáfolatai az Aquinói Tamás-féle „isten-érvekről”.) De e mellett, deisztikus jellege miatt, ez a szkepticizmus *mérsékelten* polgári marad. Nem éri el a francia materializmus ateista valláskritikájának szintjét, sőt objektíve szemben áll vele.

Nos, amikor a Nyugat-Európában győzelemre jutott polgárság ideológiailag *visszafelé* kanyarodik a vallásellenességtől, a vallás felé, ez az elég határozott, de mégis következetlen antifeudális vonás a kanti felfogásban, alkalmassá teszi a kanti filozófiát arra, hogy a klasszikus kapitalizmus viszonyaihoz idomuló protestáns teológia filozófiai alapjává váljék.

Kant kompromisszumos filozófiája, amely a „Tiszta ész kritikájában” bizonyíthatatlannak állítja istent, a lélek halhatatlanságát stb., a „Gyakorlati ész kritikájában” pedig mégiscsak posztulálja azokat — a filozófia nyelvén ugyanazt a kompromisszumot hajtja végre, amelyet a tegnap ateista burzsoázia végrehajtott azzal, hogy ma ismét vallásossá vált.

Másrészt közvetlenebbül is felhasználhatja a protestáns teológia Kantot, elsősorban etikai felfogása vonalán. Kétségtelen ugyanis, hogy Kant filozófiájában emelkedik magasabb szinvonalra az a burzsoá individualista felfogás, amelyet — mint láttuk — a *korai* burzsoázia igényeinek megfelelően annak idején a kálvinizmus jól ki tudott fejezni, de a *győztes*, a *hatalomra került* burzsoázia számára ezt már újra kellett fogalmazni. Ennek újrafogalmazására a katolikus teológia nem vállalkozott. *Lényegében* helyesen látja Czakó ezt a kérdést, amikor így ír: „Leglényegesebb ellensége a katolicizmusnak a modern filozófia. Ez is érthető. A tekintély vallása nem egyeztethető össze individuális függetlenséggel, mely ugyan minden filozófiának szükségképpeni életelve. de olyan pregnánsan nem nyilatkozott meg sehol másutt, mint Kant

[23] Czakó: I. m. 90. o.
[24] D. D. Hastie Vilmos: A református gondolkodás alapelvei. A „Kálvinista Szemle” kiadása, 1925. 17. o.
[25] Czakó: I. m. 91. o.

kriticizmusában. Nem egyeztethető össze a modern kultúra eszményeivel, melyben *a hierarchikus tekintéllyel szemben az autonómiát, a minél több életre törekvő önállóságot, az önmagának célokat szabó egyéniséget hirdetik.* Ennek a kultúrának a modern protestantizmus a legmegfelelőbb vallási forma, *amennyiben a kultúrát a vallással egyáltalán össze lehet kapcsolni.*"[26] (Az én kiemeléseim — K. I.)

Az a „modern kultúra", amelyről itt szó van, világosan látható, hogy a XIX. század *virágzó kapitalizmusának* kultúrája. Ezzel a római katolikus teológia tényleg nem tudott összhangot teremteni. A kanti alapokra helyezkedő protestáns teológia viszont hozzákapcsolódik ehhez a burzsoá kultúrához, támogatja olyan mértékig, amennyire „a kultúrát a vallással egyáltalán össze lehet kapcsolni!"

Ebben a tanulmányban nem vizsgálhatjuk *részletesen*, hogy a XIX. században a protestáns teológia milyen irányzatokon keresztül tükrözi a győztes kapitalizmus változásait. De mégis szükséges a legfőbb ilyen irányzatokat legalábbis *vázlatosan* áttekinteni.

Hogy sok ilyen irányzat van, azt megítélhetjük abból az összefoglalásból, amelyet Koncz ad hivatkozott teológiatörténeti művében: „*A kijelentéshez viszonyítva* a XIX. és XX. század teológiájában *a külföldi irányoknak megfelelően* (Eddig az én kiemeléseim! — K. I.) nálunk is négy vonalat lehet megkülönböztetni. A *kritikai*, a *tradicionális*, a kettő között levő *közvetítő* teológiai vonalat, amelyik természeténél fogva az előbbi kettőből közösen használ valamit és végül magát a *kijelentés-* vagy *Ige-teológiát.*"[27]

Az idézetből mindenekelőtt az tűnik szemünkbe, hogy ezen irányzatokat — a régi kálvinista módszer szerint — „a kijelentéshez viszonyítva" igyekszik a teológus szerző elhatárolni egymástól. Ennek — mint még látni fogjuk — mélyebb értelme is van. Másodszor láthatjuk azt is, hogy bár *magyar* református teológiatörténetről van szó, de az ebben szereplő irányzatok mindenben megfélelnek a „külföldi irányoknak". Kiderül az is az idézetből — egyelőre csak a hangsúlyából, de később a fejtegetésekből is —, hogy a szerző „magának" a „kijelentés- vagy Ige-teológiának" a híve. Végül pedig nagyon lényegre mutató az egyes teológiai irányzatok elnevezése is. Világosan látszik ugyanis, hogy bár *modern* protestántizmusról van szó, a protestáns teológia megújulásáról, mégis a régi, ortodox irányzat és a teológiát megújító, a győztes burzsoázia változó igényeihez idomítani törekvő új irányzat, változó köpenyben ugyan, de változatlan hevességgel harcban áll egymással. (Kritikai irányzat a tradicionálissal, s közben a közvetítő irányzat egyeztetési kísérletei, míg végül kialakul a kijelentés-teológia.)

Különösen jelentős és sokágú e főirányok közül a „kritikai teológia". Ezen belül szokás beszélni *racionális* teológiáról, *romantikus* teológiáról és *liberális* teológiáról. „A kritikai teológia általános jellemvonásai" ezekben az „irányzatokban konkretizálódnak."[28]

A kritikai teológia racionális irányzata a felvilágosodás hatására jött létre. A tudományos világnézet (a polgári materializmus) és az ortodox protestantizmus közötti nagy XVIII. századi küzdelem az ortodox protestantizmust vereségre, az átalakuló teológiát pedig racionalizmusra kényszerítette. Nyugod-

[26] Uo. 126. o.
[27] Koncz: I. m. 23. o.
[28] Uo. 25. o.

tan mondhatjuk, amit Koncz hangsúlyoz, hogy „a racionalizmus az a forma, *ahogyan* a teológia magáévá teszi a felvilágosodást."[29]

Magától értetődik, hogy ez a *teológiai* racionalizmus csupán teológiai visszfénye *a filozófiában* megjelenő, a felvilágosodást jellemző racionalizmusnak. Ennek az irányzatnak a talaján bontakozik ki a vallási dogmáknak az ész, a tudomány előtti vizsgálata, bírálata. Az egész XIX. századi protestáns (és a századforduló táján már nemcsak a protestáns, hanem a katolikus) teológiának a középpontjában a felszínen vagy a felszín mögött a vallásos hit és a tudományra hallgató ész közötti ellentmondás áll. A hit és a tudás ezen antagonisztikus dilemmája — *úgy tünik* — az ész, a tudás javára dől el. De mert ez az irányzat is *teológiai* irányzat volt, ezért *ténylegesen* nem vihette győzelemre a tudományt. A legkövetkezetesebben forradalmi burzsoázia, a hatalom megragadásának a pillanatában, felültette a trónra az Észt, de ez az isten letaszításával járt együtt — vagyis az ateizmussal. A burzsoázia *teológus* ideológusai azonban, természetesen, *idáig* nem mehettek el!

Ezért torpan meg a teológiai racionalizmus egy ponton elkerülhetetlenül, és adja át a helyét az un. *romantikus* teológiának.

A protestáns teológia un. romantikus irányzatának legkiemelkedőbb képviselője *Schleiermacher* volt. Vele mint a protestáns teológia-történet egyik legjelentősebb alakjával röviden személy szerint is foglalkoznunk kell.

Teológiailag Schleiermacher előtt az a feladat állott, hogy a protestáns vallásban még meglevő ortodox irányzat és a felvilágosodás által ihletett racionalizmus között közvetítve alapozza meg az új protestáns teológiát.

Főműve az 1821-ben megjelent „Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt", vagy ahogy a magyar teológiai irodalomban röviden emlegetni szokták: „A keresztyén hittan". E művet jellemezve, a magyar vallásfilozófus így mutat rá Schleiermacher filozófiai felfogásának a lényegére: „Ezen mű jeligéje . . . az Anselm híres jelmondata: Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intellegam stb. Ő is (ti. Schleiermacher — K. I.) a hit után akar eljutni a megértéshez vagy jobbanmondva, ő is *ki akarja békíteni a hitet és tudást*. Csakhogy, míg Anselm az egyházi hitcikkeket hitte el *előre*, hogy *aztán* megértse és tudássá emelje, addig Schleiermacher saját kegyes keresztyén *kedélyállapotát* igyekezett felfogni, kifejezni és tudományosan megérteni."[30] (Az én kiemeléseim — K. I.)

Schleiermacher feladata tehát az ősi teológiai feladat: *kibékíteni a hitet és a tudást*. Minthogy ez ortodox, skolasztikus módon többé már nem lehetséges, jellegzetesen szubjektívista megoldást választ. A vallást elszakítja a dogmáktól, s érzelmi jellegűvé teszi („kegyes keresztyén kedélyállapot"!). Jól mutatja ezt az a meghatározás is, amelyet Schleiermacher ad a vallásról: „A vallás (Frömmigkeit), mely minden egyházi közösség alapját képezi, tisztán önmagában tekintve, *sem nem tudás, sem nem cselekvés*, hanem az érzelemnek vagy *a közvetlen öntudatnak* meghatározott minősége."[31]

Tehát a teológiának nincs többé arra igénye, hogy *tudást* jelentsen, sőt — és ez különösen figyelemreméltó, hiszen passzívitást hírdet! — *cselekvést* sem. E helyett ez a vallásdefiníció passzív befeléfordulást jelent: az „érzelem", a „közvetlen öntudat meghatározott minősége".

[29] Uo. 30. o.
[30] Kovács Ödön: I. m. II. köt. 221—222. o.
[31] Idézve: uo. 224—225. o.

De honnan van a *virágzó* kapitalizmus korszakában ez a passzív, szubjektívista befeléfordulás?

A kérdés meglehetősen bonyolult. De a megértést nagyon megkönnyíti az a gondolat, amelyet Sándor Pál hangsúlyoz, amikor e korszak filozófiáját jellemezve arról beszél, hogy a Hegel utáni és Marx előtti német filozófia a menekülő kispolgár ideológiai szükségleteit szolgálja.[32]

Valóban. A *német* kispolgár ebben az időszakban, a rendkívül ellentmondásos német társadalmi viszonyok közepette különlegesen megriadt kispolgár. Őt nemcsak a nagyburzsoázia, hanem a feudális arisztokrácia is szorítja, emellett pedig az elproletarizálódás veszélye is fenyegeti.

Schleiermacher filozófiájában és teológiájában innen tehát részint a vallásos érzelmek középpontba állítása, részint a szubjektívista, passzív befelé fordulás. Ez az oka annak, hogy Schleiermacher a hit és tudás ősi antagonizmusát meg akarja kerülni, de ez — természetesen — neki sem sikerülhet, hiszen a schleiermacheri „kegyesség" (Frömmigkeit) — végső fokon: mégiscsak a *vallásos vakhit*. Elég világos ez K. Schwarz jellemzéséből is: Schleiermacher teológiai felfogásának abban van — Schwarz szerint — „korszakot alkotó becse, hogy a vallásos érzés biztos kézzel kiemelt mindent, *mi a hitre lényeges* . . ."[33] (Az én kiemelésem — K. I.)

Schleiermacher teológiája tehát — bár tartalmaz bizonyos előremutató vonásokat (a vallásos érzelem hangsúlyozása, a vallás *általános* tárgyalása, melyen belül a keresztyénség csak *egy* vallás, mégha a legtökéletesebb is, az ortodox dogmák elvetése stb.) — ténylegesen a protestáns teológia megmerevedését eredményezi.

A protestáns teológia ilyen fejlődésében — végső fokon — a forradalmi burzsoázia forradalmi lendületének a *megtörése* tükröződik akkor, amikor ez a burzsoázia már hatalomra kerül és berendezkedik a kapitalista társadalmi rendben. Ez az oka — megtetézve még a sajátosan bonyolult német viszonyokkal annak is, hogy az ideológiában előtérbe kerülhettek a kispolgárság érdekei is.

A XIX. század kapitalizmusa, a klasszikus kapitalizmus *gazdaságilag* és *politikailag* meghonosítja a *liberalizmust*. A *gazdasági* liberalizmus nemcsak a termelés és a kereskedelem szabad versenyét jelentette, hanem a tudományok fellendülését is. Ez a körülmény a protestáns teológiában újra felélénkiti a hit és tudás ellentétét.

Míg a racionális teológia megkísérelte a tudományt győzelemre vinni az ortodox, dogmatikus hit felett, s amíg a romantikus teológia, Schleiermacherrel az élén, az érzelmi tényezők előtérbe állításával a hit javára igyekezett megoldani ezt az ellentétet, addig most a liberális teológiai irányzatban még egyszer a tudomány, az ész felülkerekedésére történik kísérlet. Az után a megtorpanás és bizonyos fokú megmerevedés után, amelyet a Schleiermacher-féle teológiában láthattunk, ez a kísérlet már nem éri el a racionalista irányzat tudásra-törekvésének hőfokát. Nyílvánvalóan érződik ez Koncznak a liberalizmust jellemző megállapításában is: „A liberalizmus a hit jogosultságát csak a tudás határain belül ismeri el . . . A liberalizmusban az érzelem az értelem egyik eszköze."[34] Ebben a finom fogalmazásban is benne van — bár a szerző teljesen

[32] L. Sándor Pál: A filozófia története Marxtól Leninig. I. köt. Felsőoktatási Jegyz. Ellátó Váll., 1960. 73. és kk. o.

[33] Schwarz: I. m. 27. o.

[34] Koncz: I. m. 81—82. o.

szembenáll a liberális teológiai irányzattal is — hogy itt még arról a *látszatról* sem lehet szó, ami a racionalista teológiánál megvolt, hogy a hit és tudás antagonizmusa a tudás javára dől el. Itt a hitnek — bár csak a „tudás határain belül", de — megmarad a létjogosultsága. És a schleiermacheri érzelem is megmarad, bár az értelem eszközévé válik.

A liberális teológiai irányzat eluralkodásához *filozófiailag* a Kant—Schleiermacher-féle filozófiai vonal folytatását képező — bár vele sok szempontból ellentétes — hegeli filozófia is hozzájárult. A liberális teológiai irányzat *eluralkodásáról* térben és időben is lehet beszélni. Bizonyos értelemben ugyanis az egész kritikai teológiát, mint főirányzatot *átfogja* és *összefoglalja* a liberális teológia. Időbelileg pedig — bár a XIX. század a liberális teológia klasszikus időszaka — sok képviselőjén keresztül tovább él még a XX. század első felében is.

A kritikai teológia említett irányzatai — megfelelve a klasszikus kapitalizmus liberális burzsoáziája alapvető érdekeinek — a XIX. század protestáns teológiájának ugyan a *főoldalát* alkották, *a másik oldalon* azonban mindig jelenvolt a protestáns ortodoxia ilyen vagy olyan formája.

Az ortodox vagy új-ortodox *tradicionalista* irányzatok és a liberális kritikai irányzatok között a harc gyakran — és nemcsak a XIX., hanem a XX. században is — kiéleződött.

A tradicionalizmus és a liberalizmus közötti ellentétek kiegyenlítésére jön létre az ún. *közvetítő teológia*. „A közvetítő teológia természeténél fogva modern és maradi. Modern, mert az egyház és tudomány közötti ellentétet meg akarja szüntetni, ami a liberalizmusnak is célja volt. De konzervatív, mert az ellentét megszüntetését nem a tudomány érdekében igyekszik keresztülvinni, mint a liberalizmus, hanem az egyház javára, az egyház hittételeinek teljes megőrzésével."[35]

Ez a — teológus által adott — jellemzés is érzékelteti, hogy ez a közvetítés nem valamiféle „harmadik út" a teológiában. A „közvetítő teológia" képviselői nagyon is a vallásos hit oldalán állva igyekszenek lecsendesíteni a tudomány és a teológia vitáját. S ez különösen érthetővé válik akkor, ha meggondoljuk, hogy az ún. „közvetítő teológia" képviselői már a XIX. század végén, a XX. század elején működnek. Abban az időszakban, amikor a kapitalizmus társadalmi rendje már az imperializmusba fordul át. Társadalmi szerepe ennek az irányzatnak abban áll, hogy segítsen a hit és tudomány közötti ellentétet *a teológián belül* lecsendesíteni. Ez azért is igen fontos feladattá vált, mivel — a marxizmus megjelenésével — ez az ellentét a *teológián kívülre* tevődött át: a szétesőő, reakciós, burzsoá idealizmussal szövetkezett vallás *és* a modern tudományokkal teljes összhangban levő dialektikus materializmus harcának területére.

Ebben a helyzetben már égetően szükség van a közvetítő teológia ilyenféle önbátorítására: „. . . . a református teológia alapvető elvei igenis harmóniában vannak a *modern tudomány céljaival* és kiművelt szellemével, . . . *korunk* (Anglia, 1892. — K.I.) vallásbeli kétségeinek és nehézségeinek *a kielégítő megoldását* . . . . a legkielégítőbben a református teológiában találhatjuk meg."[36] (Az én kiemeléseim — K.I.)

[35] Uo. 93. o.
[36] Hastie: I. m. 23. o.

Ezek a „vallásbeli kétségek" és „nehézségek" már *újfajta* kétségek és *újfajta* nehézségek. A nehézségek itt már a hanyatló kapitalizmusban kiéleződő osztályharc nehézségei.

Ezek ellen a nehézségek ellen összefog az egész burzsoázia. Erre mozgósítja filozófiáját, erre összpontosítja a különböző vallások teológiáját is.

A vallási ideológia összpontosítása a hanyatló kapitalizmus eszmei támogatására két fővonalon történik meg. Az egyik *a szűkebb értelemben vett teológiai elmélet* gyökeres átformálása, a másik a teológiai elmélet *nyílt kiterjesztése* a társadalmi, szociológiai kérdések vizsgálatára, vagyis a *társadalmi kérdésekre kidolgozott vallási elméletek* megjelenése.

III. A kapitalizmus imperializmussá való átalakulásának tükröződése a protestáns teológiában

Ha a protestáns teológusoknak az imperializmusba való áthajlással kapcsolatos véleményét vizsgáljuk, szembetűnően más ez az álláspont, mint a XIX. század virágzó kapitalizmusáról kialakított nézeteik voltak. Íme, egy részletes, nagyon jellemző vélemény: „A szellemi világ az örök ellentmondások küzdelme és hősies harca . . . Ha a XIX. század szellemiségét a felvilágosodás gondolatainak a gyakorlati szétáradásától kezdve a világháborúig és a két világháború közötti szellemi magatartást jellemezni akarjuk, azt mondhatjuk rá, hogy ennek a szellemi világnak együttes képe, 'a küzdelmes ellentétek végzetes egysége.'[37] Az ellentétek ez egysége azonban a XIX. század szellemiségében *egyeztető*, a két világháború között pedig *felbomló* egység. A XIX. század ellentéteinek egyeztető, harmonizáló, éleket letördelő egységét a *filozófia* méltóságos és diadalmas nyugalma biztosítja, a két világháború közötti szellemi ellentétek felbomló, azaz az ellentétet átélő, nem megszüntető, azzal számoló, belőle táplálkozó egységét pedig az *apokalipszis* zavarossága, de a zavarban egyúttal a jövő igéretét hordozó állapota fejezi ki. — A filozófiai egység a gondolat és a kultúra harmóniája miatt *kutúroptimista*. Az apokaliptikus egység pedig az életben levő és az életen túl utaló ellentéteknél fogva *kultúrpesszimista*."[38]

Ez a hosszú idézet sajátságosan plasztikus jellemzését adja a virágzó kapitalizmus és az általános válságba süllyedt imperializmus közötti különbségeknek — a teológia nyelvén. A szerző a második világháború elején, visszatekintve az általa felölelt másfél évszázad történelmi fejlődésére és benne a protestáns teológia alakulására — legalábbis homályosan —, felismeri a kapitalizmus két nagy korszakának az éles különbségeit. Ezek a különbségek, a visszapillantó teológus szemében, a XIX. századi klasszikus kapitalizmust érdekes rózsaszínbe burkolják, ahol „harmonizáló, éleket letördelő egység", „a filozófia méltóságos és diadalmas nyugalma" uralkodik, s mindez „kultúroptimizmust" kelt — *a burzsoázia ideológusai* szivében. Ezzel ellentétben ugyanezek az ideológusok az imperializmus, a kapitalizmus általános válsága végzetes ellentmondásait apokaliptikus zűrzavarnak látják, ahol az „egység" nem szünteti meg az ellentéteket, sőt „azzal számol", „abból táplálkozik". S mindez „kultúrpesszimizmust" kelt a kapitalizmus ideológiai apologetái tudatában. Igaz ugyan, hogy a zavarban látni véli „a jövő igéretét is", de — mivel maguk az ellentétek is „túl utalnak az életen" — ezeknek az ellent-

[37] L. Ravasz László: Schopenhauer Aesthetikája. Kolozsvár, 1907. 226. o.
[38] Koncz: I. m. 8—9. o.

mondásoknak a megoldódása sem lehet *evilági* megoldás! Túl utal az életen nemcsak a kor teológiája, hanem a vele szorosan összefonódó filozófia is. „A két háború közötti szinopszis . . . a múltat és jövőt szeretné együttlátni a jelenben, s ezért minden filozófiai és kultúrhistóriai kísérlete ‚válságfilozófiává' mélyül. Az ember a történelmi múltban éppenúgy, mint egyéni múltjában nagy önkritikai készséggel az eredendő bűnt és személyes bűneit veszi szemügyre. A jelenben ezeknek sátáni folytatódását szemléli. Sőt kínosan és kínlódva átéli — s nem marad más reménysége: egyedül a *jövő* igérete."[39]

A „válság-filozófia" — amelyről itt szó van, s amelyben a protestáns teológia megtalálja természetes szövetségesét — az imperialista burzsoázia szubjektív idealizmusba torkollott világnézetének az ezerféle válfaja. E filozófiai irányzatok ugyanazt a zavart, kétségbeesést, „kultúrpesszimizmust" tükrözik, amelyről a teológus szólott. „Az első világháború alatt és után támadó összes elméletek a *belső zavarban* élő ember kifejezői. Minden gondolkodó és ‚irány' a zavart próbálja felmérni és ‚rendszerezni'. Az egzisztencializmus (Heidegger, Husserl, Scheler, Grisebach, Jaspers), kultúrpesszimizmus (Spengler, Huizinga, Ortega), relativizmus (Einstein, Spranger), tragizmus (Unamuno, Berdjajev, Sesztov, Bulgakov) az *apokaliptikus idők* beköszöntéséről tesznek bizonyságot . . . S ha a XIX. század az ‚álom és valóság kísérteties ellentéte'[40] akkor a XX. század a ‚fájdalom százada' . . . A szenvedő ember pedig lemond az intellektus független és szabad értelmi előjogáról . . ."[41]

A „fájdalom százada" a kapitalizmus általános válságának a kora, a kapitalizmus hanyatlásának, pusztulásának és a proletárforradalmak győzelmének a korszaka. S a „szenvedő" *burzsoá* ember: a perspektíváját vesztett burzsoá. És végül itt van a hit és tudás nagy dilemmájának a teológiában és a hanyatló, dekadens burzsoá filozófiában egyedül logikus, egyedül konzekvens „megoldása": a pusztulásra ítélt burzsoázia „lemond" az értelemről, letaszítja trónjáról az Ész istennőjét, s a burzsoá filozófia az *irracionalizmusba* torkollik! ! !

Nagyon érdekes, hogy a kálvinizmus, amely *objektív* idealista jellegű teológiai elméletként jött létre, s ortodox formájában többé-kevésbé tisztán meg is őrizte ezt a jellegét, mégis mindig „kacérkodott" a szubjektív idealizmussal. Nyilván nem pusztán véletlen, hogy a modern szubjektív idealizmus „atyja", Berkeley is anglikán püspök volt. Ez a vonzalom mind kifejezettebbé válik a XIX. században, amikor a protestáns teológia változásainak ősforrásává filozófiailag a kanti szubjektív idealizmus lesz. Most pedig, a burzsoá társadalom fejlődésének utolsó szakaszában az *egész* burzsoá filozófiában szinte egyeduralkodóvá vált a szubjektív idealizmus és természetes szövetségesévé lett a modern protestáns teológiának.[42]

A fordulat, amelyet a protestáns teológia ekkor végrehajt — a társadalomban végbemenő nagyszabású változásoknak megfelelően —, igen radikális. Míg a XIX. század előbbiekben vázolt sokféle teológiai irányzata szinte folytonosan ment át egymásba, a mostani változást a teológusok is gyökeresnek látják. Koncz egyenesen „forradalminak" tartja ezt a teológiai átalakulást.

[39] Uo. 13. o.
[40] Hóman—Szekfű—Kerényi: Egyetemes történet. A legújabb kor története. 3. o.
[41] Koncz: I. m. 12—13. o.
[42] Minthogy vizsgálataim csak a második világháborúig terjednek, úgy gondolom, e kérdésben is el lehet tekinteni a jelenkor új jelenségeitől, amikor is bizonyos *objektív* idealista irányzatok (pl. a neotomizmus) ismét megerősödtek a mai burzsoá filozófiában.

Ez, természetesen, mindenképpen túlzás, s e túlzás forrása mindenekelőtt abban keresendő, hogy Koncz maga az e „forradalmi" változás eredményeként létrejövő „kijelentés-teológia" híve, s ennek az irányzatnak a súlyát és jelentőségét akarja hangsúlyozni. Mégis, erre vonatkozó megállapítása igen fontos: „A két világháború közötti teológia azzal válik forradalmivá, hogy a legrégibb, a legősibb alapokra tér vissza. Vallás-tudomány helyett teológiát próbál adni. A vallás-tudomány a vallásban elvesztette a hitet. A teológia nagy emberi megrendüléseiben, tudományos szégyenkezésben *utal* e hitre."[43]

E megállapításnak szinte minden gondolata igen jelentőségteljes. Mindenekelőtt arra kell figyelnünk, hogy az új teológiai irányzat „visszatér" „a legrégibb, a legősibb alapokra". A kálvinizmus egész történetében megfigyelhető az az ideológiai módszertani „fogás", hogy minden jelentős teológiai változást arra hivatkozva hajtsanak végre, hogy — úgymond — „visszatérnek" az eredeti forrásokhoz, „az isteni kijelentéshez", a bibliához, amelytől a reformálandó teológia már többé-kevésbé eltért. A „semper reformari" elv alapján erre elég gyakran sor került. A két legfontosabb mégis a Luther—Kálvin-féle eredeti reformáció és a most tárgyalt nagy „forradalmi" fordulat.

A másik fontos megfigyelni való mozzanat az idézetben az az ellentét, amelyet a szerző a „teológia" és a „vallástudomány" között húz meg. Anélkül, hogy ezt a kérdést részleteznénk, csak utalni szeretnék arra, hogy a szerző felfogása szerint a XIX. század teológiája az ún. „vallás-tudomány" uralma alatt állott. Az új teológiai irányzat „forradalmi" jelentősége pedig éppen abban áll, hogy az „Ige" alapjára helyezkedve — innen a neve: „Ige-teológia" — megtisztítja a teológiát a — *tudománytól*. S ezt a szerző szinte teljesen nyílt, kendőzetlen irracionalista büszkeséggel ki is mondja: „A jelenkori teológia a vallás tudományos elemzése helyett — a hit megvallása. Teológia annyi, mint *hitvallás*."[44]

Vagyis a protestáns teológia most már *nem* megkerüli a hit és a tudomány dilemmáját, hanem radikálisan és nyíltan tudomány*talan* és tudomány*ellenes* módon „megoldja". Ez a „forradalmi" teológia a XIX. századi teológiai kísérletek teljes csődjének a bevallása. S egyben — társadalmilag — annak is a beismerése, hogy az imperialista burzsoáziának nincs szüksége többé a teológiában a tudományos *igényre* sem.

Az „Ige-teológia" képviselői — közöttük szerzőnk is — azért *teljesen* megsemmisíteni nem akarják az ún. vallástudományt. Meghagyják. De hogyan? „A vallás-tudománynak a teológia *mellett* úgy van jogosultsága, ha benne az emberi tudományosság mulandó és törékeny formái állandóan a teológia itélete alatt állanak."[45]

Íme, ide vezet a teológiában bekövetkezett „forradalmi" változás, vagy — egy másik magyar „Ige-teológus" szerint — „. . . a teológiai tudomány nagyszerű szabadságharca",[46] — *vissza az „ancilla theologiae" elvet hangosan hirdető legsötétebb középkorba!*

Ennek az Ige-teológiai irányzatnak jellegzetes filozófus-őse a XIX. század első felében élt dán filozófus, Kierkegaard, aki nemcsak a protestáns Ige-teológiának előfutára (főleg az ún. dialektikai teológiának, a K. Barth-

[43] Koncz: I. m. 21. o.
[44] Uo. 22. o.
[45] Uo. 130—131. o.
[46] Vasady Béla: Az általános vallástudomány. Debrecen, 1934. 5. o.

és a Bultmann-féle irányzatoknak), hanem a mai egzisztencializmus számos — főleg vallásos — irányzatának (így pl. Jaspers filozófiájának) is.[47]

Az Ige-teológia tartalmi, teológiai vizsgálata — minthogy hatásában már a jelenkor teológiájához tartozik —, célkitűzéseink értelmében, nem feladatunk.[48]

IV. A kálvinizmus „szociális programja" az imperialista burzsoázia szolgálatában

Az imperializmusba hajlott kapitalizmusban a burzsoázia fő ellenfele a forradalmi öntudatra ébredt és forradalmi elmélet által vezérelt munkásosztály lett. Ebben a helyzetben a reakciós burzsoázia, érdekei védelmére, új módszereket, új elméleteket, új stratégiát és taktikát dolgoz és dolgoztat ki. E feladat megoldására mozgósítja mindazokat az erőket, amelyekre bármilyen szempontból számíthat. „A levitézlett burzsoázia minden önmagát túlélt és túlélő erővel egyesül, hogy megmentse az ingadozó bérrabszolgaságot"[49] — mutat rá Lenin. Magától értetődik, hogy ez a megállapítás ideológiailag teljes mértékben vonatkozik az egyházakra, köztük a protestáns egyházakra is.

A protestáns vallás — mint láttuk — *teológiailag* átalakult a kapitalizmusban végbemenő változásoknak megfelelően, és hozzáilleszkedett az imperialista burzsoázia irracionalista, szubjektív idealista filozófiájához.

Ez az ideológiai alkalmazkodás azonban önmagában nem volt elegendő a hanyatló burzsoázia számára a protestáns vallások részéről. Szükséges volt az is, hogy az egyházak — szűk értelemben vett teológiai elméleteik mellett — közvetlenebb, *nyíltabban* politikai-ideológiai jellegű segítséget is adjanak az uralkodó osztálynak.

Erre a történelmi szükségszerűségre építették rá a különböző egyházak a maguk szociális tanításait. A római katolikus egyházban ezen ideológiai folyamat nyitányát XIII. Leo pápa „Rerum novarum" kezdetű szociális enciklikája adta 1891-ben. Ezt követte negyven év múlva, 1931-ben, a XI. Pius által kibocsátott „Quadragesimo anno". E szociális enciklikák elméleti-politikai útmutatásai nyomán bontakozott ki a római katolikus egyház irányítása alatt az ún. „keresztény szocialista" mozgalom.

A protestáns egyházaknak a szociális kérdések felé való fordulását ugyanez a történelmi helyzet inspirálta. Szociális nézeteik kialakításában a római katolikus hatás kétségtelenül megvolt. De ugyanakkor — teológiailag — bizonyos mértékig könnyebb is volt a helyzetük, mint a katolikus teológiáé, mivel a protestáns vallás változásai, mint láttuk, párhuzamosak voltak a kapitalizmus fejlődésével. Ezzel szemben a római katolikus egyház és vallás — bár a reformáció után lényeges teológiai és politikai változtatásokat hajtottak rajta végre — *a virágzó kapitalizmussal* lényegében nem tudott összhangba kerülni. IX. Pius pápasága idején, a múlt század második felében

[47] Kierkegaard és a protestáns teológia viszonyáról l. Koncz S. „Kierkegaard és a világháború utáni teológia" c. művét. Debrecen, 1938.

[48] Ezt elvégzi Poór József a kandidátusi értekezésében. A kéziratos mű alapján néhány kisebb tanulmány már megjelent. L. pl: Poór József: A protestáns teológiai szemlélet fontosabb formái, különös tekintettel K. Barth irányzatára. Tanulmányok a marxizmus-leninizmus köréből c. kötet. Debrecen, 1960. Továbbá Poór József: A protestáns teológia tegnap és ma. Világosság, 1962. ápr.

[49] Lenin: Művei. 19. köt. 82. o.

még olyan dogmák kihirdetésére (a pápai „csalatkozhatatlanság") és olyan intézkedések megtételére (a Syllabus kiadása, a pápai index) került sor, amelyek a klasszikus kapitalizmus liberalizmusával szemben még mindig a feudális obskurantizmust képviselték. Hogy a protestantizmus és a katolicizmus között ebből a szempontból milyen nagy a különbség, azt Czakó jól jellemzi: „A Syllabus kuriális rendszere ellentétben van az egész mostani állami élettel, s bár nem lehet mondani, hogy a protestanizmus a mostani állami élet megteremtője, . . . mégis teljes összhangzásban van a modern állami élettel, és annak legfőbb támogatója."[50]

Ha a legutolsó megállapítás ellentmondásmentes szuperlativuszait („*teljes* összhangzás", „*legfőbb* támogatója") meg is kérdőjelezhetjük, a megállapítás lényege, különösen pedig a római katolikus és protestáns vallás ilyen összehasonlítása lényegében helytálló.

A katolicizmus és a kapitalizmus közötti összhang csak az imperializmus kibontakozása idején kezd megteremtődni, amit ideológiailag időben is jól jelez a „Rerum Novarum" kiadása. De még ez is rendkívül ellentmondásosan megy. Még a XX. század elején is élénk üldözésnek vannak kitéve a protestáns teológia liberális irányzatára emlékeztető ún. „modernista" teológiai törekvések a római katolikus egyházon belül.[51]

A protestantizmus képviselői különösen a két világháború közötti időszakban kezdenek behatóbban szociális kérdésekkel foglalkozni. A magyar református egyház támogatásával vagy kiadásában is több ilyen jellegű mű vagy cikk jelenik meg. Ezek közül a legalaposabb, legbehatóbb Kováts J. Istvánnak „A keresztyénség és a társadalmi kérdések" c., 1933-ban kiadott könyve. Nyilván nem véletlen, hogy ez a mű a nagy világválság éveiben íródott és a szociális kérdésekben sok szempontból alapvető művévé vált a magyar református egyháznak. Bizonyára erre utal az a körülmény is, hogy a könyvet az egyház maga adta ki az ún. „Parochiális Könyvtárban", vagyis kötelezően eljutott valamennyi gyakorló református lelkipásztorhoz.

Célunknak megfelelően teljesen elegendő, ha a kálvinizmusnak az imperializmus viszonyai között kialakított szociális felfogást ennek a magyar műnek az alapján tekintjük át.

A könyv jellegzetesen exponálja témáját: „Rá akar mutatni arra, hogy a keresztyénségnek igenis van szociális programja, vannak benne szociális erők, s azok, *miként a külföldi evangéliumi egyházak példái mutatják*, képesek a nagy társadalmi bajokat megoldani, azok *forradalmi kirobbanásait céltudatos munkával megelőzni*."[52] (Az én kiemeléseim —(K. I.)

A könyv célja tehát: segíteni a burzsoáziának a proletariátus forradalmi harcát *megelőzni, leszerelni*. Ez a szerző szerint sok külföldi protestáns egyháznak sikerült, s ha valahol, akkor éppen — a Horthy-fasiszta — Magyarországon létfontosságú lenne egy ilyen szolgálat, hogy meg ne ismétlődhessék mégegyszer 1918—19. S a magyar református egyház elég erősnek érzi magát erre a feladatra.

[50] Czakó: I. m. 140. o.

[51] X. Pius a „Pascendi. . ." kezdetű enciklikájában 1907-ben elítéli a modernizmust, majd a „Sacrorum Antistitum. . ." kezdetű körlevelében, 1910-ben előírja az antimodernista eskü letételét. Hogy ez a modernizmus elleni inkviziciós hadjárat milyen jellegű volt, azt jól szemlélteti az a tény, hogy még — a különben semmiféle szempontból haladónak nem tekinthető — Prohászka Ottokár néhány műve is, „modernista törekvések" miatt, indexre került.

[52] Kováts J. István: I. m. 5. o.

Azt írja a szerző, hogy a „keresztyénségnek igenis van szociális programja". Áttekintve a klasszikus kapitalizmus időszakának protestáns teológiáját, láttuk, hogy ott a kapitalizmus ideológiai védelme a vallás részéről ilyen *nyílt* szociális apológiát nem igényelt. A szociális problémákat az uralkodóosztályok csak akkor állítják előtérbe, mikor válságba kerülnek. A burzsoázia egész története során — lényegében két ízben: Először akkor, amikor mint feltörekvő osztály a feudalizmus ellen mozgósítja a néptömegeket, másodszor pedig akkor, amikor ellene indulnak forradalmi harcra a proletariátus által vezetett dolgozó tömegek. Ezért foglalkoztak annak idején a reformátorok — különösen, mint láttuk, Kálvin, — olyan behatóan szociális problémákkal. Ezért kerültek e kérdések háttérbe a hatalma teljében volt kapitalizmus időszakában. És ugyanezért kerülnek most, a kapitalizmus hanyatlása idején, ismét napirendre.

Szerzőnk, homályosan bár, de maga is megsejti ezt a tényt. Amikor áttekinti a szociális mozgalmak történetét, ebben — sajátosan kálvinista szemlélettel — öt fordulópontot lát meg: „a keresztyén egyház megalakulása, a reformáció, a francia forradalom, *Marx* föllépése és a világháború . . ."[53]

Ha arra gondolunk, hogy a keresztyénség létrejötte a *hanyatló* rabszolgatartó társadalom viszonyai között következett be, a reformáció a *széthulló* feudalizmus ellen harcba indult burzsoázia vallási ideológiája volt, a francia forradalom a burzsoázia hatalom-megszerzésének a klasszikus történelmi példája, akkor ez a korszakolás valóban tartalmaz bizonyos racionális történelmi magot. Az első világháború — mint már láttuk — a protestáns ideológusok szemében azt a szerepet tölti be, hogy itt válik számukra is kézzelfoghatóvá a kapitalizmus hanyatlásának megkezdődése, annak a bizonyos „apokaliptikus" korszaknak a beköszöntése, vagyis a mi terminológiánkkal szólva: a kapitalizmus általános válságának a kezdete.

Szerzőnk az ötödik (sorrendben a negyedik !) fordulópontot — témája szempontjából — bővebben is megmagyarázza: „*Marx*nak, a történelmi materializmus megalapozójának a föllépése annyiban tekinthető fordulópontnak, mert ekkor születik meg a hatalmas arányokat öltő szociális mozgalom."[54]

S — bár ezt szerzőnk ilyen világosan nem mondja ki — ez a hatalmas szociális mozgalom kényszeríti arra a burzsoázia protestáns apologetáit is, hogy behatóan foglalkozzanak a szociális kérdésekkel. Szigorú értelemben arról van ugyanis szó, hogy a munkásmozgalom vetette fel a szociális problémákat, s ezek elől többé a burzsoázia és ideológusai sem térhetnek ki. Kováts J. István is látja ezt, s meglehetősen egyértelműen ki is mondja: „Amikor minden igyekezetünkkel azon vagyunk, hogy a munkásosztályból egyre nagyobb tömegeket nyerjünk meg a polgári társadalom és a vallásos gondolkodás számára, ugyanakkor meg kell látnunk mozgalmukból azt, ami igaz."[55]

E megállapítás első fele nyílt színvallás a burzsoázia ideológiai védelméről, a második fele viszont annak beismerése, hogy a szociális kérdéseket a munkásmozgalom veti fel, s a munkásmozgalom ellen folytatott osztályharc eredményességének az egyik feltétele: átvenni mindazokat a követeléseket, melyek alkalmasak a munkások megnyerésére, vagyis — a szociális demagógia.

Nem lehet kétség afelől, hogy erről van szó. Kováts J. István pontos taktikai útmutatásokat is ad: „Ha igazi evangéliumi lelkülettel küzdünk

[53] Uo. 45. o.
[54] Uo.
[55] Uo. 37. o.

azoknak a törekvéseknek a valóra váltásáért, amelyek a szocialista törekvésekből *a krisztusi törvények alapján is jogosak, annál nagyobb súllyal küzdhetünk a szociálizmus ama törekvései ellen, amelyek mind az isteni, mind az emberi törvényekkel ellenkeznek.* A tartózkodó vagy egyenesen ellenséges indulat csak fokozza a szocialista tömegek lelkében az egyház iránti ellenszenvet."[56] (Az én kiemeléseim — K. I.)

Szóval: kifogni a szelet a szocialista munkásmozgalom vitorláiból! Átszűrni a „krisztusi" szűrőn a proletariátus követeléseit, demagóg módon „mellé-állni" azoknak, amelyek nem veszélyesek az egyház (és az imperialista burzsoázia) számára, és elterelni a figyelmet a „kényes" kérdésekről! — Íme, a református egyház szociális programjának végrehajtásához a pontos taktikai utasítás.

Ez a program társadalmilag, politikailag rendkívül aktív. Hiszen a „tartózkodás", különösen pedig „az ellenséges indulat" csak veszélyekbe sodorhatja az egyházat, fokozhatja az iránta való ellenszenvet. E veszély leküzdése érdekében még némi „önkritikától" sem riad vissza a teológia. — Az ellenszenv „első oka", hogy a szociáldemokrata és a kommunista munkások „az egyházban látják a mai társadalmi rend és a tőke legerősebb támaszát". Vajon jogosak ezek a vádak? „Ha igazságosak akarunk lenni, el kell ismernünk, hogy ez a vád *nem nélkülöz minden alapot.* Az egyházak egyfelől a mai — valljuk be — *több tekintetben igazságtalan* társadalmi berendezkedésnek *a legtöbb helyütt* fönntartás nélküli támogatóivá szegődtek, másfelől *egyes egyházak* önmaguk is *szinte* kapitalisztikus alapokon rendezkedtek be, s már csak azért is nehezen szállhatnak szembe a kapitalizmus *túlzó* törekvéseivel."[57] (Az én kiemeléseim — K. I.)

Nos, ez a rendkívül kényszeredett, bizonytalan „önkritika" valójában csak a szociális demagógia céljait szolgálja. A keresztyénség csak a kapitalizmus „túlzó" törekvéseivel szállhatna szembe, de még ezt sem teheti meg, hiszen maga is „szinte" kapitalista!!!

Világos tehát, hogy mindezek csupán *a proletariátus osztályharcának leszerelését* szolgálják. Kováts J. István és a magyar református egyház — bizonyára a magyarországi rendkívül labilis osztályerőviszonyok miatt — nem mer olyan határozott lenni, mint az amerikai protestáns egyházak, de ő is nyilvánvaló egyetértéssel idézi az amerikai „Federal Council of the Churches of Christ" „szociális hitvallásából" a következő kemény szavakat: „Elitéljük az osztályharcot és kijelentjük, hogy ellenségei vagyunk minden osztályuralomnak, akár a tőkések, akár a munkások oldaláról származzék is . . . Állást foglalunk a fokozatos társadalmi fejlődés érdekében, de nem az erőszakos forradalom mellett."[58]

Ha meggondoljuk, hogy ez az idézet a „Social Creed" *1919-es* változatából származik, akkor nemcsak a fogalmazás brutális határozottságát értjük meg, hanem azt is, hogy miért idézi ezt a magyar kálvinista szociológus *1933-ban.*

Láttuk már, hogy a kálvinizmusnak születésétől kezdve fontos ideológiai jellemvonása volt *a burzsoá nacionalizmus.* Az imperializmus viszonyai között — különösen a Horthy-fasizmus sajátos körülményei közepette — gyökeresen megváltozott ennek a nacionalizmusnak a jellege is. *Egyértelműen reak-*

[56] Uo. 26—27. o.
[57] Uo. 27. o.
[58] Idézve: uo. 457. o.

cióssá, sovinisztává, agresszív, militarista ideológiává vált. A *változást* látja a kálvinista teológus is, de — és itt nyíltan, durván jelentkezik a Horthy-fasizmus tudatos, szemérmetlenül hazug apológiája — éppen ellenkező értelemben állítja be ezt a változást. Azt írja: „Meg kell állapítanunk, hogy a világháború előtti nemzeti gondolat lényegesen más, mint a mai,... A háború előtti nacionalizmus a hódítás, terjeszkedés vágyában nyilatkozott meg leginkább. A világháború után a nacionalizmus — egyes túltengéseitől eltekintve — *tisztultabb és mélyebb tartalommal* kezd megjelenni."[59] (Az én kiemelésem — K. I.)

Úgy vélem, ehhez — ismerve a Horthy-fasizmus nacionalizmusának „tisztultabb" és „mélyebb tartalmú" megjelenését — nem kell kommentár! Mindez csak arra jó, hogy az egyház befolyása alatt álló tömegeket becsapva, csak „mélyebben" beletaszítsa a Horthy-sovinizmus „tisztult" — poklába!!!

Íme, mivé változott az a kálvinista nacionalizmus, amely kialakulásakor még alkalmas volt arra, hogy nemzeti függetlenségi harcok zászlajául szolgáljon!

Az imperializmust támogató kálvinista szociológiának állást kell foglalnia a kizsákmányoló társadalmak alapvető kérdésében, *a magántulajdon* kérdésében is. Kováts J. István állást is foglal. De ha ezt az állásfoglalást összehasonlítjuk a kezdeti kálvinizmus álláspontjával, Kálvinnak a magántulajdonra vonatkozó nézeteivel, láthatjuk, hogy a megváltozott társadalmi viszonyok milyen más megfogalmazást sugalnak a kálvinizmus modern teológusainak.

A Kováts J. István által hangsúlyozott elképzelések a magántulajdon jövőjére vonatkozóan *látszólag* „szocialista" színezetűek de — a keresztény — vagy ebben az esetben: keresztyén — szocializmus törvényszerűségeinek megfelelően — *ténylegesen* ez a felfogás is azonnal szociális demagógiává sekélyesedik, ha *igazi* forrásaira utalunk. Másrészt felderíthetők az imperializmust szolgáló apologetikus szándékai is.

Szerzőnk így vetíti előre a magántulajdon várható sorsát: „A jövő fejlődésének irányával kapcsolatban a magántulajdon intézménye nyilvánvalóan bizonyos korlátozásokat fog szenvedni."[60] Ebben a megállapításban két mozzanat nagyon figyelemreméltó. Az egyik az, hogy ez a kijelentés igen alkalmas szocialista *illúziók* keltésére. Hiszen *formáját* tekintve nagyon hasonló ahhoz, amit a munkásmozgalom is hirdet ebben az időszakban. Másrészt azonban *a tartalmát vizsgálva* — ami aztán a későbbiekből világosan meglátszik — kiderül, hogy egészen mások e megállapítás *forrásai*. A forrás kettős: részint a római katolikus „keresztény szocializmus" szólama a „korlátozott" magántulajdonról,[61] másrészt — és ezt alá kell húzni — a Mussolini és Hitler, illetve magyarországi viszonylatban Gömbös fasiszta demagógiájában jelentkező hasonló jelszavak.

Ha erre gondolunk, mindjárt másként hangzik a folytatás: „Bizonyos vonatkozásokban igen lassú léptekkel a kollektivizmus mérsékeltebb formája felé halad az emberiség."[62]

[59] Uo. 414—415. o.

[60] Uo. 316. o.

[61] Megfelelő módon már a „Rerum Novarum"-ban felmerül, később a „Quadragesimo Anno", sőt napjainkban XXIII. János pápa „Mater et Magistra" kezdetű enciklikája is új és új formában ismétli. De számunkra fájdalmasan emlékezetes, hogy 1956. november 3-án Mindszenty is ezzel a jelszóval lépett fel az ellenforradalom mellett.

[62] Kováts J. I.: I. m. 316. o.

A kollektivizmus szocialista jelszava 1933-ban — úgy látszik — olyan félelmetes erejű a burzsoázia teológusa számára, hogy még ebben a szövegben is kénytelen azt enyhíteni, s csak a kollektivizmus „mérsékeltebb" formájáról mer beszélni. És még ez a „mérsékeltebb" kollektivizmus is csak „igen lassú léptekkel" közelíthető meg. Ezt a már amúgyis túl óvatos, tompított fogalmazást még tovább enyhítik — illetve a figyelmes szem előtt egyszeriben leleplezik a lényeget — a szerző példái: „A vasutak, a posta, a távíró, a telefon, bizonyos tekintetben a bányászat és több, nagyobb befektetést igénylő iparág máris ilyen kollektív szellemben való fejlődést mutat: *vagy az egész államnak, vagy egyes nagyobb csoportoknak* a kezébe megy át. Ez az irányzat a jövőben még inkább erősödni fog."[63] (Az én kiemelésem — K. I.)

A kollektivizmus kérdése most már teljesen világos: a „kollektív" tulajdon kétféle lehet: vagy *államkapitalista*, vagy *monopoltőkés kollektívák mammut-tulajdona*. A példák bizonyítanak, s e példákat a — 30-as évek Horthy-Magyarországán nem volt nehéz konkretizálni!

A 30-as évek kálvinizmusának valóban van szociális programja. S ez a szociális program legfeljebb vallási csomagolásában különbözik a monopoltőkések, a fasizmus ideológusai által konstruált szociális demagógiától.

A szociális problémáknak a nyílt társadalmi megnyilvánulása a kapitalizmusban *a dolgozók nyomora*. A kálvinista „szociális program" e kérdés „megmagyarázása" elől sem térhet ki. Kováts J. István is keresi a nyomor okait. S a következőket találja: *a)* a szegények „mértéktelensége". Mint mondja: „A szeszes italok fogyasztásának és a dohányzásnak csak mérsékelt csökkentésével is jól meg lehetne oldani a nyomor kérdését!"[64] *b)* A kézműiparról a gépiparra való áttérés. *c)* A falusi lakosoknak a városokba való özönlése. *d)* A hadseregek rendkívül költséges fenntartása.[65]

E gazdasági jellegű okok mélyebb elemzésébe azonban a szerző nem megy bele. Nem is mehet, hiszen akkor ki kellene mondania, hogy a nyomor oka ténylegesen *maga a kapitalista társadalmi rend*. Ezt azonban ő nyíltan nem mondhatja ki. Pedig küszködik ezzel a gondolattal, s homályos megfogalmazásokban sejteti is, de a gyógyírt, természetesen, csak *a kapitalizmuson belül* és csak *vallási módon* tudja elképzelni: „. . . egyre szélesebb körökben kezd nyilvánvalóvá válni, hogy mai társadalmi bajaink nem gyógyíthatók meg másként, csak úgy, ha a hitetlen tőke uralmát megtöri újból a hívő tőke; hasonlóképpen az is, hogy a tőke visszaéléseit csak isteni alapon lehet megreformálni, nem pedig emberi okoskodással, mint *Marx* és hűséges követői próbálták."[66]

A kép világos. A cél: *a kapitalizmus megmentése*. Az eszköz ehhez: *a kálvinista vallás*. S az irracionalistává vált protestáns teológus szemében az „emberi okoskodás" már nem segíthet. A fogalmazás gondossága mögül előbukkan a vágy a kapitalizmus kezdeti időszakának viszonyai után, amikor a tőke még „hívő" volt. Csak ha „újból" hívővé válnék, az segíthetne rajta. A marxizmusra vonatkozó utolsó megjegyzés finom szövegezése viszont, minden — az ajánlott „vallási megoldással" ellentétes — kísérletet a „megbukott" marxista próbálkozással akar *múlttá* változtatni. Ez a célzás nemcsak a Magyar Tanácsköztársaság bukásának az indirekt felidézése, hanem a kor magyar sajtójában (beleértve teljes mértékben a református egyház sajtóját is!) szokásos fasiszta

[63] Uo.
[64] Uo. 302. o.
[65] Uo. 302—307. o.
[66] Uo. 158. o.

hazudozás finom visszhangja is a Szovjetunióban folyó szocialista építés „kudarcáról".

Íme, ilyen gyökeres változásokon ment át az a kálvinista ideológia, amely a kapitalizmust végigkísérte történelmi útján. S most a haldokló kapitalizmus megmentése érdekében felidézi ezt a történelmi utat: „A reformáció sokat tett a társadalmi ellentétek csökkentése érdekében is. Minthogy a társadalmi ellentétek alapját képező szellemi és anyagi javakat egyaránt Isten kegyelmi ajándékainak vallotta, az evangéliumi hitű nemzeteknél a társadalmi osztályok között nem tudott az ellentét olyan nagyfokúvá válni, hogy forradalmi kirobbanáshoz vezethetett volna."[67]

Ez a dicsekvés nagyon jellemző. Egyrészt azzal dicsekszik, amit most is felajánl, hogy ti. eddig megmentette a „forradalmaktól" a kapitalizmust! Másrészt ugyanakkor ez a dicsekvés teljesen hamis és történelmietlen. Hiszen a kapitalizmus is forradalmakban született, és azoknak a forradalmaknak (pl. az angol forradalom, vagy még előbb a német jobbágyság forradalmi küzdelmei!) az ideológiája éppen a protestáns vallás formáit használta fel. Tudatos ködösítésről és történelemhamisításról van tehát szó, amikor Kováts J. István így beszél: „Lehetetlenség véletlenségnek minősíteni, hogy a világ sorsát intéző, leggazdagabb, legműveltebb és társadalmi téren a forradalommentes fejlődést megvalósító nemzetek polgárai nagy többségükben az evangéliumi hit követői! . . ."[68]

Ebből a megállapításból aztán „logikusan" következik, hogy a szerző az imperializmus idejében is elég erősnek látja a kálvinizmust arra, hogy megmentse a forradalmaktól a rothadó kapitalizmust: „ . . . ennek a reformációnak az igazi eszméi fogják a mai gazdasági rend szélsőséges kilengéseiből az evangélium igazságosabb világába vissza vezetni mai, sok tekintetben beteg gazdasági életünket is. Ez a protestanizmus fogja a forradalom-mentes fejlődés útját az emberiség számára a jövőben is megmutatni."[69]

*

Vázlatosan áttekintettük a protestáns teológia és szociológia történelmi múltját. Az áttekintés végső eredményeit a következőkben lehet összefoglalni:

1. A protestáns vallás — s ezen belül különösen a kálvinizmus — úgy jött létre, mint *a korai, még nem eléggé érett, feltörekvő burzsoázia* ideológiájának vallási burka, amely alkalmas volt arra, hogy a korai polgári forradalmi mozgalmaknak ideológiai lepelként szolgáljon.

2. *A hatalomra került burzsoázia* — miután fejlődésének legérettebb szakaszán átmenetileg eldobta a vallásos ideológiát —, berendezkedve a kapitalista társadalmi rendben, kizsákmányolása leplezése céljából ismét segítségül hívta teológiai szövetségeseit. A protestáns teológiá, hogy ennek a feladatnak kellőképpen eleget tehessen, gyökeres változásokon ment keresztül. E teológiai változások szoros kölcsönhatásban zajlottak le a klasszikus kapitalizmus *filozófiai* ideológiájának fejlődésével. A modern protestáns teológia ezen XIX. századi változásaira *a hit és tudás* közötti antagonizmus megoldására tett kísérletek nyomják rá bélyegüket.

3. Amikor — a XIX. és XX. század fordulóján — megkezdődik a kapitalizmus hanyatlása, s a klasszikus kapitalizmus imperializmussá változik

[67] Uo. 141. o.
[68] Uo. 142. o.
[69] Uo.

át, a protestáns teológia irracionalistává válik, összefonódik a rothadó burzsoázia „válság-filozófiájával". Ebben a szakaszban a hit és tudás dilemmája teljesen reakciós, irracionalista „megoldást" nyer, s visszakanyarodik lényegében a középkori skolasztikába. A protestantizmuson belül előtérbe kerül a pusztulásra ítélt kapitalista rend *nyílt* politikai-ideológiai apológiája.

4. A kálvinizmus kidolgozza a saját „szociális program"-ját, amelynek minden lényeges tétele (az osztályharccal szemben elfoglalt álláspont, a magántulajdon „korlátozását" hirdető szociális demagógia, a néptömegek nyomorának igazi okait eltussoló törekvés, a nacionalizmus szélsőségesen reakciós sovinizmussá való átalakulása stb.) az imperializmus ideológiai védelmét és a forradalmi munkásmozgalom megbénítását szolgálja. Ebben a „szociális programban" a kálvinista teológia úgy állítja be önmagát, mint az egyetlen erőt, amely képes megmenteni a pusztulásra ítélt burzsoá társadalmi rendet.

A magyarországi Horthy-fasizmus története, s benne a magyar református egyház ideológiai-politikai szerepe a bizonyíték és a példa arra, hogy a burzsoázia kálvinista ideológusai valóban mindent megtettek e rothadt, a történelem által halálra ítélt társadalmi rend megmentésére.

Nem rajtuk múlott, hogy a kapitalizmus fölött kimondott halálos ítélet végrehajtását az „isteni kegyelem" sem volt képes megakadályozni.

КАПИТАЛИЗМ И КАЛЬВИНИЗМ

Иштван Коня

Автор прослеживает всю историю кальвинизма, как надстройки капиталистического общества, от его возникновения до второй мировой войны.

Он указывает на то, что кальвинизм как одна из главных отраслей протестантского вероучения, возник в качестве религиозной оболочки идеологии ранней, еще недоразвитой, стремящейся ввысь буржуазии, и был пригодным для того, чтобы служить идеологической маской ранних буржуазных революционных движений.

Когда буржуазия была уже у власти, протестантская теология претерпела коренные изменения, чтобы стать способной выполнить свою общественную роль в идеологической защите классического капиталима. Эти теологические изменения осуществлялись в тесной связи с философией данной эпохи. Изменения современной протестантской теологии в 19 веке носят отпечаток попытки решения антагонизма между верой и знанием. В то время как начинается упадок капитализма, т. е. в конце 19 и начале 20 века, и классический капитализм превращается в империализм, протестантская теология делается иррациональной и взаимно переплетывается с «философией кризисов» загнивающей буржуазии. В этот период дилемма веры и знания находит весьма реакционное иррационалистическое «решение», и по существу, поворачивается назад к схоластике среднего века.

Во время общего кризиса капитализма, внутри протестантизма выдвигается *открытая* идейно-политическая апология капитализма, осужденного на гибель. В этих целях кальвинизм разрабатывает свою собственную социальную программу, в которой каждое положение (осуждение классовой борьбы, социальная демагогия, провозглашающая «ограничение» частной собственности, стремление замаскировать действительные причины обнищания масс, превращение национализма в самый реакционный шовинизм и т. п.) служит идеологической защите империализма и парализованию революционного движения рабочего класса. В этой «социальной программе» теология кальвинизма притворяется, будто она являлась единственной силой, способной спасти буржуазный общественный строй, обреченный на гибель.

CAPITALISM AND CALVINISM

by *I. Kónya*

The study traces the development of Calvinism, the religious superstructure of capitalist society, from its rise until the Second World War.

It points out that Calvinism, a major branch of Protestantism, came into being as a religious framework for the ideology of the rising, yet immature bourgeoisie, and as such it became the ideological mask of early bourgeois revolutionary movements.

When the bourgeoisie came into power Protestant theology underwent thorough changes to become able to carry out its social role as the defender of the ideology of classical capitalism. There was a close interpenetration between the theological changes which occurred and the philosophical development of the period. The changes in modern Protestant theology of the 19th century may be best characterized by the efforts to solve the conflict between *faith and knowledge*. At the turn of the 19th century when capitalism started to decline and its classical form turned into imperialism, Protestant theology becam. irrational and intertwined with the "philosophy of crisis" of the decaying bourgeoisie At this stage the dilemma of faith and knowledge is "resolved" in a totally reactionary, irrational way and essentially returns to medieval scholasticism.

During the general crisis of capitalism the open political, ideological apology of the doomed capitalistic system becomes prominent in Protestantism. For this reason Calvinism elaborates its own social programme, every fundamental thesis of which is to defend the ideology of imperialism and repress the strength of the revolutionary labour movement. (Let us keep in mind the standpoint taken against the class struggle, the social demagogy herolding the "restriction" on private property, the effort to veil the true causes of the misery of the masses, the transformation of nationalism into extreme reactionary chauvinism, etc.) In this "social programme" Calvinist theology claims to be the only force capable of saving the doomed bourgeois social order.

A filozófus Bertrand Russell[1]

MÁRKUS GYÖRGY

Bertrand Russell[2] azon kevés mai polgári filozófus közé tartozik, akiknek nevét nemcsak a filozófia iránt érdeklődők, hanem az újságolvasó közönség legszélesebb tábora is ismeri, elsősorban a békemozgalomban játszott jelentős tevékenységével kapcsolatban. Russell ugyanakkor a XX. század egyik legjelentősebb polgári filozófusa, akinek elméleti-filozófiai tevékenysége igen jelentős hatást gyakorolt a mai polgári filozófia egyes típusainak kialakulására, s egyes részkérdések megoldásában vagy legalábbis egyes problémák felvetésében tagadhatatlan tudományos értékkel is bír. Ezen cikk keretében Russellal mint filozófussal kívánunk foglalkozni, s társadalomelméleti-politikai tevékenységére vonatkozólag legfeljebb egyes utalásokat teszünk. Nyilvánvaló, hogy az ilyen önkorlátozás egy olyan kifejezetten szociális érdeklődéssel rendelkező filozófus mint Russell esetében bizonyos egyoldalúságokhoz vezet, s nem teszi lehetővé főként fejlődése társadalmi meghatározóinak teljes megvilágítását. E kérdések teljes megvitatása azonban jelen tanulmány lehetőségein és céljain túlmenő vizsgálatokat követelne.

Russell filozófiáját általában a modern pozitivizmus válfajai közé szokták sorolni. Ez a jellemzés két szempontból véve is jogosult. Egyrészt Russellnak igen jelentős szerepe volt a mai pozitivizmus két legjelentősebb iskolájának, a Bécsi Körnek és a belőle kiinduló logikai pozitivizmusnak, illetve az

[1] E tanulmány — kisebb módosításokkal — része egy nagyobb, a mai polgári filozófia főbb áramlataival foglalkozó munkának.

[2] Bertrand A. W. Russell (1872-) angol főnemesi családból származik. Egyetemi évei alatt Cambridge-ben matematikával, később filozófiával foglalkozik. 1895-ben Németországba látogat, itt ismerkedik meg a munkásmozgalommal és a marxizmussal, melynek elméletét és politikai gyakorlatát már első, a német szociáldemokráciájáról írt könyvében (1896) bírálja. Angliában a Liberális Párthoz csatlakozik (1907- és 1910-ben fellép — sikertelenül — képviselőjelöltként is), majd szoros kapcsolatba kerül a Fabianus Társasággal, s később belép a Munkáspártba. A XX. sz. első évtizedében matematikai logikai kutatásokkal foglalkozik. N. A. Whiteheaddel közösen írt hatalmas háromkötetes munkája, a „Principia Mathematica" a matematikai logika fejlődésének egyik fontos mérföldköve. Az első világháború alatt aktív pacifista propagandát folytat, ezért 1918-ban hat hónapi börtönre ítélik. A világháború után Angliában (Cambridge és Oxford), illetve az Egyesült Államokban tanít, ellátogat a Szovjetunióba és Kínába. Az utóbbi két utazásról könyvet is ír. Angliában (Beacon Hillben) kísérleti iskolát szervez, saját padagógiai elképzeléseinek megvalósítására. A második világháború éveit az Egyesült Államokban tölti, ahol vallásellenes nézetei miatt élesen támadják, sőt bírósági döntéssel eltiltják a New Yorki-i Egyetemen való oktatástól. A háború után visszatér Angliába. 1950-ben Nobel-díjat kap. Szemben a 40-es évek végén-, az 50 -es évek elején kifejtett, az imperialista országok felfegyverkezési politikáját egyértelműen támogató álláspontjával, jelenleg az angol polgári békemozgalom egyik vezetője. Ez utóbbi politikai tevékenységéért nemrég néhány napos börtönbüntetésre ítélték.

angol—amerikai analitikus filozófiának eszmei előkészítésében. Az utóbbi irányzatnak — bár újabb, főként a második világháborút követő fejlődésével messzemenően szembehelyezkedett — George Moore mellett voltaképpen ő volt az egyik megalapítója. A Bécsi Kör (s a szűkebb értelemben vett neopozitivizmus) pedig széleskörűen támaszkodott Russell egyes filozófiai elméleteire, pl. a matematika és a logika kölcsönviszonyáról kifejtett felfogására, az un. „logikai konstrukciók" tanára stb. Igaz ugyan, hogy filozófiai fejlődésének legutóbbi, a második világháborút követő stádiumában — amellyel a továbbiakban a legbővebben kívánunk foglalkozni — Russell nemcsak az analitikus filozófusokból, hanem a logikai pozitivistáktól is sok vonatkozásban eltávolodott. De mindezek a változások lényegében nem másították meg sem filozófiájának fenomenalista, szubjektív-idealista jellegű kiindulópontját, sem agnosztikus-szkeptikus végkövetkeztetéseit — s ez a második tény, amely bölcseletét a különböző pozitivisztikus irányzatokkal rokonítja. Ugyanakkor azonban a modern pozitivizmus általános áramlatán belül Russell feltétlen külön vizsgálatot és tárgyalást igényel.

Ez a különleges, kiemelt szerep talán inkább Russell személyét, mintsem valamiféle rendszerként felfogott filozófiáját érinti. Ez az állítás elsősorban azért jogos, mert egyszerűen nem igen beszélhetünk *a* russelli filozófiáról. A filozófus Russellt ugyanis nagymértékben épp nézeteinek állandó, néha igen radikális változása, szakadatlan módosítása jellemzi. Bár felfogása az utóbbi tizenöt évben (lényegileg az „Emberi megismerés kiterjedése és határai" c. könyvének megírása óta (1948) nem ment át radikális változáson, bizonyos módosítások a ma már kilencven éves gondolkodó legújabb írásaiban is találhatók. „Russell — filozófia nélküli filozófus. Vagy ugyanezt másképp úgy fejezhetnénk ki, hogy ő az összes filozófia filozófusa. Nincs ugyanis szinte egyetlen olyan jelentőséggel rendelkező filozófiai álláspont sem, amelynek visszatükrözését ne találhatnánk meg valamelyik korszakából származó írásaiban" — írja róla életrajzírója, Alan Wood.[3] S ha ez az állítás túlzás is, mivel Russell filozófiai fejlődése mindig az idealizmus különböző típusainak határai közt mozgott, bizonyos vonatkozásokban mégis jellemzi Russell filozófiai alkatát. Ezt az állandó változást még inkább aláhúzza az is, hogy Russell egy-egy periódusán belül sem jellemezhető egy meghatározott filozófiai pozíció következetes és egyértelmű végigvitelével. Filozófiai írásaira mindig jellemző az eklekticizmus egy bizonyos dózisa, bár el kell ismerni, hogy ez az eklekticizmus gyakran szimpatikus, mivel az a készsége fejeződik ki benne, hogy — néha a legváratlanabb és legnyersebb módon — elismerje az elmélete által kielégítően meg nem magyarázott problémák meglétét, s megoldásukra általános koncepciójával ellentétes felfogásokat hívjon segítségül, feláldozva rendszerének belső koherenciáját. Feltehetőleg filozófiai egyéniségének épp ezen vonásai okozzák azt, hogy jelenleg messzemenően nem népszerű az angol—amerikai filozófus-specialisták körében — azon irányzatok képviselői, amelyek gyakran Russell egyes nézeteiből nőttek ki, teljesen értetlenül s meglehetősen indignálódva szemlélik későbbi pálfordulásait, eltávolodását a sokban általa kezdeményezett mozgalmaktól.

De a szakfilozófusok közti népszerűtlenség egyáltalán nem zavarja Russell népszerűségét a nem-filozófus olvasók széles táborában. Művei szinte

[3] A. Wood: Russell's Philosophy. B. Russell „My Philosophical Development" c. kötetének függelékében (New York, 1959.) 260. o.

valamennyi nyugati országban megjelentek, s állandóan újabb s újabb kiadásokban látnak ma is napvilágot. E népszerűség okait vizsgálva, már az előbbieknyilvánvaló, hogy ez nem egy sajátos filozófiai rendszer és egységes elmélet ből hatására vezethető vissza. Russell befolyása részben az általa kidolgozott (s később gyakran meg is tagadott) egyes részelméleteknek és speciális koncepcióknak köszönhető, másrészt — és ami a tömegbefolyást illeti, elsődlegesen — egy meghatározott filozófiai *egyéniségnek* és személyiségnek, egy bizonyos filozófiai-gondolkodói *magatartástípusnak* hatása ez, amely magatartás gondolatainak minden változásán keresztül lényegileg konstans maradt. Bevezetésként épp ezért helyes lesz talán néhány szót szólni Russellről mint filozófus egyéniségről.

Ennek a gondolkodói egyéniségnek egyik fontos jellemvonását röviden a *megkésett felvilágosító* névvel jelölhetnénk. Valóban, Russell sok vonatkozásban — tudatosan vagy nemtudatosan — folytatja a polgári felvilágosodás tradícióit. Ez a folytonosság megnyilvánul mindenekelőtt a széles értelemben vett racionalista hagyományok tudatos vállalásában. Russell tagadhatatlan ellenzője minden obskurantizmusnak és misztikának, s nem egy művében élesen bírálja mind a vallásos világnézetet, mind a filozófiai irracionalizmus bizonyos típusait. Szubjektíve mindig olyan filozófiára törekszik, amely széles tudományos ismeretanyag feldolgozására támaszkodik, s ugyanakkor maga is eleget tesz a tudomány elé állított követelményeknek, tudományos, racionális kritériumok alapján ítélhető meg. Ha ez a tudományos filozófiára való igény rokonítja is felfogását például, a neopozitivizmus képviselőivel, úgy feltétlen elhatárolja tőlük egy másik fontos felvilágosító tradíció, az *enciklopédikus*, az átfogó és egyetemes filozófiai tevékenység követelményének vállalása. Munkásságának sokrétűsége valóban megdöbbentő. Szűkebb értelemben vett filozófia, logika, etika, filozófiatörténet, szociológia, politika, közgazdaságtan, történelem, fizika, pszichológia, pedagógia, sőt szépirodalom (az utóbbi években két elbeszéléskötetet publikált) — mindezen tárgykörök megtalálhatók műveinek sorában. S mindez Russellnál nemcsak elméleti síkon jelentkezik. A filozófiai elmélet nála átmegy egy, a felvilágosodás értelmében vett *filozófiai gyakorlatba*. Mindent megtesz annak érdekében, hogy nézeteit a legszélesebb olvasóközönséghez jutassa el — rádióelőadások és újságcikkek tömegét írja, s egyaránt propagálja népszerűsítő összefoglalások egész során keresztül saját filozófiai-politikai nézeteit s a modern természettudomány (filozófiája alapján értelmezett) legújabb eredményeit. (A 20-as években, például, az egyik első ismeretterjesztő jellegű könyvet írja a relativitáselméletről és a kvantumfizikáról. S nem pusztán az elmélet elterjesztése, hanem a mindennapi élet által felvetett gyakorlati kérdések elméleti megválaszolása is foglalkoztatja — legyenek ezek a kérdések akár a világpolitika alapvető aktuális problémái, akár a szexuális erkölcs kérdései. Russell nem akadémikus filozófus, hanem a legszélesebb értelemben vett *nevelő* akar lenni, akit nemcsak elveinek megalapozása, hanem egyben társadalmi hatékonyságuk kérdése is érdekel. S a filozófus társadalmi szerepének (a felvilágosítói értelemben) tudatos vállalása egyben kifejezést nyer abban is, hogy mindig egy bizonyos egységre törekszik a gondolkodói és a praktikus-emberi magatartás között, hogy álláspontjának gyakorlati következményeit van bátorsága személyesen is vállalni — még akkor is, ha azok egyes esetekben meghurcoltatásokhoz vezetnek.

Ezek a felvilágosító vonások Russell hatásának igen lényeges összetevőjét alkotják. De nem kevésbé lényeges az adott szempontból az sem, amiben

munkássága *különbözik* a polgári felvilágosodás hagyományaitól, s ezek a különbségek az előbbi összehasonlítás szinte minden egyes pontjában kimutathatóak. Kezdjük az enciklopédizmus problémájával. Russellnál a felvilágosodás sajátos filozófiai enciklopédizmusából csak az egyetemesség igénye marad meg, de teljesen elvész az *egység* követelménye. Ez a tény, elméletileg, sajátos pluralizmusában s a filozófiai monizmus ellen folytatott harcában; módszertanilag előbb említett s teljesen tudatos „elekticizmusában", fejlődésbelileg pedig az egymástól eltérő elméletek meghökkentő váltakozásában jut kifejezésre. Való igazság, hogy a felvilágosodás egyes képviselői (például Diderot) nem törekedtek nézeteik szisztematikus kifejtésére, s fejlődésük útja gyakran igen hosszadalmas, s néha kanyargós is volt. De a fragmentikusan kifejtett elméleti és gyakorlati nézetek egy tudatos és aláhúzott logikai egységben voltak, s gondolkodói fejlődésüknek is megvolt a maga sajátos logikája (gondoljunk pl. Diderot útjára a teizmustól a deizmuson keresztül az ateizmusig). Russell esetében teljesen más a helyzet. Nem egyszerűen a rendszer hiányáról van szó, hanem az egység tudatos tagadásáról, az egyetemességnek egy elvileg pluralista koncepciójáról, amelyet alá is húz akkor, amikor hangoztatja pl. azt, hogy filozófiai és politikai nézetei teljesen függetlenek egymástól. Az egyedüli kapcsolatot és egységet itt az egység tagadása teremti meg — épp azért, mert szerinte a valóságban nincs egység, mert a valóság nem fogható át egyetlen gondolati rendszer által sem, el kell vetni mindenféle fanatizmust, minden egyoldalú hitet egy meghatározott ideológiában, meg kell teremteni a tolerancia reális feltételeit — valójában így kapcsolódik polgári demokratikus liberalizmusa filozófiai álláspontjához. (Russell, persze, számos esetben el is túlozza az egyes részletterületekről kifejtett nézeteinek egymástól való függetlenségét.) Ugyancsak nehéz lenne valamiféle logikát találni filozófiai fejlődésében. Neokantiánizmus, neohegeliánizmus, platonizmus, dualizmus, logikai atomizmus, machizmus, szkepticizmus — ezek a jól-rosszul megválogatott filozófiai címkék, amelyekkel útjának egyes állomásait leírhatjuk, nem mutatnak fel szorosabb összefüggést.

A russelli enciklopédizmus egy további lényeges korlátja abban jut kifejezésre, hogy rendkívüli színvonalkülönbség, egyenlőtlenség jellemzi a különböző tudományterületekre vonatkozó írásait. Logikai és ismeretelméleti művei feltétlen a legjobbak közé tartoznak, amit csak a polgári gondolkodás e területeken a XX. században létrehozott. Társadalomelméleti írásai azonban — bármennyire pozitíven itéljük is meg az utóbbi évtizedben kifejtett aktív békeharcos politikai magatartását — lényegében csak a polgári liberális értelmiség szokásos illúzióit és tévhiteit — gyakran bizony meglehetősen naiv formában — ismételik meg. Tagadhatatlan, hogy e területen Russell nem tartozik az igazán jelentős és figyelemreméltó burzsoá gondokodók közé, s e tárgyú írásainak főként szimptomatikus jelentősége van csak.

Nem kevésbé fontosak a különbségek filozófia és társadalmi gyakorlat kapcsolatának vonatkozásában, mihelyt ennek belső tartalmát is megvizsgáljuk. A klasszikus polgári felvilágosodás filozófiája, társadalmi szerepét tekintve, *forradalmi* jellegű volt. Nem abban az értelemben, hogy ezek a filozófusok tudatos forradalmárok lettek volna (köztudomású, hogy nem voltak azok), hanem abban az értelemben, hogy nézeteik objektíve egy elhaló társadalom megsemmisítésének ideológiai előkészítését végezték el, hogy létrehozták az eljövendő forradalom ideológiáját. A russelli társadalmi elkötelezettség egyértelműleg *reformisztikus* jellegű. Ez az alapvető különbség mindenekelőtt abban jut kifeje-

zésre, hogy a felvilágosodás képviselői meghatározott és világos perspektívák és ideálok nevében vették fel a harcot a fennálló feudális társadalmi rend intézményeivel és eszméivel. Russell nem viszonylik kritikátlanul a mai kapitalista társadalomhoz. De e kritikából hiányzik minden tudatos perspektíva (akárcsak a hamis perspektíva is), s épp ezért ez a kritika sohasem mehet túl egyes részletváltoztatások felvetésénél (amelynek konkrét tartalma aztán meghökkentően gyakran változik)[4]. Mint egyik kritikusa írja, társadalmi és politikai filozófiája „szép intellektuális eszmefuttatásokban kifejtett habozás megoldások között, amelyeket vagy nem megvalósíthatóknak, vagy pedig nem kívánatosaknak tekint."[5]

Mindezeket a nézeteket Russell *szkepticizmusa* foglalja össze és egyesíti. A filozófiáját összegező nagy műve „Az emberi tudás", a következő szavakkal végződik. „Minden emberi ismeret bizonytalan, pontatlan és részleges. Ez az a nézet, amelynek számára nem találtunk semmiféle korlátozást."[6] Számára filozófiailag minden ismeret kétséges, pusztán valószínű, s csak kétségessége *fokát* tekintve különböztethető meg egymástól. Ebben a felfogásban jut a legélesebben kifejezésre Russell eltérése a klasszikus polgári felvilágosodás hagyományaitól. Igaz, a felvilágosodás egyes képviselői is kifejeztek kétségeket bizonyos filozófiai problémák megoldhatóságával kapcsolatban (például La Mettrie tagadta a lélek természetének megismerhetőségét). De ezen egyes esetekben fellépő szkepticizmus funkciója egyértelmű volt: egyrészt lehetővé tette a tudományos materialista világnézet fenntartását olyan konkrét kérdések kapcsán is, amelyekre vonatkozólag a szaktudományok még nem szolgáltattak elég bizonyító tényanyagot, másrészt megengedte számos, a vallásos világnézetből s a skolasztikus filozófiából kinövő kérdés egyszerű félretolását, elvetését. A szkepticizmus egyike volt azoknak az eszközöknek, amelyeket a téves nézetek és előítéletek megsemmisítése céljából használtak. Ami a tudomány eredményeit s az emberi megismerés általában vett lehetőségeit illette, a felvilágosítók egyáltalán nem voltak szkeptikusok. A racionalizmus számukra nemcsak azt jelentette, hogy egyedül a tapasztalaton alapuló emberi ész (szemben a vallásos kinyilatkoztatással s az irracionális hittel) képes igaz és hasznos ismeretek elérésére, hanem az emberi ész korlátlan erejébe vetett meggyőződést is, annak feltételezését, hogy megismerésünknek nincsenek abszolut határai, hogy mindenről — vagy legalábbis mindarról, ami valóban fontos és gyakorlatilag jelentős az ember élete számára — képesek vagyunk igaz és megbízható tudást szerezni. Russell azonban az emberi megismerés megbízható voltát álta-

[4] Jellemző e vonatkozásban viszonya a háborúkhoz. 1914-től kezdve Russell aktívan résztvesz a polgári pacifista mozgalmakban, s osztja ezek összes politikai naivitását. A két világháború között pl. szélesen propagálja azt az eszmét, hogy a háborúkhoz vezető agresszív ösztönök leküzdésének, illetve békés kiélésének s így a jövőbeli háborúk elkerülésének egyik legfőbb módja az ejtőernyős sport elterjesztése lehet (l. „Sceptical Essays"). Mint pacifista örömmel üdvözli a müncheni megegyezést. A második világháború kitörésekor azonban szinte egyik napról a másikra megváltoztatja álláspontját, s a fasizmus elleni harcot támogatja. A háború befejeztével állást foglal a Szovjetunió ellen irányuló atomfelfegyverkezés mellett, sőt egyes nyilatkozataiban lényegileg igazolja a kommunizmus ellen irányuló „preventatív atomháború" koncepcióját. Amikor azonban világossá válik, hogy a Szovjetunió szintén rendelkezik a korszerű atomháború eszközeivel, síkraszáll az általános leszerelés mellett, s az angol polgári békemozgalom egy vezető figurájává válik.

[5] W.J. McGill: Russell's Political and Economic Philosophy. A „The Philosophy of B. Russell" (szerk. P. A. Schlipp, New York, 1951). c. kötetben, 617. o.

[6] Russell: Human Knowledge. (London, 1948.) 527. o.

lában és egyetemlegesen vonja kétségbe. Filozófiája nemcsak elvileg zárja ki a valóság hatalmas területeinek megismerhetőségét, hanem a meglévő és megszerezhető ismereteket is kétségeseknek tekinti. E felfogás szerint nincs az emberi tudásnak egyetlen olyan eleme sem, amelynek igazságát, — legalábbis elvileg — ne lenne jogunk kétségbe vonni, s így megismerésünk bizonyossága pusztán elérhetetlen illúzióvá válik. Ez a felfogás, bár Russell tagadhatatlanul alkalmazza a vallásos-irracionalista nézetek ellen vívott harcában is, végeredményben kétségessé teszi az egész tudományt, s ily módon az irracionalizmus ellen folytatott polémiát is gyengíti.

A felvilágosítás racionalizmusának egy felvilágosult szkepszissé való átváltozása mögött a filozófia általános elméleti jellegének megváltozása is meghúzódik. Maga a polgári felvilágosodás bonyolult és összetett jelenség volt, amelyet súlyos hiba lenne a filozófiai materializmus (természetszerűleg a metafizikus materializmus) álláspontjával egyszerűen azonosítani. A felvilágosodás képviselői közt szép számmal találunk — mint ez közismert — idealistákat is. De tény az is, hogy a felvilágosodás — főként ha klasszikus, legfejlettebb példáját, a francia felvilágosodást vizsgáljuk — a *tendenciájában*, logikai kifejlődésében a materializmus felé mutatott. Akár a francia deizmus tipikus képviselőit, pl. Voltaire-t, akár az olyan bonyolultabb jelenségeket mint Condillac filozófiáját stb. vizsgáljuk, ezek a maguk korának konkrét társadalmi-ideológiai viszonyai közt végső soron az idealizmus uralkodó formái ellen irányultak, s egy új, materialista világkép kialakulását készítették elő történelmileg, amely azután La Mettrie, Diderot, Holbach stb. műveiben meg is valósult. Russell filozófiája teljesen szakít ezekkel a materialista hagyományokkal. Szkepticizmusa, mint ezt a továbbiakban részletesen megmutatjuk, szükségszerűen nő ki filozófiájának idealista alapelemeiből.

A felvilágosító hagyományoknak egy általános filozófiai és társadalmi szkepszissel való összekapcsolása alkotja Russell filozófiájának legbelsőbb sajátosságát. Épp az első jellemvonás meglétének következtében ez a szkepticizmus sajátos, aktív jellegű. Nem a társadalmi élettől és a tudományos megismeréstől való visszavonulás ideológiája ez, amely hiábavalóságnak tekint minden emberi törekvést és tevékenységet, hanem aktív részvételre serkent mind a tudomány fejlesztésében, mind a fennálló szociális és politikai állapotnak megváltoztatásában — de ugyanakkor tagadja azt, hogy a tevékenység számára bármiféle általános cél és általános irány kijelölhető lenne. Mindig elérhetjük ismereteinknek a valószínűség egy alacsonyabb fokáról egy magasabb fokára való emelését, és mindig kiküszöbölhetünk bizonyos társadalmi problémákat. De sohasem juthatunk el biztos ismeretekhez, és nem juthatunk el a társadalmi ellentmondások radikális felszámolásához, s nincs oly általános út sem, amelyik a feladat mind előbbrehaladó megközelítését lehetővé tenné. A problémák megoldása egyedül részletenként, s ismereteink bizonytalan jellege következtében csupán a minden korlátozás nélküli szabad véleménykifejtés feltételei közt lehetséges. Így Russell életművének hatása elsősorban egy olyan ideológia megteremtésében és széleskörű megalapozásában keresendő, amelyik egyrészt lehetővé tesz egy aktív, a polgári demokrácia talajáról kiinduló társadalmi magatartást, amelyik gyakran kritikai jelleget ölt a modern burzsoá társadalom egyes kinövéseivel szemben, s ugyanakkor biztosítja, hogy a társadalmi elkötelezettségnek ez a vállalása ne menjen túl az egyes reformok keretein.

Ugyanakkor már itt rá kell mutatnunk arra, hogy Russell filozófiájának különböző elemei között tagadhatatlan ellentmondások állanak fenn. Ezek

legközvetlenebbül mint racionalizmus és szkepticizmus ellentmondása jelentkeznek. Bizonyos sajátos történelmi periódusokban ugyan a szkepticizmus játszhatta a racionalizmus sajátos megjelenési formájának szerepét — így volt ez pl. a polgári társadalom hajnalán Montaigne esetében, de egészében véve képtelen e feladat betöltésére. A szkepticizmus végső soron kétségbe vonja az emberi megismerés megbízhatóságát, ez azonban csak azokban a sajátos korszakokban lehet valódi eszköz az irracionalista áramlatok elleni harcban, amikor ezek uralkodó szerepet töltenek be a társadalmi ideológiában s racionalizált formában, intézményesítve az emberi „ész" letéteményeseként szerepelnek (amint ez a feudális társadalmi rend felbomlásának korszakában a skolasztikával meg is történt). Más feltételek között az egyetemes szkepticizmus — kétségbe vonva az ész erejét — akarva-akaratlanul utat nyit a hit számára. Russell, természetesen, nem kívánja ezt, de e veszélyt csak ellentmondások és — a saját „radikális" szkepszisének szempontjából vizsgálva — kifejezetten „dogmatikus" feltételezések segítségével sikerül elkerülnie. Bizonyos formában maga is elismeri életművének ezt az ellentmondásosságát, mint a célkitűzés és az eredmény közti ellentmondást. Több életrajzi írásában beszél arról, hogy szubjektíve egyetlen cél vezette — személytelen, embertől nem függő igazságokat találni. „Bizonyosságot akartam, oly módon, ahogy egyes emberek a vallásos hitet akarják."[7] Ezt a bizonyosságot kereste először a vallásban, majd a matematikában, végül a természettudományban. Az emberi megismerés, s különösen a tudomány általában vett *igazolása* — ez Russell legfőbb problémája. S e cél szempontjából filozófiájának eredménye kiábrándítóan negatív: a vallást már fejlődésének kezdetén elvetette, a matematikáról a későbbiekben feltételezte, hogy pusztán tautológiák összessége, a természettudományról pedig be vélte bizonyítani, hogy legfeljebb valószínű. Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy a Russell filozófiai útjára oly jellemző állandó konfliktusok és hirtelen változások lehetőségét e nézeteiben rejlő belső feszültség és instabilitás is jelentős mértékben magyarázza.

Russell filozófiai fejlődése

A neohegeliánizmustól a realizmusig

Abban az időben, amikor Russell megkezdte filozófiai tevékenységét, az angol filozófiai élet uralkodó irányzata az un. „abszolút idealizmus" volt, amelyik a hegeli filozófia egy sajátos irracionalista-vallásos szellemben való átalakítását jelentette. Ennek az iskolának legjelentősebb képviselője F. M. *Bradley* (1846—1924) volt. A dialektika, ahogy Bradley értelmezi, közelebb áll Zenon, mint Hegel dialektikájához. Nagy művében a „Jelenség és valóság"-ban, annak megmutatására törekszik, hogy köznapi és tudományos megismerésünk olyan alapfogalmai, mint az anyagi tárgy, a tulajdonság, a viszony, az esemény fogalma mind önellentmondásosak, s ez az ellentmondásosságuk mutatja, hogy az őket felhasználó, s rajtuk alapuló mindennapi és tudományos gondolkodás nem a voltaképpeni valóság, hanem pusztán a jelenségek világának visszatükrözése. Bradleyt különösen a viszonyok kérdése foglalkoztatja. Minden sokaság viszonyokat tételez fel az elemei között (hiszen az elemeket

[7] Russell: Reflections on My Eightieth Birthday, a „Portraits from Memory" c. kötetben.

meg kell különböztetnünk egymástól, s a „különbözőség" maga is reláció), s a viszonyokat csak akkor foghatjuk fel ellentmondásmentesen, ha feltételezzük egy olyan átfogó *egész* létezését, amelyen belül a sokaság egyes elemei nem mint önálló részek, hanem mint ezen egész sajátos megjelenési formái léteznek. Így egész gondolkodásunk természete arra a feltevésre késztet bennünket, hogy igazán csak a valóság összes jelenségét átfogó egész, az *Abszolútum* létezik, amely Abszolútumban eltűnik az egyes dolgok különállása, s amelyre nem alkalmazhatjuk a tudományos megismerés egyetlen kategóriáját sem. Ez az Abszolútum természetszerűleg nem anyagi, hiszen nem azonos a dolgok egyszerű összegével, de nem fogható fel sem individuális szellem, sem a vallásos képzeteknek megfelelő istenség gyanánt sem. Ezek az utóbbiak szintén csak az Abszolútum jelenségei, bár magasabban álló, s természetét közelebbről kifejező jelenségek, mint az anyagi tárgyak világa. Az Abszolútum a mindent átfogó és minden viszonylaton felül álló tapasztalat, amelyben eltűnik a különbség a tapasztalás objektuma és szubjektuma között. Voltaképpen ez az egyedüli állítás, amelyet mélyebb, filozófiai értelemben *igaznak* nevezhetnénk, hisz a tudomány tételei, amelyek a jelenségekre vonatkoznak, s így belső ellentmondásoktól terheltek, nem tekinthetők valódi igazságoknak. De még ez az egyetlen igaz állítás sem igaz valójában, mivel itt is különbséget teszünk az Abszolútum és a tulajdonsága, az ítélet alanya és állítmánya között, míg az Abszolútum maga a tökéletes egység. „Tehát még az abszolút igazságról is kiderül a végén, hogy hamis. És így fel kell tételezni, hogy végső soron egyetlen lehetséges igazság sem teljesen igaz, hanem csupán részleges és pontatlan fordítása annak, amit tárgyilag ki kíván fejezni. És ez a belső elégtelenség elválaszthatatlanul hozzátartozik magának az igazságnak természetéhez."[8] A diszkurzív, racionális megismerés képtelen megragadni és kifejezni a voltaképpeni valóság természetét.

Russell, filozófiai karrierjének kezdetén, csatlakozik az „abszolút idealizmus" áramlatához. Első ifjúkori munkáiban főként a matematika elégtelenségét és belső ellentmondásosságát igyekezik kimutatni. Ez a szakasz azonban viszonylag rövid és jelentéktelen helyet foglal el fejlődésében. 1898-ban Russell és Moore — ebben az időben közeli jóbarátok — „fellázadnak" az uralkodó angol akadémikus filozófia ellen, s hosszú éveken át — egészen ezen irányzat eltűnéséig — elkeseredett polémiát folytatnak az abszolút idealizmus filozófiájával szemben. Ennek a maga idejében nagy megdöbbenést és éles ellenállást felszító változásnak gyökerei a két gondolkodónál különbözők — Mooret főként a köznapi tapasztalat tárgyai valóságosságának, míg Russellt a matematika abszolút igaz voltának bebizonyítása érdekli. De az abszolút idealizmussal szemben elfoglalt pozitív álláspont — legalábbis kezdetben — azonos mindkettőjüknél: Bradleyvel szemben *filozófiai realistáknak* vallják magukat, Realizmus itt azon általános filozófiai álláspont jelölésére szolgál, amely szerint az objektum, a megismerés tárgya a megismerés alanyától függetlenül létezik. Ez az állítás — ha szubjektumon értjük magát az embert, sokoldalú természeti és társadalmi szükségleteivel és képességeivel, a többi közt a megismerés képességével, egész tudatával együtt; objektumon pedig az embert legszélesebb értelemben körülvevő anyagi valóságot a maga teljes gazdagságában — feltétlenül része minden következetes materializmusnak, így a dialektikus materializmusnak is. De a realizmus nem egyértelmű még a materializmussal, s nem is vezet

[8] Bradley: Appearance and Reality (London, 1893.), 544. o.

szükségképpen ehhez, mivel általános formában kimondott alaptétele még nem dönti el: mi értendő az objektumon, milyen természetet, jelleget kell tulajdonítanunk a szubjektumtól függetlenül létező realitásnak. Így maga a realizmus messzemenően összeegyeztethető az objektív idealizmussal, sőt egyes esetekben a szubjektív idealizmus álláspontjával is.

A filozófiai realizmusnak az a típusa, amely Russellnak a XX. század első éveiben írt műveiben jelentkezik, az *objektív idealizmus* egy sajátos megjelenési formája volt.[9] Russell elismeri, hogy a tudaton kívül s ettől függetlenül léteznek nem-szellemi természetű, fizikai tárgyak. Tudatot és anyagot ez időben azonban mint a valóság két, egymástól független s egymásra vissza nem vezethető összetevőjét fogja fel, s ennyiben filozófiája dualista jelleget ölt. A tudatról és létezéséről közvetlen intuitív bizonyosságunk s ismeretünk van. Az anyagi tárgyakat nem ismerjük közvetlenül, s létükről csak az indukció segítségével szerzünk tudomást. Ugyanis az anyagi tárgyakat mi nem érzékeljük. Amit mi érzékelünk, azok az „*érzéki adatok*". Az „érzéki adatok" terminusa az egyes érzetbenyomásokat, a szubjektív érzetminőségeket („piros", „kemény" „szúrós" stb.) jelöli de egy sajátos filozófiai interpretációban, amely mereven elválasztja őket egyrészt az érzékelés és az észlelés szubjektív folyamatától, másrészt pedig a tárgy azon objektív tulajdonságaitól, amelyeknek hatása alatt létrejönnek, és amelyeket — többé vagy kévésbé pontosan — visszatükröznek. Éppen ezen merev szembeállítás következtében az érzetbenyomásokat önálló tárgyként fogják fel. Az ilyen *önálló tárgyként kezelt érzetminőségek* Russell „érzéki adatai". Azt, hogy mi pusztán az érzéki adatokat ismerjük közvetlenül, Russell részben az érzékelés illúzióira és az érzéki halucináció tényeire hivatkozva bizonyítja, részben pedig azzal támasztja alá, hogy egy és ugyanazon fizikai tárgyat különböző személyek különbözőképpen érzékelnek, s így valójában nem a fizikai tárgyat magát érzékelik. Kifejtéséből azonban egyáltalán nem világos, hogy ezeket a sajátos „érzéki tárgyakat" a szellemen és az anyagon kívül, mint a valóság egy további összetevőjét kell-e felfognunk, vagy pedig ezek valamiféle módon részei, alkotóelemei-e a tudatnak.

Az érzéki adatok elméletéből következik, hogy a külső anyagi világot közvetlenül nem ismerhetjük. Ennek ellenére fel kell tennünk létezését, mivel csak így tudjuk konzekvensen megmagyarázni az érzékelés folyamatát s az érzékelésben adott világ egyes sajátos vonásait. Az anyagi tárgyak érzetbenyomásaink *külső okai*. Mivel őket magukat nem tapasztalhatjuk, valódi természetük számunkra ismeretlen marad. Ebből azonban nem következik, hogy nem tudunk róluk semmit: bizonyos logikai és szerkezeti tulajdonságaiknak ugyanis meg kell egyezniök az általuk keltett érzetek tulajdonságaival és viszonyaival. „Ha valamely tárgy kéknek látszik, a másik pedig pirosnak, jogosan feltételezhetjük, hogy van valamiféle megfelelő különbség a fizikai tárgyak között is; ha mindkét tárgy kéknek látszik, a megfelelő hasonlóságot tételezhetjük fel. De nem remélhetjük azt, hogy közvetlenül megismerhetjük a fizikai tárgynak azt a minőségét, amelynek következtében kéknek vagy pirosnak látszik."[10]

Anyag és szellem azonban nem meríti ki a világot, és nem elégséges a róla való ismereteink megmagyarázásához. Anyag és szellem — ez minden ami

[9] Russell realizmusa legteljesebb kifejezést 1903-ban írt „The Principles of Mathematics" c. munkájában nyert; bár számos módosulással és változással — amelyeknek irányát a továbbiakban jellemezni fogjuk — még ez az álláspont jelenik meg „The Problems of Philosophy" című (magyarra is lefordított) írásában is (Bp. 1919.).

[10] Russell: The Problems of Philosophy (London, 1912), 53. o.

létezik (exist), de nem mindaz, ami fennáll (subsist). A létezés mindig tér-időbeli, vannak azonban olyan tárgyak, amelyek téren és időn kívül állnak fenn — ezek az univerzáliák, az általános fogalmak, amelyeknek Russell a platóni ideákhoz hasonló objektív létet tulajdonít. Csak ezen az áron tételezhetjük ugyanis fel, hogy a matematika igazságai — Kant elméletével szemben — függetlenek az emberi gondolkodástól. A matematika és a logika alapfogalmai, például a szám és az implikáció ilyen platóni lényegek. Az ezekre vonatkozó ismereteink nem függnek a tapasztalattól, a priori jellegűek, s igazságuk biztosítéka nyilvánvalóságukban, *evidens* voltukban rejlik — azaz abban, hogy a nekik ellentmondó állítás elképzelhetetlen. Ezek az a priori tételek nem döntik el egyetlen konkrét dolog vagy tény létezését sem, csak a valóság szerkezetére vonatkoznak, azaz azt mondják ki, hogy ha létezik valami, akkor valami másnak is léteznie kell: „Minden ismeret, amelyet létezőről a priori tudunk megszerezni, hipotetikus jellegűnek tűnik: azt mondja nekünk, hogy *ha* létezik egy dolog, akkor léteznie kell egy másiknak is, vagy általánosabban, *ha* egy tétel igaz, akkor igaznak kell lennie egy másiknak is."[11] Ily módon Russell a valóság két hatalmas szféráját különbözteti meg egymástól: egyrészt vannak az egyedi tárgyak, amelyek lehetnek szellemiek (Én, tudat) vagy anyagiak (fizikai tárgyak), s amelyek időben és térben léteznek, s vannak a téren és időn kívül lévő univerzáliák. „Tehát a gondolatok és érzések, az elmék és a fizikai tárgyak *léteznek*. De az univerzáliák nem léteznek ebben az értelemben, azt mondhatjuk, hogy fennállnak (subsist) vagy *léttel bírnak* (have being), ahol a ‚létet' mint időtlent szembeállítjuk a ‚létezéssel".[12] Saját énünket, tudatunkat közvetlenül érzékeljük, a más emberek tudatára s a fizikai tárgyakra induktíve következtetünk, az univerzáliákra vonatkozólag pedig — legalábbis részben — a priori ismeretekkel rendelkezünk.

Ötven évvel később, filozófiai önéletrajzában Russell így foglalta össze az e periódusára jellemző filozófiai nézeteit: „Hinni kezdtem mindabban, amiben a hegeliánusok nem hittek. Ez egy igen gazdag világmindenséget adott nekem. Elképzeltem a számokat, amint ülnek sorban egy platóni menyországban. Azt gondoltam, hogy a tér pontjai és az időpillanatok aktuálisan létező lényegek, s hogy az anyag valóban összetevődhet olyan aktuális elemekből, amelyeket a fizika megfelelőeknek talál. Hittem az univerzáliák világában, amely főként abból tevődik össze, amit az igék és az elöljáró-szavak jelölnek. S mindenekelőtt immár nem kényszerültem továbbra is azt gondolni, hogy a matematika nem teljesen igaz."[13]

Russell itt jellemzett ontológiájának egyik legfontosabb vonása a pluralizmus. Bradley idealista monizmusával szemben, amelyik végső soron tagadta az egyes tárgyak, jelenségek relatív önállóságát s elkülönültségét is, azt az álláspontot képviseli, hogy a világmindenségben a létezők különböző, egymásra vissza nem vezethető típusai fordulnak elő, s ezek pusztán külső viszonyokban állnak egymással. Külsőknek nevezi Russell azokat a kapcsolatokat, amelyeknek létrejötte vagy megszűnése semmit sem változtat a viszonyokban álló tárgyak tulajdonságain, belső természetén. Az ilyen relációk ontológiai fontosságának hangsúlyozása alkotja az abszolút idealizmussal folytatott filozófiai vitájának egyik leglényegesebb összetevőjét. Bár a továbbiakban Russell pluralizmusa is lényeges változásokon megy keresztül, mivel a 20-as években

[11] Uo. 117. o.
[12] Uo. 156. o.
[13] Russell: My Philosophical Development (New York, 1959.), 62. o.

maga is eljut a monizmus egy szubjektív idealista típusához, s a világot immár egytípusú, „semleges" (nem anyagi és nem szellemi) összetevőkből felépítettként fogja fel, az ezen összetevők közt fennálló viszonyok külsődlegesként való felfogása következtében a pluralizmus — egy meghatározott értelemben — a filozófiájának változatlan jellemvonása maradt. 1931-ben, filozófiájának már monista periódusában, a következőket írja: „Az akademikus filozófusok, már Parmenidész ideje óta, hittek abban, hogy a világ egységet alkot . . . Leglényegesebb intellektuális meggyőződésem az, hogy a világ töredékes (rubbish). Úgy gondolom, hogy az univerzum foltokból és űrökből van összetéve, egység és folytonosság nélküli, nincs benne megfelelés vagy rendszeresség vagy bármely más olyan tulajdonság, amelyet a nevelőnők szeretnek". „A külvilág lehet, hogy csak illúzió, de ha létezik, akkor rövid, kicsiny és rendszertelen eseményekből áll. A rend, az egység és a folytonosság épp annyira emberi találmányok, mint a katalógusok és az enciklopédiák."[14]

A fentebb jellemzett platonizáló realizmus alkotja Russell filozófiai fejlődésének első fontosabb cezúráját. Ha az ehhez vezető fordulat rugóit keressük, ezeket mindenekelőtt — mint már korábban is említettük — a XIX. század végi matematika és logika fejlődési sajátosságaiban találhatjuk meg. A matematikai és a logikai tételek sajátos egzaktsága és bizonyossága, amelyet Bradley neohegeliánizmusa képtelen volt megmagyarázni, számos filozófiai-ismeretelméleti problémát vetett fel a matematikai objektumok (számok) mibenlétét s a matematikai visszatükrözés természetét illetőleg. Ezek a kérdések különösen aktuálissá váltak a halmazelmélet kialakulásával, amely (legalábbis klasszikus, Cantortól származó alakjában) bevezette az aktuális végtelen fogalmát a matematikába. A platonizmus, amely ebben az időben igen elterjedt a matematikusok között (s amely különben ma is jelentős szerepet játszik a matematika filozófiájában), főként arra szolgált eszközül, hogy a felmerülő bonyolult filozófiai-gnoszeológiai problémákat egyszerűen *félretolják* és így szabad teret nyerjenek a halmazelmélet és a matematikai logika fogalmainak használatához és fejlesztéséhez. Kijelentve azt, hogy a matematika és a logika alapvető objektumai — a természetes számok és a logikai konnektívumok — sajátos „ideális tárgyak amelyeknek tulajdonságait ezen tudományok tételei visszatükrözik, gyakorlatilag likvidálták az egzakt matematikai absztrakció és a merev határvonalak nélküli, változékony empirikus realitás viszonyának bonyolult problémáját. Bár ez a „matematizáló" platonizmus filozófiai köntösbe öltözött, nem volt voltaképpen filozófia, sőt épp a különben elkerülhetetlen filozófiai kérdésektől való könnyű megszabadulás eszközeként szerepelt. (Kitünő például szolgálhatnak erre a XIX. század legnagyobb logikusának, Fregenek a nézetei.) A felfogás lényegét jól fejezi ki L. Kroneckernek szinte minden matematikatörténetben idézett mondása: „A természetes számokat az isten teremtette — de minden egyéb az ember alkotása"; ha a természetes számok adva vannak, az egész matematika logikai eszközök útján, egzakt módon felépíthető egy egységes rendszer keretében — tételezte fel a matematikusok többsége, s a „platonizmus" könnyűszerrel igazolta a természetes számok létezését. Russell realizmusa — legfőbb aspektusaiban — voltaképpen nem más, mint egy átfogó filozófiai kísérlet arra, hogy a matematikusok „naiv" platonizmusa számára szolid filozófiai alapot teremtsen.

[14] Russell: The Scientific Outlook (New York, 1931.), 99 és 101. o.

Russell, a logikus

A filozófiai realizmus lehetővé tette Russell számára, hogy a matematika s a logika tételeinek abszolut igaz voltát feltételezze. Ebből a feltételezésből kiindulva fog hozzá a matematikai logika s a matematika filozófiája területén végzett kutatásaihoz, amelyek 1903-tól kezdve 1919-ig tevékenységének legfőbb területét alkotják. Ennek a munkásságnak legfőbb eredménye a Whiteheaddel közösen írt „*Principia Mathematica*", amely korszakalkotó jelentőséggel bírt a modern logika s a matematika megalapozásának fejlődésében. Jelen összefoglalónk természetét tekintve, nem lehet itt feladatunk a „Principia" logikatörténeti helyének tisztázása. Itt csak utalunk arra, hogja „Principia" kettős értelemben is lezárta a matematikai logika fejlődésének egy nagy történeti periódusát. Először is Russell és Whitehead, lényegileg összegezve a XIX. század nagy logikusainak (Frege, Peano, Pierce stb.) munkásságát, s egyben egy technikailag sokkal könnyebben kezelhető szimbolizmus formájába öltöztetve eredményeiket, létrehozták a matematikai logika azon egységes kalkulusrendszerét, amely — kisebb-nagyobb változatatásokkal — ma is a legelterjedtebb, gyakorlatilag is leginkább alkalmazott, s ma már klasszikusnak tekinthető. Másodszorban a „Principia" már felvetette azokat a legfőbb problémákat, amelyek a matematikai logikai kutatások egy új szakaszban történő fejlődését elsősorban meghatározták. Russell ugyanis már 1901-ben felfedezte, hogy a matematika megalapozásában döntő szerepet játszó halmazelméleten belül logikailag ellentmondásos tételekhez juthatunk. Ilyen tételeket később magán a logikán belül is sikerült felfedezni (ezek az un. halmazelméleti és logikai paradoxonok, amelyek közt az egyik legfontosabb Russell nevét viseli). Ezen paradoxonok megoldására tett kísérletek viszik azután történetileg előre a modern logika fejlődését, s ennek során jönnek létre az olyan ma már nagyfontosságú logikai-matematikai szakdiszciplinák, mint a metamatematika, a metalogika és a szemantika. A „Principia" már részletesen foglalkozik a paradoxonok kérdésével, sőt tartalmazza az első, még sok szempontból tökéletlen kísérletet a megoldásukra (Russell un. típus-elméletét). A munka különben számos igen lényeges új logikai részleteredményt is tartalmaz. Russell a többek között itt kezd először foglalkozni a „struktúra" és az „izomorfizmus" fogalmának pontos meghatározásával, amely fogalmak igen nagy szerepet játszanak filozófiájának további fejlődésében (s egyben számos modern szaktudományban is).

Bennünket azonban itt elsősorban az érdekel, milyen szerepet játszottak a matematikai logika területén végzett kutatások Russell általános filozófiai nézeteinek alakulásában. Itt két momentum töltött be döntő szerepet. Mint láttuk, azzal a feltevéssel kezdi, hogy a matematika és a logika igazságai a valóságról szólnak, mégpedig az objektíve létező általános fogalmak, a platóni univerzáliák (amelyek közt a legfontosabb szerepet a számok játszották) közötti viszonyokat tárják fel. Saját kutatásai azonban arról győzik meg Russellt, hogy a matematika a számok objektív létének feltételezése nélkül is felépíthető. Már első munkáiban sikerül neki a „szám" matematikai fogalmát más fogalmak, elsősorban az „osztály" logikai fogalmának segítségével meghatároznia. A „Principiá"-ban egy további lépést is tesz — eliminálja az osztály is, immár egy kifejezetten nyelvi-logikai jellegű fogalom, a „kijelentésfüggvény" fogalmának segítségével. Így eltűnik Russell korai platonizmusának legfőbb indítéka, a számok objektív létének feltételezésébe vetett meggyőződés. Másrészt épp e

procedúra során alakulnak ki azok a módszerek. (elsősorban a logikai analízis és a logikai konstrukciók módszere), amelyeket a későbbiekben átvisz a szűkebb értelemben vett filozófiába is, s amelyek segítségével igyekezik a realista periódusában feltételezett különböző természetű létezők számát csökkenteni, s ezeket egyszerűbb, egyazon típushoz tartozó valóságelemekre visszavezetni. Mindezekkel a kérdésekkel a továbbiakban bővebben fogunk még foglalkozni.

Annak következtében, hogy a matematika alapfogalmát, a számot, logikai fogalmak segítségével teljes mértékben meg tudta határozni, Russell arra a meggyőződésre jut, hogy a matematika pusztán a logika egy része. „A ‚Principia Mathematica' elsődleges célja annak megmutatása volt, hogy az egész tiszta matematika levezethető pusztán logikai premisszákból, s csak logikai terminusokban meghatározható fogalmakat használva."[15] Ez a megállapítás alkotja az un. *logicizmusnak*, a matematika filozófiája egyik fontos idealista irányzatának alaptételét. A logicizmus kritikai vizsgálatára itt nem térhetünk ki, hisz ez szükségessé tenné annak vizsgálatát, hogyan jut el Russell a matematika alapfogalmainak s axiomáinak logikai levezetéséhez, márpedig csak az 1-es szám definícója a „Principiá"-ban 347 oldal előkészítést igényel. Ezért csak megjegyezzük, hogy a matematika logikából való levezetésének programját filozófiai szempontból Russellnak nem sikerült teljesítenie, mivel a matematika megalapozásához olyan axiómákat is fel kellett tételeznie, amelyek — legalábbis tartalmilag — semmiképp sem tekinthetők logikaiaknak, hanem kifejezetten a valóságról szóló, tartalmi-ontológiai állítások (ilyen pl. az un. végtelenségi axióma, amely — leegyszerűsítve — azt mondja ki, hogy a valóságban végtelen sok tárgy létezik. Ez nyilvánvalóan nem logikai állítás).

A matematikának a logikára való visszavezetése akkor nyert döntő fontosságot Russel filozófiai fejlődésében, amikor — egy korábbi tanítványa, Ludwig Wittgenstein s egyes logikai pozitivisták hatása alatt — arra az eredményre jut, hogy a logika tételei *tautológiák*, pusztán konvencionális nyelvi szabályok a kijelentésekben szereplő kifejezések alakjának megváltoztatására.[16] Ezt az álláspontot vallja Russell jelenleg is. „Immár nem gondolom azt, hogy a logika törvényei a dolgok törvényei; ellenkezőleg, úgy vélem, hogy tisztán nyelvi jellegűek."[17] Eljutván erre az álláspontra, egyben el is veszíti minden érdeklődését a logika és a matematika iránt. A logika problémái csak addig foglalkoztatták Russellt, ameddig annak igaz tételeiben a valóságról szóló abszolút bizonyos tartalmi ismeretek prototípusát látta. Mihelyt arra a meggyőződésre jut, hogy a logikai és a matematikai igazságok abszolút bizonyossága egy nyelvi konvenció eredménye, megszűnik érdeklődni iránt uk. Nem sokkal utolsó nagy matematikai-logikai munkájának, az „Introduction to the Mathematical Philosophy"-nek megírása után (1919) ismerkedik meg Wittgenstein „Logikai-filozófiai értekezés"-ével, s elfogadván az abban kifejtett álláspontot a logika és a matematika természetére vonatkozólag, ezután már soha nem tér vissza a akorábban két évtizeden keresztül oly nagy energiával kutatott kérdések vizsgálatához. Érdeklődése immár az empirikus tudományok, elsősorban a fizika és a pszichológia kérdései felé fordul. Ezzel egyidejűleg egyre csökken a formális, deduktív

[15] Russell: My Philosophical Development. 74. o.

[16] Ezen felfogás kritikai vizsgálatával a könyv egy másik, itt nem közölt részletében foglalkozom.

[17] Russell: My Philosophical Development. 102. o.

logika értékelése műveiben. Míg a század tízes éveiben a logikát a filozófia lényegének tekintette, s a kijelentések logikai vizsgálatán keresztül keresett kulcsot a világ alapvető vonásainak feltárásához, a későbbiekben kijelenti, hogy a logika egyáltalán nem része a filozófiának. Ugyancsak jóval kisebb szerepet tulajdonít most már a logikának a szaktudományokon belül is, bár — szemben a mai analitikus filozófusokkal — soha nem vonja kétségbe a formális logika gyakorlati hasznát és jelentőségét: „Minél inkább fejlődik a logika, annál kevesebbet és kevesebbet lehet bebizonyítani." „A logika a következtetések *nem* levonásának művészete."[18] Érdeklődésének előterébe most már a nem-formális, induktív következtetések kerülnek.

Név és leírás. Occam „borotvája" és a logikai konstrukció módszere

Russell logikára és matematikára vonatkozó nézeteinek fejlődését ismertetve azonban jócskán előreszaladtunk, hiszen legutóbb tárgyalt nézetei csak a húszas, sőt részben a harmincas évek során nyertek végleges alakot. Általános filozófiai elméletének fejlődését vizsgálva, most vissza kell térnünk egy jóval korábbi periódusra, a XX. század első éveire, amikor — matematikai kutatásaival párhuzamosan — filozófiai realizmusának felbomlása általános síkon is megkezdődött.

Az objektív idealizmustól fokozatosan, s egy meglehetősen hosszas fejlődés eredményeként Russell filozófiája a szubjektív idealizmus irányába fordul. S bár evolúciója e fordulat megvalósulásával (amely a húszas évek elején, un. „neutrális monizmusában" történik meg véglegesen) nem ér még véget, tagadhatatlanul ez egész életútjának leglényegesebb fordulópontja. A változás okai feltehetőleg igen sokrétűek. Az egyik impulzust feltétlenül a matematika és a logika fejlődése adta. A paradoxonok felfedezése alapjában ingatta meg az egész „naiv", Cantor-féle halmazelméletet, amely döntő szerepet játszott a matematika megalapozásában, s lehetetlenné tette a „szám" és a „halmaz" fogalmának azt a kritikátlan, minden korlátozás nélküli használatát, amely erre a „naiv" halmazelméletre jellemző volt, s amelynek „filozófiai" bázisát épp a korábban tárgyalt platonizmus szolgáltatta. A második lökés a fizikából jött, amelynek válsága a tízes években különösen kiéleződik, mégpedig elsősorban a relativitáselméletből, amellyel Russell ez időben kezd behatóbban foglalkozni, s amelynek uralkodó interpretációja akkoriban kifejezetten szubjektivista jelleget visel. Végül, feltehetőleg, jelentős szerepet játszottak e fordulatban a kor társadalmi-szociális jelenségei is. A *bizonyosság* filozófiájaként fellépő platonizmussal való szakítás általános filozófiai formában Russellnél lényegében 1914-ben kezdődik (ekkor jelenik meg az „Our Knowledge of External World" c. munkája, amely számos döntő kérdésben már a szubjektív idealizmus álláspontját tükrözi), s 1921-ben ér véget (az „Analysis of Mind" megjelenésével, amely már egy teljesen konzekvens, machista típusú idealizmust képvisel). Ez az idő az imperializmus nagy történelmi válságának, a kapitalista „bizonyosság" megingásának — az első világháborúnak s az első szocialista állam kialakulásának korszaka. Ez az egybeesés semmiképp sem tekinthető véletlennek, de — természetszerűleg — az itt felvetett összefüggés

[18] Idézve A. Wood „B. Russell: The Passionate Sceptic" c. könyve alapján (London, 1957.), 58. o.

meglétét csak Russell e korból származó társadalomelméleti-politikai írásainak részletes vizsgálatával lehetne kielégítően igazolni.

Russell filozófiai fejlődésének itt tárgyalt fordulata hosszú ideig tartott, s számos, hatásában néha igen jelentős kitérő is bonyolította. Még a tízes évek előtt, logikai kutatásai során alakítja ki azokat a módszertani elveket és elméleteket (elsősorban a leírások és a logikai konstrukciók elméletét), amelyeket azután a későbbiekben filozófiailag általánosit, s eszközként használ fel egy szubjektív idealista típusú filozófia megalapozásában.

Realista korszakában Russell éles különbséget tett az egyedi dolgok és érzetek *létezése*, s a fogalmak objektív *fennállása* között. Erre a megkülönböztetésre logikai okok is késztették. Ebben az időben ugyanis feltételezte, hogy egy terminus csak akkor járulhat hozzá egy kijelentés értelméhez, ha van egy olyan nyelven kívüli tárgy, amelyet ez a terminus jelöl, azaz minden egyes, a nyelvben joggal előforduló szónak megfelel egy nyelven kívüli tárgy, amelyet az megnevez. „Mindent, ami a gondolat tárgya lehet, vagy ami előfordulhat valamely igaz vagy hamis tételben, vagy amit *egy*ként számolhatunk, *terminus*nak nevezek. Tehát ez a legszélesebb terjedelmű szó a filozófia szótárában. Ezzel azonos értelemben használom az „egység", az „individuum" és a „létező" szavakat. Az első kettő azt hangsúlyozza, hogy minden terminus *egy*. A harmadik pedig abból a tényből következik, hogy valamennyi terminus létezéssel bír, azaz *van* valamiféle értelemben."[19] Ennek megfelelően a következő kijelentés: „A Pegazus nem létezik", ilyen interpretációt nyer: Mivel a „Pegazus" szó jelentéssel bíróan szerepel e mondatban, a Pegazusnak valamiféle léttel, fennállással kell bírnia (mint ideának, objektív, az egyedi gondolkodáson kívüli fogalomnak), viszont ez az idea bár *fennáll*, de nem *létezik*, mármint nem olyan értelemben bír léttel, mint az egyedi anyagi tárgyak.

De ez az elmélet nyilvánvaló értelmetlenségekhez vezet. Hiszen e szerint például fel kell állnia valamiféle objektív értelemben az olyan nyilvánvalóan értelmetlen fogalmaknak is, mint pl. a „kerek négyszög", hisz csak így lehet értelmes az a mondat, hogy a „kerek négyszög nem létezik", s ennek következtében az egész világ megtelik teljesen lehetetlen khimérákkal. Ezeket a következményeket Russell nem kívánja elfogadni, s ezért felülvizsgálja nyelv és valóság viszonyáról alkotott korábbi felfogását. Ez a revízió elsősorban un. *leírás-elméletében* történik meg, amelyet első ízben 1905-ben írt cikkében fejtett ki.[20] Ez az elmélet — látszólagos egyszerűsége ellenére — Russell egyik legjelentősebb hozzájárulása a modern logika fejlődéséhez, s egyben döntő befolyást gyakorolt a filozófiájának alakulására is. Az elmélet lényege éles, merev különbségtevés a szimbólumok két típusa, a nevek és a leírások között. Nevek, Russell szerint, azok a terminusok, amelyek önmagukban bírnak jelentéssel annak következtében, hogy valamely tárgyat vagy tulajdonságot jelölnek, valamire vonatkoznak (például: Szokratész, Petőfi Sándor, zöld, nagy stb.). A leírások összetett szimbólumok, olyanok mint: „minden ember", „néhány ember", „az az ember, aki a Jánost Vitézt írta" stb. Mármost a leírás-elmélet alapvető tézise szerint az ilyen leírások gyökeresen különböznek a nevektől abban, hogy önmagukban véve *nem bírnak jelentéssel*, nem jelölnek semmit. A leírásokat Russell *nem-teljes szimbólumoknak* nevezi, ezzel utalva arra, hogy nem önálló alkotóelemei a kijelentéseknek, mivel egymagukban nincs jelentésük,

[19] Russell: The Principles of Mathematics (London, 1950.), 43. o.
[20] "On Denoting", Mind, 1905.

s csak más szimbólumokkal összekapcsolva tesznek szert jelentésre. Ennek megfelelőleg alapvető különbség van a következő két kijelentés között (a példa, természetesen, tőlem származik):

1. Petőfi Sándor 1849-ben halt meg.
2. A János Vitéz szerzője 1849-ben halt meg.

Az első kijelentés ugyanis tartalmazza az individuális tárgy, egy személy megnevezését, s így csak akkor van értelme, ha Petőfi Sándor egyáltalán létezett. A második kijelentés viszont csak egy leírást tartalmaz, s akkor is értelmes, ha nincsen egy olyan személy sem, aki ezt kielégítené (akkor persze hamis). Ezt rögtön átláthatjuk, ha (2)-t megfelelőképp logikailag átalakítjuk. Ugyanis ez azonos értelmű a következő állítással: „Van egy olyan személy, és csak egy olyan személy van, aki a János Vitézt írta, s aki meghalt 1849-ben". Ez az állítás hamis, ha ilyen ember nincs, de akkor is van *értelme*, míg (1) ez esetben egyszerűen értelmetlen. A leírásokat tartalmazó kijelentések épp azért nem vonatkoznak közvetlenül a valóságra, mert nem tételezik fel önmagukban azt, hogy van olyan tárgy, amelyet az adott leírás jelölne. „Aki egy leírást használ, az a fogalmak kapcsolatainak szférájában tartózkodik, s nincs közvetlen kapcsolatban az érzéki világgal, szemben azzal az emberrel, aki azt mondja: ‚A Hold fényes'."[21] Az (1) és a (2) kijelentés közt nem szoktunk logikai különbséget tenni, pedig kiderült, hogy teljesen különböző jellegűek. E kijelentéseknek csak *grammatikai* formájuk azonos, *logikai* szerkezetük azonban teljesen különböző.

A leírás-elmélet logikai jelentősége egyrészt annak megmutatásából állt, hogy bizonyos esetekben a kijelentések grammatikai és logikai formája egymástól eltérő lehet, másrészt pedig abban, hogy megcáfolta azt a leegyszerűsítő elméletet, amely szerint egy szó csak akkor szerepelhet jogosan a nyelven belül, ha megnevez valamit, ha önálló jelentéssel bír. Maga az elmélet azonban már logikai szempontból is több vonatkozásban kérdéses. Jogosulatlannak tűnik ugyanis névnek és leírásnak annyira merev és éles szembeállítása, amint Russell teszi. Ezt könnyen beláthatjuk, ha akárcsak azt vesszük figyelembe, hogy számos név használatát mi pusztán leírásokon keresztül sajátítjuk el egyáltalán. Kortársaink nem tanulhatták meg a „Petőfi Sándor" név használatát oly módon, hogy együtt sétálva valakivel az utcán, az rámutatott egy járókelőre: „Ez itt Petőfi Sándor", hanem csakis szóbeli vagy írásbeli logikai leírásokon keresztül. Ez a tény is utal már arra, hogy név és leírás különbsége csak viszonylagos, s a kettő átmehet egymásba. Russell azonban ezt nem ismeri el, és inkább — mint majd a továbbiakban meglátjuk — a „Petőfi Sándor"-hoz hasonló kifejezéseket is álcázott leírásokként értelmezi.

Bennünket azonban elsősorban nem a leírás-elmélet logikai oldala, hanem filozófiai következményei érdekelnek. A legközvetlenebbül adódó eredmény az volt, hogy Russell megszabadult attól, hogy el kelljen ismernie a különböző fiktív fogalmak (kerek négyszög, Pegazus stb.) „fennállását". Ezeket most mint leírásokat értelmezi, amelyek nem bírnak önálló jelentéssel és nem jelölnek semmit. De Russell nem áll meg ennél, hanem filozófiailag általánosítja a leírás-elmélet alkalmazása közben használt módszerét, sőt immár ezt állítja filozófiai vizsgálódásainak középpontjába. Módszertanilag ezen elmélet lényege abban állt, hogy bizonyos kifejezéseket, amelyek eredetileg valamely tárgyat látszot-

[21] Russell: My Philosophical Development. 67. o.

tak jelölni, logikailag úgy alakítunk át, hogy az egységes, névként szereplő kifejezés helyett más, elemibb kifejezések logikai kapcsolata szerepeljen, amely komplex kifejezés már látszólag sem jelöl semmiféle önálló létezőt. Ily módon kimutattuk, hogy a látszólagos név pusztán *„logikai konstrukció"* más, egyszerűbb kifejezésekből, végső soron valamiféle elemi objektumokra vonatkozó nevekből. S ha ezt megtettük, akkor már csak ezeknek az elemi objektumoknak létét kell feltennünk, s így a létezők számát csökkentettük. Épp ezért a „logikai konstrukciók" módszere a nagy angol késő skolasztikus filozófus, William Occam híres tételének, vagy ahogy az angol filozófiai irodalomban nevezik, *Occam „borotvájának"* alkalmazása: „Nem kell szükség nélkül megsokszorozni a létezőket." Russell maga a következőképp fogalmazza át ezt a követelményt: „Mindenütt, ahol csak lehetséges, a nem-ismert létezőkre való következtetéseket ismert létezőkből álló konstrukciókkal kell helyettesítenünk."[22] Ez a követelmény a következő filozófiai program kitűzését jelenti: meg kell állapítani, mely fogalmak azok — s mi az a legkisebb számuk — amelyekből logikai konstrukciók segítségével az egész tudományos és köznapi megismerés felépíthető (ezeket Russell a későbbiekben a tudomány „minimális szótárának" nevezi), s ennek alapján kell csökkenteni a realista periódusában oly bőséggel feltételezett létezők sokféleségét, ha lehet, vissza kell vezetni valamennyit a jelenségek egy egységes jellegű típusára. E feladat teljesítésére tett kísérletek szabják meg további filozófiai tevékenységét.

E redukcionista program kapcsán meg kell még jegyeznünk, hogy egy igen súlyos logikai hiba következtében Russell e periódusban írt műveiben ez még sokkal határozottabban jelentkezett, mintsem azt az eddigi kifejtés megmutatta. A helyzet ugyanis az, hogy mégha Russell programját és módszerét helyesnek is tekintjük (s ennek értékelésére a továbbiakban még visszatérünk), ennek segítségével csak sokkal szerényebb eredményeket lehet elérni, mintsem azt ő maga ebben az időben feltételezte. Amikor ugyanis egy eddig önállónak tekintett kifejezésről bebizonyítottuk, hogy más, elemibb kifejezésekből képzett logikai konstrukcióval helyettesíthető, s ez által kiküszöbölhető a nyelvhasználatból, legfeljebb csak azt mutattuk meg, hogy magának a kifejezésnek a nyelven belüli előfordulásából nem szabad arra következtetni, hogy valamely tárgy megfelel neki, mert a nyelv funkcionálása e nélkül is megvalósítható. Tehát legfeljebb azt igazoltuk, hogy *nem kell szükségszerűen léteznie* egy olyan tárgynak, amelyet e kifejezés jelöl. Russell azonban, amikor egyes általános filozófiai problémák kapcsán a logikai konstrukciók módszerét értelmezi, sokkalta súlyosabb eredményt vél ennek segítségével elérni. Gyakran ugyanis feltételezi, hogy ha valamiről bebizonyította, hogy logikai konstrukció, akkor ezzel bebizonyította, hogy *nincs* olyan önálló tárgy, amely a nyelven kívül ennek megfelelne. Ez azonban teljesen jogosulatlan. A leírások — logikai konstrukciók. Ha elfogadjuk, hogy a „János Vitéz szerzője" — leírás, ezzel Russell saját elmélete szerint is csak azt mutattuk meg, hogy nem kell léteznie egy olyan személynek, akire e leírás ráillik, ahhoz, hogy azok a kijelentések, amelyekben ez a komplex kifejezés szerepel, értelmesek legyenek. De azt azért nyilván nem bizonyítottuk be, hogy ilyen személy nincs is. Természetszerűleg, ezekben az egyszerű esetekben Russell ezt nem is téveszti szem elől. De amikor általános filozófiai kérdések tárgyalására tér rá, gyakran a teljesen jogosulatlan, szigo-

[22] Russell: Logical Atomism. A „Contemporary British Philosophy" kötet első sorozatában (London, 1924.), 363. o.

rúbb értelmet tulajdonítja módszerének. Így például abból a tételéből, hogy a személyek — logikai konstrukciók, rögtön arra következtet, hogy fikciók is.[23]

A logikai konstrukciók módszere nyelvi-logikai módszer volt, amely az értelmes kijelentésekben szereplő kifejezések logikai viszonyainak tanulmányozására irányult, de amely végső soron egy helyesebb lételmélet létrehozását célozta. Egyrészt azáltal, hogy megmutatta, mely kifejezések, nevek a valóban nélkülözhetetlenek, s így a jelenségek mely csoportját kell alapvető létezőként feltételeznünk, másrészt pedig feltárva a kijelentéseknek a grammatikai forma mögött meghúzódó valódi logikai formáját, bizonyos feltételezéseket engedett meg a valóság szerkezetére vonatkozólag is. Épp a logikai konstrukciók programjával kapcsolatban kerül előtérbe a nyelv s a nyelvi elemzés módszere Russell filozófiájában. Fejlődésének egy rövid, bár hatásában igen jelentős korszakában ezek a kérdések központi jelentőségűekké válnak. Ebben az időben Russell feltételezi, hogy a nyelv logikai elemzése a filozófia egyedüli feladata. A filozófia céljaként egy olyan *ideális nyelv* létrehozását jelöli meg, amely — szemben a pontatlan s számos vonatkozásban félrevezető természetes nyelvekkel — szerkezete tekintetében a valóság pandanja, *tükörképe* lenne, s így a valóság számos vonását, belső szerkezetének jellegét e nyelvből egyszerű ránézéssel leolvashatnánk. Továbbá, Russell feltételezi azt is, hogy a köznyelvnek az ilyen ideális nyelvvel való helyettesítése, az ideális nyelvre való „lefordítása" nagy mértékben pusztán nyelvi-logikai megfontolások révén is lehetséges, anélkül, hogy e célból magához a valóság tanulmányozásához fordulnánk. Mivel pedig az ideális nyelv és a valóság struktúrája egymással azonosak, a valóság lényegének megértéséhez a nyelv és a logika vizsgálatán keresztül vezet az út. Ezekből az igen általános feltételezésekből kiindulva, Russell a háború utolsó éveiben kísérletet is tesz egy a logikából kiinduló általános ontológia felvázolására. Ez az un. „*logikai atomizmus*" elmélete[24]. Ez az elmélet igen jelentős szerepet játszott az angol filozófia további alakulásában, mivel — Russell egy volt tanítványának, a korábban már említett L. Wittgensteinnek közvetítésével — a mai pozitivizmus egy igen lényeges áramlatának, az un. *analitikus filozófiának* létrejöttét készítette elő. De Russell filozófiai fejlődésében a nyelvi analízis és az atomizmus elmélete csak egy viszonylag rövid ideig tartó kitérőt jelentett az egységes szubjektív idealista filozófiai rendszer megteremtéséhez vezető úton. A továbbiakban jelentősen eltávolodik ettől az álláspontjától, s bár későbbi műveiben is nagy figyelmet szentel a nyelvi problémák elemzésének, de ezt már nem azonosítja az egész filozófiával. Minthogy a logikai atomizmus filozófiájának speciális vonásai nem játszottak döntő szerepet Russell fejlődésének egészében, e tanulmány keretében nem kívánunk erre részletesen kitérni.[25]

[23] Le kell szögezni, hogy ez a téves értelmezés Russell késői munkáiban már nem fordul elő. „Én nem tételezem fel — írja egyik legutóbbi művében —, hogy be lehet bizonyítani azoknak a létezőknek nem valóságos voltát, amelyeknek feleslegességét ez (mármint Occam „borotvája" — M. Gy.) kimutatta. Pusztán azt gondolom, hogy meg lehet dönteni általa a realitásuk mellett felhozott érveket." (My Philosophical Development, 62—63. o.)

[24] Ezt a felfogást Russel a legrészletesebben a „Logical Atomism" c. nagy tanulmányában fejtette ki, amely a „Mind" c. folyóirat 1918—1919-es évfolyamában jelent meg több folytatásban. (Újra publikálva a „Logic and Knowledge" c. cikkgyűjteményében, 1956-ban.)

[25] A logikai atomizmus és a filozófiai analízis koncepciójának kritikai elemzésével e sorok szerzője részletesen foglalkozott Wittgenstein „Logikai-filozófiai értekezésének" vizsgálata kapcsán, amely műben legegyetemesebb formában jutnak kifejezésre ezek

A neutrális monizmus

A logikai konstrukciók módszerében és elméletében kitűzött filozófiai program megvalósítása Russellnél kezdettől fogva *szubjektív idealista jelleget* viselt. Lényegileg 1905-től kezdve, amikor kidolgozza a leírás-elméletet, fokozatosan távolodik realista korszakának dualista és objektív idealista vonásaitól, hogy a huszas évek kezdetére — számos átmeneti formán és változaton keresztül — kidolgozzon egy a machizmushoz igen közel álló, szubjektív idealista és monista filozófiát.

Ez a tendencia világosan jelentkezett már Russell 1911-ben megjelent tanulmányában, a „Tudás ismeretség és tudás leírás útján"-ban.[26] Ebben a cikkében Russell ismeretelméletileg szakít a platonizáló racionalizmussal, s a szubjektív idealista empirizmus álláspontjára helyezkedik. Mi csak olyan tárgyakról, tulajdonságokról és viszonyokról mondhatunk ítéletet, amelyekkel közvetlen ismeretségben (acquaintence) vagyunk, tehát amelyeket érzékelünk. Ha ítéleteinkben látszólag előfordulnak olyan nevek, amelyek nem-érzékelhető objektumokra vonatkoznak, úgy ezeket leírásokká kell átalakítani, azaz meg kell mutatni, hogy ezek pusztán az érzékileg adott tárgyakból képzett logikai konstrukciók. E felfogás következtében a logikai leírás-elmélet és a logikai konstrukciók programja és módszere teljesen új értelmet nyer. A leírás-elmélet eredetileg arra szolgált, hogy feltárja azokat a különbségeket, amelyek nyelvi funkcionálásuk szempontjából elválasztják egymástól az olyan valódi neveket mint a „Petőfi Sándor", a látszólag hasonló, de valójában egészen eltérő logikai szerkezetű kifejezésektől („a János Vitéz írója"), a leírásoktól, hogy azután ennek segítségével megoldja az „üres", semmit sem jelölő nevek (pl. „Pegazus") problémáját, amelyek, e felfogás szerint, álcázott, rövidített leírásokként értelmezendők. Most azonban kiderül, hogy a „Petőfi Sándor" kifejezés sem valódi név, hanem leírás, mert név csak arra vonatkozhat, amit közvetlenül érzékelünk. S mivel, Russell szerint mi közvetlenül nem az anyagi tárgyakat, hanem pusztán az „érzéki adatokat" érzékeljük, tehát nevek anyagi tárgyakra (például emberekre) nem vonatkozhatnak, a köznapi nyelv összes neve csak álcázott leírás, s ezek egy „ideális nyelvben" logikai konstrukciók segítségével lennének kiküszöbölendők. A logikai konstrukciók módszere tehát immár azt az általános filozófiai célt szolgálja, hogy segítségével köznapi és tudományos ismereteink egészét a szubjektív érzéki benyomásokból felépítsük. Ez a filozófiai álláspont tökéletesen megfelel a pozitivizmus azon tételének, hogy a tudomány nem más, mint az érzéki tapasztalat rendszerezése, bonyolult logikai-matematikai eszközökkel való leírása. Russell is azon keresztül válik a szűkebb értelemben vett neopozitivizmus egyik előfutárává, hogy részletesen kidolgozza azokat a logikai eszközöket, amelyek segítségével a tudománynak ez a „rekonstrukciója" szerinte megvalósítható. Ugyanakkor a logikai konstrukciók módszere ebben az értelemben egyben a *tudomány „igazolásának"* módszerévé is válik. A konstrukcionizmus elve immár azt jelenti, hogy mindazon szimbólumok helyébe, amelyek érzékileg nem adott

a Russell által kezdeményezett elméletek. (Wittgenstein fenti művének az Akadémiai Kiadónál megjelenés alatt levő magyar fordításához írt „Nyelv, logika és valóság" c. tanulmányban.)

[26] Russell: Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Descriptions, „Proceedings of Aristotelian Society", 1910—11. (Később publikálva a "Mysticism and Logic" c. tanulmánykötetben, 1918.).

tárgyakra vonatkoznak, olyan szimbólumcsoportokat kell behelyettesíteni, amelyeknek egyes elemei pusztán „érzéki adatokat" jelölnek. S mivel az „érzéki adatokra" vonatkozó ismereteink kétségtelenek (mivel én tévedhetek abban, hogy piros-e az előttem levő tárgy avagy sem, de abban nem tévedhetek, hogy pirosnak *látom*, azaz hogy egy „piros" érzéki adattal rendelkezem), ha ez a felépítés lehetséges, akkor a tudomány abszolut bizonyos elemekből épül fel egzakt, deduktív matematikai-logikai módszerek segítségével, s így maga is abszolut bizonyos. Ha tehát a konstrukcionizmus követelménye megvalósítható, igazoltuk a tudomány „jogosultságát", a helyes, biztos megismerésre való igényét. A tizes évek közepétől kezdve épp ez a kérdés, a tudomány igazolásának problémája, áll Russell érdeklődésének középpontjában. A helytelen, torz, idealista módon feltett kérdés maga után vonja teljes megoldhatatlanságát, s épp ez az, ami Russellt végső fokon egy szkeptikus filozófiai álláspont elfogadására készteti.

Először azonban Russell még igen magabiztos és optimista álláspontot foglal el a fenomenalisztikus felépítés megvalósíthatóságának tekintetében. Az 1914-ben írt „A külvilágról való tudásunk"[27] c. könyvében egyértelműen elveti az anyagi világ realitásába vetett korábbi meggyőződését. Az anyagi tárgyak nem léteznek valóságosan, ezek pusztán az érzéki benyomásokból és az ezekre vonatkozó emlékképekből felépített konstrukciók. „Egy szimfónia végső alkotóelemei — írja ebben az időben — (eltekintve a relációktól) a hangok. Minden egyes hang csak egy rövid ideig tart. Mi azonban összegyűjthetjük mindazokat a hangokat, amelyeket egy hangszer játszik le: ezek analogikusak azokhoz az egymást követő egyedi jelenségekhez, amelyeket a józan ész egy „tárgy" egymást követő állapotainak tekint. A „tárgyat" azonban nem kell semmivel „reálisabbnak" vagy „szubsztanciálisabbnak" felfogni, mint például egy trombita-partiturát."[28]

Ebben az időpontban azonban Russell még továbbra is realistának nevezi magát, mivel továbbra is elfogadja a megismerés objektumának és szubjektumának különbségét. E filozófiai álláspontnak azonban már semmi köze a köznapi gondolkodás naív materializmusához és realizmusához. Szubjektum és objektum fogalmát Russell ugyanis immár teljesen sajátos értelemben használja. Szubjektum nála a tudati tevékenységet s a tudatosságot magát jelenti, míg objektumon érti azt a tartalmat, amelynek tudatában vagyok. (Így választja ketté pl. az érzéklésben magát az észrevevést mint olyat — azt, hogy *látok* egy színt, s magát a színt mint az érzékelésben adott tárgyat, mint érzéki benyomáson tartalmát.) Tehát szubjektum és objektum megkülönböztetése a tudattevékenységnek (s az ebből származó „tiszta" tudatosságnak) a tudattartalommal való szembeállítását jelenti, azaz a *tudaton belül* történik, mivel az érzékelés és a gondolkodás tárgyaiként nem az objektív valóság jelenségei, hanem az önálló lényegekké változtatott érzéki benyomások, az „érzéki adatok" szerepelnek. A realizmus maga szubjektív idealista formát ölt, s már csak azt jelenti, hogy Russell megkülönbözteti egymástól az érzékelés aktusát, folyamatát (amely folyamatok összessége a szellemi szubjektumot, az Ént alkotja) magától az érzéki benyomástól, az érzéki aktusnak önálló létezővé hiposztazált eredményétől és tartalmától.

[27] Russell: Our Knowledge of External World (London, 1914.).

[28] Russell: Ultimate Constituents of Matter (1915.). A „Mysticism and Logic" c. tanulmánykötetből (New York, 1918.), 129. o.

Korábbi filozófiai realizmusának azonban ezt az utolsó maradványát is feladja a huszas évek legelején, amikor eljut az ún. „neutrális monizmus" megalapozásához. Ezt az álláspontot legteljesebben „Az elme elemzése" (1921) c. munkájában fejtette ki, amelyet azután „Az anyag elemzése" (1927.) c. könyve követ nyomon és egészít ki. Most már elvet minden különbséget érzékelés és gondolkodás aktusa s tárgya között, amit annál könnyebben megtehet, mert már korábban teljesen elszakította az érzékelést és gondolkodást a valóságos tárgyaitól, a külső anyagi világ jelenségeitől. Ennek megfelelően tagadja nemcsak az anyagi valóság, hanem a tudat, a gondolkodó szubjektum végső, metafizikai értelemben vett realitását is. „Ha el akarunk kerülni egy teljesen felesleges feltételezést, úgy el kell tekintenünk attól, hogy a szubjektumot a valóság egy aktuális összetevőjeként fogjuk fel."[29] Az „Én", az anyagi tárgyakhoz hasonlóan, pusztán logikai konstrukció, mégpedig mindkettő *egy és ugyanazon* elemekből, az érzéki benyomásokból *különböző* módon felépített konstrukció. „A szellem és az anyag közti különbség pusztán a különböző elrendezés következménye. Ezt egy postahivatallal való analógia segítségével illusztráltam, amely kétféle módon — alfabetikus és geográfiai sorrendben — osztályozza az embereket. Az első elrendezés szerint az lesz az ember szomszédja, aki legközelebb áll hozzá az ábécében, a második szerint az, aki mellette lakik. Hasonlóképp egy érzetet más jelenségekkel egy csoportba foglalhatunk valamely emlékezet-lánc (memory-chain) segítségével, s akkor az elme része lesz; vagy pedig egy csoportba vehetjük azokkal a jelenségekkel, amelyek okozatilag megelőzték, s ebben az esetben a fizikai világ részeként jelenik meg."[30] Ez a felfogás *monista*, mivel azt hangsúlyozza, hogy a valóság összes jelensége egyféle anyagból, az érzéki benyomásokból, illetve (mint a következőkben meglátjuk) ezekhez hasonló jelenségekből tevődik össze, s ez a monizmus *neutrális*, mert az érzéki benyomásokat nem tekinti sem szellemieknek, sem anyagiaknak, hanem anyagot és szellemet épp ezekből képezteti. Természetszerüleg e koncepcióban nincs semmi új — már a machizmusnak az „elemekről" szóló tanításában, s úgyszintén az amerikai pragmatizmus egyik vezéralakjának, *W. James*nek „radikális empirizmusában" megtalálhatjuk eszmei előzményeit és forrásait. E filozófia „semlegességére" való hivatkozás itt is csak olcsó fogás arra, hogy megkerülve a filozófia alapkérdésére adandó választ, a hátsó kapun csempésszék be a szubjektív idealizmus álláspontját. Hiába hangsúlyozza ugyanis Russell az önmagukban vett érzéki benyomások neutrális voltát, nem szubjektív-tudati jellegét, mivel a valóságban még senkinek sem sikerült az individuális tudaton kívül létező érzéki benyomásokat találnia, filozófiája voltaképp a tudat elsődlegességét állítja, az anyagot szubjektív érzéki benyomások komplexumává változtatja át, s így logikai konzekvenciájában tagadja a világnak az emberi érzékelésen és gondolkodáson kívüli és attól független létezését (bármennyire is nem akarja ő maga elismerni ezt a következményt). Russell neutrális monizmusának általános jellegét illetőleg változatlanul jogosult mindaz, amit Lenin a machizmus bírálatával kapcsolatban elmondott.

A machista és a russelli álláspont közti különbség pusztán bizonyos részletkérdésekben nyilvánul meg e periódusban. Egyrészt Russell igyekszik Machnál és Jamesnél sokkal részletesebben kidolgozni azt, milyen elvek különböztetik meg anyagnak és szellemnek egy és ugyanazon nyersanyagából való, külön-

[29] Russell: Analysis of Mind (London, 1921.), 142. o.
[30] Russell: My Philosophical Development, 139. o.

böző típusú konstrukcióját. Ezt a különbséget abban véli felfedni, hogy anyagra és szellemre különböző típusú törvényszerűségek jellemzőek. „Az anyag és szellem dualizmusát... nem tarthatjuk metafizikailag jogosultnak. Ennek ellenére a világban, ahogy ezt megfigyeljük, találkozhatunk egy bizonyos, feltehetőleg nem végső természetű dualizmust. Ez a dualizmus elsődlegesen nem a világ nyersanyagára (stuff), hanem az oksági törvényekre vonatkozik".[31] Az alapvető különbség e vonatkozásában az, hogy a pszichológia oksági törvényeiben „oksági egységként" (azaz egy meghatározott okozatot kiváltó okként) sohasem egyetlen esemény, hanem mindig két vagy több esemény lép fel, mivel bármely „külső" jelenség hatása a korábban szerzett tapasztalat, az emlékezet befolyása következtében módosul. A gyermek, aki egyszer megégette magát, épp azért el fogja a továbbiakban kerülni a tüzet, az odaégetett piritós viszont nem. E különböző típusú törvényszerűségek eredetét és létrejöttét azonban Russel egyáltalán nem törekszik, s a maga idealista filozófiájának talajáról nem is képes megmagyarázni. Ennek következtében, míg az egyik oldalról elmos minden különbséget anyag és szellem között, a másik oldalról megint teljesen mereven szembeállítja őket, s ezért teljesen képtelenné válik arra, hogy a pszichikai folyamatoknak a fiziológiai (s az ezeket összetevő fizikai) folyamatokkal való kapcsolatát megmagyarázza. Épp ezért a „kauzális dualizmus" itt jellemzett elmélete már az „Anyag elemzésé"-ben is eltűnik, s új koncepcióknak ad helyet.

A neutrális monizmus kiküszöbölte Russell objektív idealista periódusának utolsó gondolati maradványát — objektum és szubjektum megkülönböztetését (bárha csak az individuális tudaton belül). Ezzel Russel szubjektív idealista (pozitivista) filozófiája teljesen következetessé és egységessé vált. Más vonatkozásban azonban már „Az elme elemzésé"-t megelőző egyes írásokban kezd lemondani a radikális fenomenalizmus bizonyos követelményeiről, és számos megoldhatatlannak bizonyuló nehézség hatása alatt immár szerényebben fogalmazza meg a konstrukcionizmus programját. Ugyanis Russell annak megállapítására kényszerül, hogy az aktuális érzéki benyomásokból egymagukból nem lehet logikailag felépíteni az anyagi tárgyakat. Ehhez szükséges az „érzéki adatokon" kívűl feltételezni még az ún. „szenzibiliák" létezését. A szenzibiliák olyan érzéki adatok, amelyeket aktuálisan senki sem érzékel, de amelyeket érzékelnénk, ha a tér megfelelő pontjában tartózkodnának, tehát „azok a tárgyak, amelyeknek metafizikai és fizikai jellege ugyanaz, mint az érzéki adatoké anélkül hogy bármely elme érzékletei lennének."[32] A szenzibiliák feltételezése semmit sem változtat a russelli filozófia szubjektív idealista voltán, s pusztán a fenomenalizmus egy olyan bonyolultabb, árnyaltabb típusának elfogadását jelenti, amely már korábban is fellépett a pozitivizmus történetében (elsősorban J. St. Mill híres meghatározásában, amely szerint az anyag az érzékelés állandó *lehetősége*). Viszont a szenzibiliák feltételezése az első jelentős eltávolodást jelenti az empirizmus álláspontjáról, amely szerint minden ismeretet az aktuálisan tapasztaltból kell leszármaztatni. A tudomány „igazolásának" az idealista empirizmus szellemében értelmezett programja e ponton szenvedi el Russellnál az első vereséget. Arról, milyen terhet jelentett Russell filozófiájára nézve egy kifejezetten önellentmondásos fogalomnak — a „nemérzékelt érzetnek" — a világ alapvető nyersanyaga és összetevőjeként való elismerése, talán nem is érdemes részletesebben beszélnünk.

[31] Russell: Analysis of Mind, 137. o.

[32] Russell: The Relation of Sense-Date to Physics. A „Mysticism and Logic" c. kötetben, 148. o.

Russell jelenlegi filozófiája

Szubsztancia és esemény. Szellem és anyag

Az eddigiekben kísérletet tettünk arra, hogy összefoglaljuk Russell fejlődésének azokat a legfontosabb vonásait, amelyek nélkül jelenlegi filozófiai álláspontja nem lenne megérthető. A továbbiakban valamivel részletesebben igyekszünk majd kritikailag megvilágítani mai filozófiai nézeteinek legfőbb alkotóelemeit.

Russell filozófiai fejlődésében egy újabb periódus a 30-as évek végén, a 40-es évek legelején kezdődik. Az első jelentősebb munka, amelyben megváltozott nézetei már fellépnek, „A jelentés és az igazság vizsgálata" (An. Inquiry into Meaning and Trouth) c. könyve (1940.) volt. Teljes érettségében azonban e felfogást csak az „Az emberi tudás; területe és korlátai" (Human Konwledge: Its Scope and Limits; 1948.) c. nagy műve s az ezt követő néhány kisebb írás, köztük filozófiai önéletrajza („Filozófiai fejlődésem" — My Philosophical Development; 1959.) fejezte ki.

Nézeteinek megváltozása ebben az időszakban már sokkal kevésbé radikális és szembetűnő, mint a korábbi periódusokban volt. Inkább bizonyos hangsúly-eltolódásokról s az alapkoncepción belüli módosításokról van szó, amelyek azonban mind egyetlen irányba mutatnak. Russell egyrészt arra törekszik, hogy kiküszöbölje — felfogása egészének felülvizsgálata nélkül — ontológiájának legszembetűnőbb szubjektív idealista vonásait és következményeit, s bizonyos értelemben igyekszik visszatérni korábbi realista álláspontjához. Ezzel párhuzamosan ugyanakkor ismertelméletén belül egyre nagyobb hangsúlyt kapnak az agnosztikus-szkeptikus momentumok.

Filozófiájának kiindulópontját immár az *esemény* (event) fogalma alkotja. Az események elsődlegességének hangsúlyozása a „szubsztancia" filozófiai fogalma elleni polémiával párosul. A szubsztancián a tulajdonoságok és az állapotok változatlan hordozóját érti, amely megmarad akkor is, ha a tárgy egyes tulajdonságai megváltoznak. Ennek feltételezése azonban Russell szerint két okból is jogosulatlan: ismeretelméletileg, mivel mindig csak az egyes tulajdonságokat, állapotokat stb. ismerjük, s nincs semmi szükség arra, hogy feltételezzünk valamely mögöttük rejlő, rejtelmes és megismerhetetlen „magánvaló" dolgot, és fizikailag, mivel a mai fizikában nem találunk megsemmisíthetetlen és állandó létezőket, szemben például a klasszikus atomisztikával. Az állandó tárgyak és a szubsztancia feltételezése helyett azt a nézetet kell elfogadnunk, hogy a „tárgy" nem más, mint hasonlóságot mutató események sorozata. Ezt a következő analógia világíthatja meg. Amikor egy filmen egy mozgó tárgy képét látjuk, valójában mozdulatlan fényképek sorozatával van dolgunk, amely sorozatban az egymást követő fényképek közt igen kicsiny az eltérés. Hasonlóképp a tárgy is kevéssé eltérő események, állapotok sorozata, ezekből felépülő logikai konstrukció. Az események mintegy a „tárgyak" időbeli molekulái.

Az események maguk is bizonyos értelemben összetettek. Magukat az eseményeket úgy határozhatjuk meg, hogy ezek egy véges tér-idő régiót elfoglaló tulajdonságok, minőségek együttes jelenlétei (compresence), kapcsolatai. Egy esemény lehet, például, egy kis darab papír hirtelen felgyulladása, amelyet meghatározhatunk mint bizonyos szín, hőfok, alak stb., stb. együttes jelenlétét. Végső soron ezek a tulajdonságok, minőségek alkotják a valóság végső alkotóelemeit. „Az a fundamentális apparátus, amelyből a köznapi tulajdonneveket (azaz az egyedi tárgyakat jelölő kifejezéseket — M. Gy.)

létre kell hoznunk, a fenti elméletnek megfelelően abból van összetéve, amit közönségesen tulajdonságoknak, s nem szubsztanciáknak tekintenénk — pl. a piros, a kék, a kemény, a lágy, a kellemes, a kellemetlen."[33] Ezek a minőségek ismétlődnek, újra és újra visszatérnek. De minden egyes eseményt a minőségek egy teljesen sajátos, egyedi és egyszeri együttléte alkot, amely nem ismétlődhet meg soha. Az egyes események nem elszigeteltek, különböző típusú kapcsolatokban vannak egymással. Egyrészt a véges kiterjedésű események térben és időben részben átfedhetik egymást. Másrészt az időben egymást követő s térben közeli eseményeket meghatározott állandó viszonyok fennállása, a fizika oksági törvényei kötik, illetve köthetik össze egymással. Ha az ilyen okságilag összekapcsolt események *folytonos* jellegűek, azaz az oksági láncban egymást követő események közt az eltérés csekély, nagyfokú hasonlóság mutatkozik, akkor beszélünk, Russell szerint, arról, hogy ezek egy és ugyanazon „tárgy" különböző, egymást követő állapotai.

Az esemény fogalmára s Russell egész ontológiai koncepciójának bírálatára a következőkben — miután megvizsgáltuk egyes további feltételezéseit — még visszatérünk. De talán már itt helyénvaló lesz egy kritikai megjegyzés. Már itt arra kívánjuk felhívni az olvasó figyelmét, hogy e fogalom Russellnál végső soron teljesen meghatározatlan marad. Pontosabban szólva: egyáltalán nem kapunk semmiféle ismérvet arra, hogy hol huzandók meg valamely esemény tér- és időbeli határai, azaz mely minőségek azok, amelyeket együttlétezőknek, egy eseményhez tartozóknak kell elfogadnunk, melyek azok, amelyek már különböző eseményeket alkotnak. Egyedül ez a meghatározatlanság — ami kifejezésre jut abban a tényben is, hogy Russell az eseményről néha azt mondja, hogy *minimális*, néha pedig csak azt, hogy *véges* tér-időbeli kiterjedéssel rendelkezik — az, amely a tárgyaknak eseményekből való „konstrukcióját" lehetővé teszi. Mihelyt ugyanis valamely konkrét esetben vizsgáljuk meg a tárgy russelli definicióját, teljesen elégtelennek bizonyul. Vegyünk például egy emberi szervezetet. Ez a fenti felfogás szerint nem más, mint egymást követő események folyamatos sorozata. Ez a meghatározás azonban teljesen jogosulatlan, ha figyelembe vesszük, hogy az emberi szervezetet *egyetlen időpillanatban* (vagy egy igen kis időintervallumban) is felfoghatjuk *egyidejűleg* létező események (pl. a szívizmok összehúzódása *és* az agyban végbemenő momentáris neurofiziológiai folyamatok *és* egy bizonyos kézmozdulat *és*. . .) összességeként. Russell meghatározása egyedül akkor jogosult, ha mindazokat a tulajdonságokat és állapotokat, amelyek egy igen rövid időszakban egy tárgyat jellemeznek, már kezdetben egyetlen esemény alkotórészeiként fogtunk fel. Mert a bal fülcimpám és az azt környező levegő általában véve szintén folytonosan változtatja az időben állapotát, és mégsem alkot *egy* anyagi tárgyat. Russell eljárása tehát csak akkor vezet eredményre, ha már eredetileg úgy alkottuk meg az esemény fogalmát, hogy a szóbanforgó tárgy összes minőségeit felölelje, s térbeli határai a tárgy határaival essenek egybe. Ha viszont így áll a dolog, akkor — feltételezésével ellentétben — mégiscsak a tárgy, nem pedig az esemény fogalmából indultunk ki.

Térjünk azonban egyelőre vissza Russell nézeteinek ismertetéséhez. Fejlődésének ismeretében teljes joggal vetődik fel a kérdés, vajon az esemény és a minőség fogalma nem pusztán átkeresztelése-e a „neutrális" érzet, illetve az érzetminőség fogalmának. E vonatkozásban azonban valóban történtek

[33] Russell: My Philosophical Development, 170. o.

változások filozófiájában. Míg korábban a világmindenség nyersanyagának az érzéki benyomásokat tekintette, most világosan leszögezi, hogy az események döntő többsége nem érzéki benyomás, és minden érzékeléstől függetlenül létezik. A fizikai világ független az érzékeléstől.[34] „Én semmi lehetetlent nem látok egy olyan világegyetemben, amelyben nincs tapasztalat. Ellenkezőleg, úgy gondolom, hogy a tapasztalat igen korlátozott és kozmikus szempontból triviális aspektusa a világegyetem egy igen piciny részének".[35] Munkáiban kifejezetten hangsúlyozza, hogy amikor minőségekről beszél, nem érzetminőségeket ért rajtuk, s az eseményeket alkotó minőségek többsége lényegileg, alapvetően különbözik — vagy legalábbis különbözhet — az érzetminőségektől.

Ezek a tények határozottan mutatják, hogy Russell legújabb írásaiban igyekszik eltávolodni korábbi műveinek szubjektív idealista felfogásától. Ennek ellenére ontológiájára most is csak a „neutrális monizmus" egy új, pusztán ellentmondásosabb válfaját alkotja. Ez rögtön világossá válik, ha az érzékelés s általában az anyag és tudat viszonyának problémáját vesszük figyelembe.

Mint már láttuk, az események többsége nem szellemi természetű, s nem azonosítható az érzéki benyomásokkal. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy az események *anyagi* természetűek lennének. Ugyanis az érzéki benyomások („érzéki adatok"), gondolatok, érzelmek, emlékképek stb. Russell szerint szintén események, s mint ilyenek ontológiailag miben sem különböznek a többi eseményektől. Az események „neutrálisak" az anyag és a tudat viszonylatában. A különbség hiányát mutatja az, hogy — bár a fizikai tárgyak többsége nem-pszichikus jellegű eseményekből épül fel — van *egy* olyan fizikai-anyagi tárgy, amelyet — legalábbis részben — a legszélesebb értelemben vett gondolatok alkotnak. Ez az *agy*. Russell ezen meghökkentő elmélete szerint az érzetek, érzelmek stb. az agynak mint fizikai testnek „részei", pontosabban szólva: a többi között belőlük épülnek fel azok az elektronok, atomok stb., amelyek az agyat alkotják. „Azt állítom . . . hogy a tér-idő valamely kis területe nem más, mint az együttlétező események összessége, és hogy a tér-idő területek oksági viszonyok által vannak elrendezve. Az első állításból következik, hogy nincs semmi alap arra, miért ne lehetnének a gondolatok azon események közt, amelyek az agyat alkotják, a második állítás pedig ahhoz az eredményhez vezet, hogy — a fizikai tért tekintve — a gondolatok az agyban vannak . . . Ebben az értelemben, amikor az agyban előforduló eseményekről van szó, nincs alapunk annak feltevésére, hogy ezek nem gondolatok, hanem ellenkezőleg, igen alapos megfontolások késztetnek azt feltenni, hogy legalábbis egyesek közöttük gondolatok. Itt a „gondolatok" kifejezést mint általános terminust használom a pszichikai események jelölésére."[36]

Ha anyag és tudat közt nem találhatunk semmiféle különbséget, milyen alapon különböztethetjük meg mégis a fizikai eseményeket a pszichikaiaktól? Russell immár elveti azt a korábbi felfogását, amely a törvényszerűségek és az oksági összefüggések eltérő mivoltában látta e megkülönböztetés alapját. A pszichikus és a fizikai eseményeket most *ismeretelméleti* vonatkozásban határolja el egymástól. Pszichikusak azok az események, amelyeket közvetlenül ismerünk, fizikaiak azok, amelyeket csak a következtetés valamely

[34] Russell: Human Knowledge, 168. o.
[35] Russell: My Philosophical Development, 64. o.
[36] Russell: Human Knowledge, 246. o.

típusán keresztül ismerhetünk meg, amelyek soha sincsenek közvetlenül adva számunkra. „Véleményem szerint a „pszichikus" és a „fizikai" nincsenek annyira elválasztva egymástól, mint ezt általában gondolják. A „pszichikus" előfordulást úgy határoznók meg, mint olyat, amelyet valamely más módon, mintsem következtetés által ismerünk; a különbségtevés „pszichikus" és „fizikai" közt ily módon az ismeretelmélethez, nem pedig a metafizikához tartozik."[37] „Véleményem szerint a különbség aközött, ami pszichikus, s aközött, ami fizikai, nem ezek belső természetében, hanem annak módjában van, ahogyan mi ismereteket szerzünk róluk. Egy eseményt én akkor nevezek „pszichikusnak", ha az olyan, hogy valaki képes azt észrevenni vagy . . . megfigyelni."[38]

A pszichikusnak mint közvetlenül ismertnek ez a jellemzése kiegészül még egy vonással: a pszichikus eseményekről szerzett ismeretek mindig *személyes* jellegűek, azaz egy pszichikus eseményt csak az képes megfigyelni, akinek az agyát „alkotja", és senki más. A fizikai eseményeket senki sem figyelheti meg ugyan, de ezekre — kiindulva saját pszichikus állapotaiból — mindenki egyaránt következtethet. Ily módon anyag és tudat ismeretelméleti ellentéte egyben mint a közös, társadalmi és a személyes ismeret ellentéte is jelentkezik.

A pszichikusnak ez a jellemzése azonban közvetlen ellentmondásban van Russell lételméletének egy másik fontos vonásával — a megismerő *szubjektum* létének tagadásával. A szubjektum, épp úgy mint az anyagi tárgyak, pusztán egymással kapcsolatban levő eseményekből felépített konstrukció, amelyet a többitől legfeljebb e kapcsolat sajátos jellege (főként az emlékezet szerepe) különböztet meg. „Bármely pszichológiai ismeretet kifejezhetünk az „Én" fogalmának bevezetése nélkül. Továbbá: az „Én" nem lehet semmi más, pusztán érzetek halmaza, nem pedig egy új egyszerű „dolog" . . . Ebből még nem következik, hogy nincs ilyen egyszerű Én, hanem csak az, hogy nem tudhatjuk, van-e avagy nincs, és az, hogy az Én pusztán az érzetek halmazaként léphet fel ismereteink bármely részében. Ez a következtetés fontos a metafizikában, mivel megszabadít a „szubsztancia" utolsó fennmaradó használatától. Fontos a teológiában, mivel megdönt minden feltételezett ismeretet a „lélekről". És ez fontos a megismerés elemzésében, mivel megmutatja, hogy a szubjektum és az objektum kategóriái nem alapvető kategóriák."[39] Mint ebből az idézetből világosan láthatjuk, Russell a többi között épp a halhatatlan lélek tagadása következtében jut el a szubjektum tagadásáig. De ugyanakkor a fentiek világosan megmutatják azt is, hogy kiindulópontként kritikátlanul elfogadja azt az idealista feltevést, hogy ha van szubjektuma a megismerésnek, akkor ez csupán valamely „lélek", „tudat", azaz az anyagi világgal szembeállított szellemi szubsztancia lehet. Minthogy Russell ez utóbbit nem kívánja elismerni, tagadja a „megismerő" szubjektum reális létét is. Ezáltal azonban az egész megismerés — amikor ontológiai aspektusában tárgyalja — személytelen, „neutrális" események valamely okságí lánc által elrendezett egymásutánjává változik, s teljesen elszakad a reális, természeti-társadalmi ember — a megismerés valódi szubjektumának — életétől, tevékenységétől és szükségleteitől. Egyáltalán nem véletlen, hogy Russell mind-

[37] Russell: My Philosophical Development. 224. o.
[38] Russell: Human Knowledge, 254. o.
[39] Russell: A History of Western Philosophy (New York, 1945.), 688—689. o.

azon esetekben, amikor lételméleti vonatkozásban tárgyalja a tudat kérdését, a reális emberi megismerést mechanikai analógiákkal helyettesíti (pl. a vizuális érzékelés vizsgálata helyett azt vizsgálja, milyen folyamatok mennek végbe egy fényképlemezben a fényingerek hatására), s teljes általánosságban is kijelenti, hogy nincs semmiféle elméleti határa a tudati folyamatok ily egyszerű mechanikus analógiákkal való megközelítésének.[40] Természetszerűleg ezzel az objektum és szubjektum nélküli filozófiával semmire sem jutni az ismeretelméletben. Épp ezért már ismeretelmélete első lépésénél, amikor gnoszeológiai ismérvek alapján mégiscsak megkülönbözteti egymástól anyag és tudat, fizikai és pszichikus fogalmát, Russell arra kényszerül, hogy a pszichikus eseményeket mint *személyes* jellegűeket határozza meg. E meghatározásnak azonban csak akkor van egyáltalán értelme — függetlenül attól, hogy helyes-e, avagy hamis —, ha vannak olyan szubjektumok, amelyeknek viszonyában az ismeretek személyesek vagy publikus jellegűek lehetnek, ha van *aki* megismer. Így mindjárt a kezdetben teljes szakadék jön létre ismeretelmélet és lételmélet között. Ha a szubjektum pusztán „érzetek halmaza", akkor annak az állításnak, hogy saját érzeteimet más nem ismerheti meg, az égvilágon semmi értelme nincs. Gnoszeológiájában Russell teljes nyugalommal használja mindenütt a szubjektumnak az ontológiájában elvileg elvetett fogalmát. Ez a tény nemcsak logikai ellentmondásokra vezet, hanem a fogalom teljes kritikátlan és téves használatát is eredményezi. Mivel a lételméletben Russell nem tette vizsgálat tárgyává azt, mely specifikus vonások jellemzik az ember életét s helyét a természet többi jelensége között, a szubjektum az ismeretelméletében pusztán mint egy egyedi fizikai vagy legfeljebb biológiai tárgy jelenik meg, s ezáltal már be is zárul a megismerés helyes megértéséhez vezető út.

A szubjektum fogalmának ellentmondásossága azonban korántsem jelenti Russell ontológiájának legfőbb hiányosságát. Hogy ezt a lételméletet helyesen értékelhessük, két problémát kell kritikailag megvizsgálnunk. Az egyik az anyag és tudat, a másik a szubsztancia, az esemény és egyedi tárgy viszonyának a kérdése.

Ami a filozófia alapkérdését illeti, tagadhatatlan, hogy Russell igyekszik kijutni korábbi nyílt, szubjektív idealizmusának zsákutcájából. A 20—30-as évekből származó írásaiban az anyagot tudatelemekből — érzetekből s az ezekhez teljesen hasonló jelleget mutató szenzibiliákból — létrehozott konstrukciónak tekinti. Megváltozott álláspontját legélesebben egyik nemrég írt cikkében, G. Ryle angol analitikus filozófussal vitatkozva fejtette ki: „Én minden eseményt fizikainak tekintenék, de *csak* fizikaiaknak azokat számítanám, amelyeket senki sem ismerhet másképp, mint következtetés útján."[41] Ha teljesen eltekintünk az itt kifejtett *ismeretelméleti* álláspontól, akkor egy *meghatározott interpretációban* ezzel a tétellel a materialista filozófus is egyetérthetne: A világban minden folyamat fizikai (azaz a tudattól független, anyagi) jellegű, s a pszichikum nem más, mint sajátos tulajdonságokkal, magas szervezettséggel bíró anyagi (neurofiziológiai) folyamatok terméke, tulajdonsága. De Russell nem így értelmezi fenti állítását. Számára ugyanis maguk a pszichikai történések, érzetek, gondolatok stb. mint olyanok, a maguk

[40] Vö.: Russell: My Philosophical Development, 18—19. és 106. o.

[41] Russell: What is Mind? (A „My Philosophical Development" c. könyv függelékében, 254. o.)

szubjektív-tudati mivoltában alkotnak meghatározott ismeretelméleti „pluszszal" (közvetlen személyes megismerhetőség) rendelkező fizikai eseményeket. Ebből adódik azután az a képtelenség, hogy felfogása szerint az agy mint fizikai tárgy gondolatokból tevődik össze (vagy legalábbis a gondolatok is szerepelnek az agyat aktuálisan megalkotó események között). Russell itt az esemény fogalmának kétértelműségét használja fel. Köznapi értelemben beszélhetünk arról, hogy egy érzelem, gondolat vagy emlékezet — esemény. De ha az eseményeken — Russellhoz hasonlóan — a valóság önnálló, független létezéssel bíró elemeit értjük, ez a szóhasználat teljesen jogosulatlan. Mert a tudattartalmak *nem* léteznek önnállóan, hanem az agyban végbemenő bonyolult fiziológiai folyamatok tulajdonságai. Az agyban nincs egy olyan sajátos, a fiziológiai folyamatokon *kívül s ezek mellett* létező „esemény", amelyik pl. a piros szín érzetét alkotná. Ez az érzet a fentebbi folyamatok igen bonyolult kapcsolatának (s még csak nem is egyetlen fiziológiai „események") terméke és szummatorikus tulajdonsága. Tagadhatatlan, hogy Russell, a többi között az anyagot és a szellemet két önálló szubsztanciává változtató idealista dualizmus ellen kíván harcolni, amikor tagadja ontológiai megkülönböztetésük jogosultságát. De a dualizmus ellen a modern természettudományok talajáról következetesen csak a materialista monizmus képes harcolni, azaz az az álláspont, amely szerint a világon nincs más, mint a mozgó anyag s létezési formái, s ezeknek tulajdonságai és viszonyai, az a monizmus, amely a tudatot az anyag egy magas szervezettséggel bíró létezési formájának sajátos, az anyag többi tulajdonságától objektíve megkülönböztetett tulajdonságaként fogja fel. Russell nem szakítván következetesen korábbi koncepciójával, feltételezve továbbra is a „neutrális" elemek létezését, egyrészt nem tud megszabadulni az idealizmustól (legalábbis egyes fizikai tárgyak — az agy — „gondolatokból" vannak felépítve), másrészt pedig azért, hogy lételméletében megszabadul a szubjektív idealizmus nyílt követelményeitől — ontológiája helytelenségének eredményeként —, ismeretelméletének teljes szubjektivizálásával kell megfizetnie.

Az események neutrális jellegével függ össze a *szubsztancia* tagadása Russell filozófiájában. Tagadva bármiféle szubsztancia létét a valóságban, épp azt kívánja lehetetlenné tenni, hogy megkérdezhessük: milyen természetűek ezek az általa feltételezett „események". De ez az álláspont tarthatatlan. Az események nem mások, mint minőségeknek, tulajdonságoknak térben és időben való együttlétei. De a valóságban sem a tulajdonságok, sem az állapotok nem léteznek önnállóan, hanem mindig valaminek állapotai és tulajdonságai. A tulajdonság és a minőség fogalma absztrakció, amelyet a meghatározott viszonylatban hasonló tárgyak, jelenségek összehasonlításának útján nyerünk. A tulajdonságoknak mindíg van „hordozójuk", s ez az, amit szubsztancia néven jelölünk. A minőségek önálló létezőkké változtatása a legabszurdabb következményeket vonja maga után. Példának okáért nincs semmi lehetetlen annak feltételezésében, hogy a térben és időben végtelen világegyetemben van két olyan tárgy vagy esemény, amelynek — tér-időbeli lokalizációjától eltekintve — minden tulajdonsága megegyezik. (A tér-időbeli helyzetet — mint ezt Russell is helyesen hangsúlyozza — a relativitáselmélet alapján nem foghatjuk fel az egyedi tárgy tulajdonságaként, hanem pusztán az ilyen tárgyak közötti viszonyként.) Az ilyen tárgyakat Russell például kényszerülne azonosnak tekinteni, mégha sokszázezer fényév vagy sok évmillió is választaná el őket egymástól. Az események egyedisége, amit, mint

korábban láttuk, feltételez, legalábbis az ő filozófiáján belül teljesen megalapozatlan s idegen testként ható posztulátum marad.

Van ugyanakkor Russell lételméletében egy olyan problematika, amelyet ugyan teljesen tévesen old meg, sőt helytelen formában vet is fel, de amely mégis reális és jelentős filozófiai kérdést takar. Ez az egyedi tárgy és esemény viszonyának kérdése. Russell ezt szubsztancia vagy esemény közti alternatívává változtatja, s ezzel a voltaképpeni problémát eltorzítja. Ugyanis az esemény fogalmának vizsgálatát a modern fizika fejlődése sürgős szükségességként állítja a filozófia elé. A kérdés azonban nem az, van-e avagy nincs szubsztancia (s csak események vannak-e), hanem a következő: hogyan artikulálódik, milyen konkrét létezési formákra tagolódik az anyagi szubsztancia. Általában természetesként szoktuk feltételezni, hogy az anyag valóság viszonylag önálló, egymással kapcsolatban lévő, s egymásra hatást gyakorló egyedi tárgyakra oszlik. Az egyedi anyagi tárgy fogalmát nem oly könnyű meghatározni. Minden pontosság és teljesség igénye nélkül, az egyedi dolgok, tárgyak következő alapvető jellemvonásaira mutathatunk rá: egy „tárgyat" jellemez először az, hogy valamennyi részének vannak olyan közös és viszonylag állandó tulajdonságai, amelyek közvetlen környezetét már nem jellemzik, s hogy elemei meghatározott, viszonylag állandó viszonyban vannak egymással (a tárgynak „struktúrája" van). Továbbá: az egyedi tárgy bizonyos értelemben „egységes" egészként reagál a környezetből érkező hatásokra, azaz bizonyos határokon belül e változások során is megtartja legfőbb struktúrális jellemzőit. Végül: e tárgy állapotváltozásai folytonos jellegűek. (Russell — mint láttuk —, csak az utolsó — egymagában elégtelen — jellemvonást veszi figyelembe.) Mind köznapi, mind tudományos tapasztalatunk azt igazolja, hogy bizonyos mozgásformákban, az anyagi világ fejlődésének meghatározott állomásain a különböző típusú és jellegű tárgyak alkotják az anyag létezési formáit. De a fizika legújabb fejlődése, relativitáselmélet és a kvantummechanika létrejötte óta, felvetette olyan mozgásformák létezését, amelyekben az anyag artikulációja nem egyedi tárgyak formájában történik. Már a kvantummechanika objektumai, az elemi részecskék sem tekinthetők — hullám- és korpuszkuláris tulajdonságaik sajátos összefonódásának következtében — a szó szoros értelmében vett egyedi tárgyaknak. A mai kvantummechanikában nincs értelme *erről* vagy *arról* az elekronról beszélni, mert apparátusa nem teszi lehetővé az ugyanazon típushoz tartozó részecskék megkülönböztetését. A kvantummechanika egész statisztikai apparátusa azon a feltevésen alapul, hogy az elemi részecskék nem *individuálisak*, s feltehetőleg e tényben az elemi részecskék objektív természete, nem pedig az elmélet nem-kielégítő volta jut kifejezésre, mivel e sajátos statisztika használatát minden gyakorlati ellenőrzés ez ideig igazolta. A legújabb fizikai elméletek (pl. Heisenberg egységes anyagelmélete, vagy D. Bohm szubkvantum-szint hipotézise) általában feltételezik, hogy a mikrovilág alatti, annál elemibb mozgásformában az anyag nem tárgyakra, hanem eseményekre artikulálódik. Maga az anyagi esemény fogalma azonban még korántsem világos, s ennek tisztázása a többi között jelentős feladatokat ró a filozófiára is. Russell érdeme, hogy e problémát viszonylag korán felvetette.[42] Természetszerűleg az a megoldás, amelyet ő javasol, teljesen elfogadhatatlan, s egyáltalán nem felel meg a mai fizika eredmé-

[42] Ebben Russell nem állt egyedül — az „esemény" fogalma igen lényeges szerepet játszik például az ismert neopozitivista, H. Reichenbach filozófiájában is.

nyeinek sem. Egyrészt Russell szembeállította az események létezését a szubsztancia elismerésével, márpedig a legújabb fizikai elméletek egyértelműen az anyagi szubsztancia sajátos megjelenési és létezési formáinak tekintik az eseményeket (Heisenberg új elméletében ezek például az egységes anyagi mező különböző állapotainak felelnek meg). Továbbá az a tény, hogy az anyag valamely mozgásformájában az artikuláció események formájában megy végbe, korántsem jelenti, hogy a magasabb mozgásformákban az egyedi anyagi tárgyak ne lennének az anyag reális megjelenési formái, vagy hogy ezek kevésbé valóságos, „konstruált" létezők lennének. Ezt feltenni éppoly kevéssé jogosult, mint azt mondani, hogy a különböző állati és emberi szervezetek nem igazán reálisak, hanem csupán „konstrukciók" — azon az alapon, hogy egyszerűbb objektumokból (atomok, molekulák stb.) tevődnek össze. Russell filozófiája e vonatkozásban teljesen metafizikus jelleget mutat — képtelen megérteni a valóságban lévő *minőségi különbségek* (a többi között az anyag artikulációjának módjára vonatkozó minőségi különbségek) objektív jogosultságát és jelentőségét. Ez a metafizikus szemlélet átszövi Russell egész filozófiáját. Itt csak utalunk arra, hogy ő, aki épp az állandóság tagadásának nevében veti el a szubsztancia fogalmát, egy abszolút statikus világkép kidolgozásához jut el. Hiszen az események nem mások, mint a teljesen változatlan minőségek, tulajdonságok új és új kapcsolatokban való feltünései. Russell filozófiájából — az esemény fogalmának látszólagos dinamikus jellege ellenére is — hiányzik nemcsak mindenféle fejlődés, hanem lényegében még a változásnak, a mozgásnak elismerése is.

Az érzékelés

Az érzékelés problémája bizonyos mértékig átvezető kapcsot alkot Russell lételmélete és ismeretelmélete között. Bár e kérdést már az előbbi fejtegetések során számos vonatkozásban érintettük, szükség van arra, hogy ehelyütt részben összefoglaljuk, részben kiegészítsük az eddig elmondottakat.

Az érzékelés kérdésében Russell a filozófiai empirizmus álláspontjából indul ki: minden ismeretünk (pontosabban: minden empirikus ismeret, mivel Russell szerint a logika és a matematika nem-tapasztalati jellegű) alapját és kiindulópontját az érzéki benyomások alkotják. „Úgy gondolom minden kivétel és korlátozás nélkül kijelenthetjük, hogy azon empirikus ismereteknek, amelyekkel valamely személy rendelkezik, nincs egyetlen olyan részletük sem, amelyekkel e szenvedély nem az életében szerzett érzet vagy érzetek által rendelkezhetnék."[43] „Az individuális észleletek minden ismeretünk alapját alkotják, és nincs olyan módszer, amelynek segítségével olyan adatokkal kezdhetnénk, amelyek több megfigyelő számára közösek (publikus jellegűek)."[44]

Már a fenti idézetekből látható, hogy — amint ez Russell lételméletéből szükségszerűen következik — az érzéki benyomásokat ugyanakkor egy személy, egy emberi szervezet *belső állapotaiként* fogja fel. Az érzetek nem mások, mint az agyban végbemenő események. Amikor valamit érzékelünk, voltaképp agyunk belső állapotát érzékeljük. „Azt állítom, hogy *képesek* vagyunk annak tanúsítására vagy megfigyelésére, ami a fejünkben végbe megy, és hogy

[43] Russell: My Philosophical Development, 227. o.
[44] Russell: Human Knowledge, 22. o.

semmi mást nem vagyunk képesek tanúsítani vagy megfigyelni."[45] Az agy ezen belső állapotait, azaz az érzeteket azonban a külső fizikai tárgyakról érkező hatások hozzák létre. A külső tárgyak érzeteink *okai*. Ez az érzékelés ún. *oksági elmélete*, amelyet röviden úgy foglalhatunk össze, hogy mi nem magukat az anyagi tárgyakat, hanem pusztán a dolgoknak ránk gyakorolt hatása által kiváltott belső állapotainkat vagyunk képesek érzékelni. Az objektív, fizikai tárgyakra mi csak ezen érzetekből kiindulva *következtethetünk*. „Az, amit mi közvetlenül tapasztalunk, nem lehet az a külső tárgy, amellyel a fizika foglalkozik, és mégis pusztán az, amit közvetlenül tapasztalunk, ad alapot nekünk arra, hogy higgyünk a fizikai világban."[46] Ezt az elméletet Russell a természettudományokra hivatkozva igyekszik igazolni. A fizika megmutatja, hogy a fizikai tárgyak nem hasonlók az általuk keltett érzetekhez. A fiziológia szerint az érzet egy hosszú oksági láncolat eredménye, amelynek csak kezdete az „érzékelt" anyagi tárgy. Az ebből kiinduló fizikai hatás különböző anyagi transzformációkon megy keresztül, míg végre eléri az agyat, ahol — ezen oksági láncolat végén — az érzet keletkezik. Végül a pszichológiából ismerjük, hogy érzetek bizonyos esetekben létrejöhetnek nemcsak a megfelelő fizikai tárgyak hatására, hanem egyéb fiziológiai folyamatok következtében is (érzéki illúziók és hallucinációk), s továbbá azt is, hogy különböző emberek egy és ugyanazon fizikai tárgyat különbözőképpen észlelnek. Mindez, Russell szerint, lehetetlenné teszi annak feltételezését, hogy érzéki megismerésünk tárgyát maguk az érzetet okságilag létrehívó anyagi dolgok alkotnák.

Az érzékelés oksági elmélete Russell ismeretelméletének egyik legfontosabb összetevőjét alkotja. Ezen elmélet következtében — bár elismeri a tudaton kívüli, fizikai világ létezését — az érzeteket mintegy falként fogja fel, amely elválasztja az embert az anyagi világtól. Így aztán annak magyarázatára, miként válhatnak mégis az érzetek a külső dolgok ismeretének forrásává, kénytelen olyan elvekre hivatkozni, amelyek tapasztalatilag szerinte nem igazolhatóak, azaz, amelyek pusztán belső természetűek, amelyeket nem szab meg a külső dolgok hatása.

Nézzük meg, mennyire meggyőzőek Russell érvei azon materialista felfogással szemben, amely az anyagi tárgyakban nemcsak érzeteink okát, hanem egyben tárgyát is — azaz azt, amit érzeteink visszatükröznek — látja, amely szerint tehát érzeteink nem saját állapotainak falai közé zárják, elválasztják, hanem éppen összekötik az embert az anyagi világgal, lévén ember és tárgy, szubjektum és objektum sajátos kapcsolatának, viszonyának formái. Mindenekelőtt az a tény, hogy különböző emberek egy és ugyanazon dolgot részben másként érzékelnek, semmit sem mond e felfogás ellen. A marxista filozófia kifejezetten hangsúlyozza azt, hogy érzeteink és észleleteink függnek az érzékelő szubjektum tevékenységétől, szükségleteitől s általában véve szervezeti felépítésétől is, s ebben az értelemben szubjektívek. Ha az érzékelés szubjektum és objektum sajátos viszonya, kapcsolata, akkor már ebből is következik, hogy magának a szubjektumnak természete nem közömbös a létrejövő érzet tekintetében. De abból, hogy mi szubjektív szükségletek, érdekek, szervezeti felépítettség stb. prizmáján keresztül látjuk az érzékelésben visszatükrözött anyagi tárgyakat, egyáltalán nem következik, hogy nem e tárgyak lenné-

[45] Russell: My Philosophical Development, 26. o.
[46] Uo. 104. o.

nek azok, amelyeket érzékelünk. Ami a második pszichikai érvet, a hallucinációkra és illúziókra való hivatkozást érinti, ez az argumentum egyszerűen logikailag hibás. Ez ugyanis feltételezi, hogy először megkülönböztetjük az illuzórikus észleleteket a helyes, veridikus észleletektől, hogy azután az előbbiek meglétére hivatkozva azt állítsuk, hogy egyetlen észlelet sem lehet veridikus, azaz az anyagi tárgyakat visszatükröző. Épp az, hogy én gyakorlatilag mindig el tudom választani az illuzórikus benyomást a nem-illuziórikustól, mutatja, hogy érzékszerveink s az érzéki megismerés voltaképpeni funkciója az anyagi világ tárgyainak visszatükrözésében van. Az a tény, hogy bizonyos fizikai hatások (pl. dörzsölés) által elérhető, hogy egy szobahőmérő a környező levegő hőmérsékleténél jóval többet (vagy kevesebbet) mutasson, egyáltalán nem cáfolja azt, hogy a hőmérő feladata, funkciója a szoba hőmérsékletének mérése, s hogy ezt a feladatát a normális, nem elromlott hőmérő *általában* teljesíti is.

Térjünk most rá Russell „fiziológiai" argumentumára, amely szerint az érzet pusztán a tárgyból kiinduló oksági láncnak az agyban létrejövő végeredménye, amely oksági lánc során az eredeti hatás oly lényeges transzformációkon megy keresztül, hogy vajmi kevés marad meg kiinduló természetéből. Ez a felfogás azonban épp a modern fiziológia szempontjából teljesen jogosulatlan, s legfeljebb a múlt század tudományos szinvonalát tükrözi. Nyilvánvalóan minden érzékelési folyamat azzal kezdődik, hogy az érzékszervekben a külső anyagi tárgyak hatása következtében bizonyos állapotváltozások mennek végbe, s ezek meghatározott idegpályákon az agykéregbe továbbítódnak. De az agy nem egyszerűen regisztrálja ezeket az impulzusokat. A modern fiziológia (elsősorban Pavlov és iskolája) épp azt húzza alá, hogy az agykéregben ezen adatok átdolgozása — analizise, szintézise, általánosítása megy végbe. Az érzékszervekben végbemenő állapotváltozásokból eredő impulzusokat az agy feldolgozza, mint olyan *információkat*, amelyek a hatást gyakorló tárgy tulajdonságait, természetét jelzik. S az agyműködésnek ez az analizáló és szintetizáló, információ-feldolgozó tevékenysége nem az érzékelést követő s ettől elválasztható folyamat, hanem — fiziológiai szempontból nézve — ez maga az érzékelés, illetve észlelés. Russell teljesen elszakítja egymástól e két tevékenységet, az érzékelést pusztán egy mechanikus oksági láncolat végső láncszemének passzív regisztrációjává változtatja, s ezzel csak megismétli a múlt század végének azóta már megcáfolt s teljesen elvetett fiziológiai felfogását (az érzékelés un. receptor-elméletét).

Végül néhány szót Russell „fizikai" argumentumáról, amely az anyagi tárgyak tudományos és érzéki képének különbségét hangoztatja, s ezen az alapon tagadja az érzékelés visszatükröző jellegét. Ez az érv azonban Russell filozófiájának szempontjából is következetlen, mivel maga is elismeri — mint azt a továbbiakban meglátjuk — az érzéki benyomás s az ezt létrehívó fizikai tárgy vagy esemény bizonyos szempontból való megfelelését, hasonlóságát. Hogy ennek a megfelelésnek fenn kell állnia, márcsak abból is nyílvánvaló. hogy maga a fizika, s általában a tudományok végső alapjukban az emberi érzékelésből indulnak ki, mint ezt ő is helyesen hangsúlyozza. Ha az érzéki kép semmiben sem hasonlítana a megfelelő anyagi tárgyra, az érzéki benyomásokból kiinduló empirikus tudományok sem lennének képesek bármit is mondani e tárgyakról, s így nem tudnak kiigazítani, helyesbíteni és elmélyíteni az érzékelésben nyert ismereteket. Mivel ezzel a kérdéssel a továbbiakban még foglalkozni kényszerülünk, egyelőre megelégedhetünk ennek leszögezésével.

Az érzékelés „oksági elméletének" egyik legfurcsább következménye az, hogy e felfogásból kiindulva Russellnak tagadnia kell azt, hogy az érzékelés — sőt, bizonyos értelemben véve az észlelés is — ismeret, tudás lenne egyáltalán. Az érzéki benyomás — tény, s mint tény, kiindulópontja minden empirikus ismeretnek, de önmagában véve még nem is megismerés. „Bár az érzékelés a megismerés *forrása*, önmagában — e szó bármely szokásos értelmében véve — még nem megismerés."[47] Ahhoz, hogy ismeretté, megismeréssé váljék, még valamiféle „pluszra" van szükség, ami már nem érzékelés. Hogy ezt az álláspontot megértsük, tisztáznunk kell, mit ért Russell ismereten, tudáson általában.

Az igazság

A tudás nem más — fejti ki Russell — mint *igaz és megalapozott hit* (vagy vélemény: belief). E fontos meghatározás megértéséhez mindenekelőtt Russell igazság-elméletét kell megvizsgálnunk.

Az igazság problémájával kapcsolatban két filozófiai elmélettel folytat elsősorban polémiát. Egyrészt vitában áll a különböző formalista iskolákkal (pl. Neurath és Carnap fizikalizmusával), amelyek szerint az igazság meghatározott szabályok követésében s általában a kijelentések közötti viszonyokban (pl. ellentmondásmentesség) áll. Másrészt élesen elveti azt a pragmatista felfogást, amely szerint valamely állítás igazság a hasznosságával, „sikerességével" azonos értelmű. Általában véve az igazság fogalma mindig feltételezi az ismeret és az ismeret tárgyának megkülönböztetését. Ha ítéletekre gondolunk, úgy egy kijelentés igazsága mindig meghatározott viszony a kijelentés s bizonyos, ez adott kijelentést végső soron létrehívó, okozó tény vagy tények között, amely tények általában nem nyelvi jellegüek, sőt általában véve függetlenek minden emberi tapasztalattól. Ezt a sajátos viszonyt kijelentés és tény között legáltalánosabban mint *megfelelést* jellemezhetnénk, habár Russell szerint e fogalom pontos meghatározása igen nehéz, s valószínűleg a kijelentések típusaitól függően változik is. Az igazság fogalmának vizsgálatát, ennek megfelelően. „Az emberi tudás"-ban a következő megállapítással fejezi be: „Minden hit (belief), amely nem pusztán impulzus egy cselekvésre, valami képszerű, amely képet az igen-érzés (yes feeling) vagy a nem érzés (no-feeling) kíséri. Az igen-érzés esetében a hit „igaz", ha van egy olyan tény, amelyik hasonlít e képhez, oly mértékben, ahogy egy prototipus a róla alkotott ábrázoláshoz hasonlít. A nem-érzés esetében a hit „igaz", ha nincs ilyen tény. Azt a hitet, amelyik nem igaz, „hamisnak" nevezzük. Ez az „igazság" és a „hamisság" meghatározása."[48]

Az igazság russelli meghatározása tehát lényegileg a klasszikus, materialista jellegű igazság-felfogás (az igazság mint a leképezettel, visszatükrözöttel való megfelelés) szellemében fogant. Ez a meghatározás már egymagában megmagyarázza, miért nem tekinti Russell az érzéki benyomásokat ismereteknek, tudásnak egyáltalán. Hiszen igaz vagy hamis csak az lehet, ami feltételez valamiféle viszonyt az adott tudati állapot s ennek külső, általában nem-tudati okozója, a megfelelő tény között. Az érzetek azonban, szerinte, pusztán belső állapotok, „tudatunkat" és „agyunkat" alkotó semleges események, amelyek-

[47] Russell: Human Knowledge, 440. o.
[48] Uo. 170. o.

nek vannak ugyan külső okaik, de amelyek önmagukban nem tartalmaznak semmiféle vonatkozást ezen okokra. Az érzetek egyszerűen tények, s mint tények nem lehetnek igazak vagy hamisak, azaz ismeretek.

Nyilvánvaló azonban, hogy ily módon széles szakadék, sőt ellentmondás jön létre Russell érzékelés-elmélete s igazság- (általánosabban tudás-) fogalma között. Ha a minden ismeret kiindulópontjaként és bázisaként szolgáló érzetek pusztán belső állapotok, amelyek csak okságilag, de nem tartalmilag vannak összekapcsolva a külső világ tényeivel (tartalmilag nem vonatkoznak ezekre), akkor hogyan lehetséges, hogy van egyáltalán valamiféle emberi tudás, amelyik a külső, nem érzéki-tudati jellegű tárgyakra és eseményekre irányul. Ezen ellentét áthidalására vezeti be Russell a ,,hit" fogalmát, amellyel az előbbi kifejtésben már többször is találkoztunk. A hit fogalma sokkal szélesebb, mint a tudásé, a többi között már csak azért is, mert a hit az állatoknál is megtalálható. A hit általában véve az állati vagy emberi szervezet egy bonyolult állapota, amelyik gyakran érzéki benyomásokat is tartalmaz elemei között, de mindig tartalmaz valami ,,többletet" ezeken felül. Ennek a többletnek pontos meghatározása lehetetlen, mivel ez sajátos természete szerint valami nem-teljesen meghatározott. De ennek az érzékelésen felüli ,,plusznak" leglényegesebb vonását a *várakozás* és a *cselekvésre való felkészülés* alkotja. Az érzékelés akkor alakul át hitté, amikor saját belső állapotom (az érzéki benyomás) passzív rögzítésén túl, bár ennek alapján, aktívan felkészülök valamely *további* eseményre. ,,A ‚hit', amint én használom e szót, az elménck vagy a testnek vagy mindkettőjüknek egy olyan állapotát jelöli, amelyben az állat egy érzékileg jelen nem lévő valamire reagálva cselekszik."[49] Minden emberi ismeret — hangsúlyozza Russell — feltételezi az ilyen értelemben vett ,,hitet". Amikor azt mondom: ,,Ez itt egy macska", ez nem pusztán rögzítése s szavakban való kifejezése a megfelelő érzéki benyomásoknak, hanem bizonyos várakozásokat s lehetséges cselekvésekre való felkészüléseket fejez ki (érzeteim nem fognak az egyik pillanatról a másikra eltünni, mert a macska nem válhat semmivé, legfeljebb elszalad, s ez egy folytonos folyamat; vigyázmon kell, mert talán megkarmol; meg akarom simogatni stb., stb.). De általában a hit nemcsak az emberi ismeretekben s tudásban van jelen: legegyszerűbb formájában már a primitív feltételes reflexekben is megtalálható.

A hitnek ily módon meghatározott fogalma azonban még nem sokban visz előre a korábban jellemzett ellentmondás megoldásában. Minden attól függ ugyanis, mi az, amit a hitben ,,elvárok". Ha ez pusztán újabb érzéki benyomások bekövetkezése, akkor továbbra is megmaradtam a magábazárt, személyes tapasztalat körén belül, s egy lépéssel sem jutottam előbbre a külső, tudattól függetlenül létező világ megismerésének megalapozásában. S nyilvánvaló, hogy Russell ismeretelméletének kiinduló tételei alapján csakis ezt lenne logikus feltételezni: Ha érzeteinkben pusztán a mi belső állapotaink nyilvánulnak meg előttünk és semmi más, akkor várakozásaink csak a mi eljövendő belső állapotainkra (jövőbeli érzeteinkre) vonatkozhatnak. De Russell itt nem kívánja követni filozófiájának belső logikáját. Egyszerűen kijelenti: *tény* az, hogy hiteink, várakozásaink *nem* az eljövendő érzetekre, hanem az érzékeléstől függetlenül létező, külső eseményekre, illetve tárgyakra irányulnak. Ezt a tényt a filozófiának tudomásul kell vennie. ,,A hit egyik jellegzetessége az, hogy külső vonatkozással (reference) rendelkezik. . . A hitet

[49] Uo. 129. o.

meghatározhatnánk, mint a szervezet állapotainak egy olyan összességét, amelyet az köt össze, hogy valamennyi állapot — teljességben van részben — ugyanazon külső vonatkozással rendelkezik."[50] A külső tárgyak, jelenségek meglétébe s meghatározott módon történő bekövetkezésébe vetett várakozások egyszerűen tényei nemcsak az ember megismerésének, hanem mindenféle állati viselkedésnek is.

A „hit" fogalma az aktivitás, a tevékenység momentumát viszi be Russell ismeretelméletében. Valóban, Russell bírálja a megismerés tisztán kontemplatív felfogását. De bármennyire pozitívan ítélendő is meg kísérlete gyakorlat és megismerés összekapcsolására, maga a konkrét megoldási mód teljesen elfogadhatatlannak bizonyul. Russellnál ugyanis tapasztalat és tevékenység a megismerés két, egymástól mereven elválasztott és szembeállított összetevőjeként szerepel. „Az, amit tudásnak tartanak, kétfajtájú lehet: egyrészt a tények, másrészt a tények közötti általános összefüggések ismerete. Igen szorosan ehhez a megkülönböztetéshez kapcsolódik egy másik megkülönböztetés: van olyan ismeret, amelyet írhatunk mint ‚visszatükrözést' (mirroring), s van olyan ismeret, amely a tevékenységre való képességből áll."[51] Ezt az idézetet helyesen kell értelmezni. Russell nem állítja (bár szavait így is érthetnénk), hogy van tisztán passzív, tükörszerűen visszatükröző, tényleíró, s van tisztán aktív, minden konkrét ténytartalomtól független, általános strukturális ismeret. Ha konkrét empirikus ismereteinket vesszük, különböző arányokban ugyan, de az ismeretek mindkét fajtája egyaránt szerepet játszik ezek kialakulásában. Ő csak azt állítja, hogy elvileg létezik az ismeretek két teljesen különböző típusa: a passzív, pusztán regisztráló érzékelés és tapasztalás, és az aktív, az élettevékenységből eredő és azt szolgáló, az általános összefüggéseket feltáró gondolkodás. A kettő konkréten mindig együtt szerepel, de természetét és eredetét tekintve teljesen különböző. Ez a felfogás (amely messzemenően emlékeztet a kanti filozófia bizonyos vonásaira) magát az érzéki tapasztalatot teljesen elszigeteli az ember anyagi tevékenységétől, a racionális megismerést pedig az érzékeléstől, s ily módon lehetetlenné teszi a megismerés folyamatának és lényének helyes értelemezését.

Ugyanakkor gyakorlat és tevékenység russelli felfogásának van még egy alapvető hiányossága. A gyakorlat a számára mindig pusztán individuális, biológiai élettevékenység, s a munkát mint az ember sajátos társadalmi-történelmi tevékenységi formáját egyáltalán nem veszi figyelembe. Ebből adódik, hogy Russell képtelen lényegi különbséget találni állati és emberi ismeretek között. Az állat „igaz hitét" az ember tudásától pusztán az különbözteti meg (minőségi s nem mennyiségi tekintetben), hogy az utóbbi „igazolt", „megalapozott". Az ember képes azoknak az előfeltevéseknek tisztázására s világos formában való leszögezésére, amelyeket minden „hit", ezen keresztül minden ismeret kezdettől fogva feltételez. Természetét és határait tekintve így nincs alapvető minőségi különbség állat és ember megismerő tevékenysége közt, s az emberi megismerés legfőbb speciális jellemzőjének szerepét a nyelv tölti be.

A hit fogalmán keresztül Russell tehát bevezeti a megismerésbe az objektív külvilág problémáját. De magának a hitnek feltételezése még nem ad választ egy további kérdésre: ha fel is tételezzük megismerésünkben, hogy

[50] Uo. 161—162. o.
[51] Uo. 439. o.

van egyáltalán tudattól független világ, hogyan szerezhetünk erről bármiféle helyes ismeretet akkor, ha érzeteink csak saját belső állapotainkról tudósítanak bennünket, s a külső tárgyakkal pusztán oksági viszonyban állanak. Russell erre a *struktúra* fogalmának bevezetésén keresztül ad választ. Az érzetet az őt kiváltó anyagi tárggyal oksági lánc köti össze. Mármost az oksági láncoknak gyakran megvan az a sajátosságuk, hogy bár a lánc egyes elemei, az okilag összekapcsolt események természetük és belső tulajdonságaik szempontjából egyáltalán nem hasonlítanak egymásra, ezen események struktúrája, azaz elemeiknek tér-időbeli viszonyai és elrendezése valamennyi változáson keresztül hasonló marad. „A természetben végtelen sok példát találunk arra, hogy komplex struktúrák a belső tulajdonságok változásain keresztül okságilag továbbadódnak. Ez a helyzet például a hanggal és az elektromágneses hullámokkal a rádiózásban."[52] Hasonló esettel állunk szemben az érzéklésben is — a tárgyat az érzettel összekötő oksági láncolat folyamán megváltozik valamennyi konkrét minősége, de azonos marad a minőségek azonosságának és különbözőségének tér-időbeli elrendezése, a kiinduló esemény struktúrája. Ily módon az érzetből levonhatunk bizonyos ismereteket a külső, az őt létrehozó tárgyra vonatkozólag, bár az érzet csak a mi belső állapotunk. De ez az ismeret csak a tudaton kívüli valóság *szerkezetére*, nem pedig tulajdonságaira és belső természetére vonatkozhat. S mivel minden ismeret az érzékelésből ered, tehát szükségszerűen — saját tudatunk ismeretétől eltekintve — pusztán strukturális tudással rendelkezünk. „Mi csak azon események belső jellegét ismerjük, amelyek velünk történnek. Az elméleti fizikában nincs semmi, ami lehetővé tenné számunkra, hogy valamit is mondjunk a másutt levő események belső természetéről. Ezek lehetnek éppen olyanok, mint a velünk történő események, de lehetnek abszolút különbözők is tőlük, valamely teljesen elképzelhetetlen módon. A fizikában nem találunk semmi mást, csak egyenleteket, amelyek az események változásainak abszolút tulajdonságait jellemzik. De hogy mi az, ami változik, s miből mivé változik — erre vonatkozólag hallgat a fizika."[53]

Az oksági hatások során megmaradó struktúrák koncepciójának segítségével Russellnak valóban sikerül összeegyeztetnie a maga szubjektivista érzékelés-elméletét az objektív világ megismerésének követelményével. De ez az összeegyeztetés csak a filozófiai *agnoszticizmusnak* tett hatalmas engedmény révén válik lehetségessé. A valóság teljességének megismerése Russell szerint elvileg lehetetlen, s minden, az anyagi jelenségekről szerzett ismeret formális-szerkezeti jellegűvé válik. Ráadásul, mivel Russell ontológiája szerint a valóságban szigorúan önálló és egymástól függetlenül létező láncolatok nincsenek, s a különböző oksági eseménysorok kölcsönhatásban vannak, és kölcsönösen megváltoztatják egymást, még az általa feltételezett szerkezeti azonosság sem lehet sohasem pontos, már a megismerést alkotó fizikai folyamatok következtében is mindig csak megközelítő, s ez a tény csak mélyíti filozófiájának agnosztikus vonásait.

Russell elméletének egyik gyengéje az alapját képező ontológiai-fizikai tétel — az oksági hatás során változatlanul megőrződő struktúra feltételezésének — megalapozatlanságában és önkényes voltában rejlik. *Általában* véve ugyanis a kauzális összefüggések nem tételezik fel az oksági láncolatokban szereplő események szerkezeti azonosságát. Például azon oksági sorban, amelynek kezdetét egy gyufa meggyújtása, végét pedig a kályhában

[52] Russell: My Philosophical Development, 199. o.
[53] Uo. 18. o.

elhelyezett fa vagy szén meggyuladása, vagy akár a szoba hőmérsékletének emelkedése jelenti, nehéz lenne bármiféle ilyen természetű azonosságot kimutatni. Tagadhatatlan, hogy az érzéki kép s az általa visszatükrözött objektív jelenség közt strukturális (és nem csak strukturális) megfelelés áll fenn. De ezt az oksági hatás terjedésének általános tulajdonságaival magyarázni képtelenség, mivel azok a közvetítő láncszemek, amelyeken keresztül ez a hatás megvalósul — az érzékszervektől az agyba vezető ideg-impulzusok — általában véve ezt a hasonlóságot *nem* mutatják. Ha — a valóságnak megfelelően — úgy észlelem, hogy *A* tárgy *B* tárgytól balra van, ez még korántsem jelenti, hogy az *A* tárgyról érkező *idegimpulzusok* a *B* tárgyról érkező impulzusoktól balra levő idegpályákon továbbítódnának, vagy az agyban ennek megfelelően lokalizálódnának, de még azt sem, hogy bármiféle egyéb invariáns térbeli elhelyezkedést mutatnának egymás vonatkozásában. Már maga az a tény, hogy a tárgyból az érzékszervig érkező impulzusok, s úgyszintén az érzéki kép maga folyamatos, míg az érzékszervtől az agyig jutó ideg-impulzusok diszkrét természetűek, utal arra, hogy az érzéki kép tárgyához való hasonlóságot nem érthetjük meg, ha az érzékelés folyamatát feloldjuk az oksági összefüggés általános sémájában, hanem ennek megértéséhez a folyamat specifikus funkcióját és jellegét kell figyelembe vennünk, amit Russell teljesen elmulaszt.

Sokkal súlyosabb azonban az az ellenvetés, amely akkor adódik, ha Russell elméletét az emberi megismerés konkrét folyamatával szembesítjük. E folyamatban ugyanis hiába keresnénk azt a merev határt szerkezet és tulajdonság ismerete közt, amelyet az ő agnoszticizmusa feltételez. Bármely tudományt is vizsgálunk meg, ez épp annyira nyújt ismeretet az általa tárgyalt objektumok és folyamatok szerkezetére, mint belső természetére vonatkozólag. Az elektron fogalma például nemcsak egy meghatározott kölcsönhatások során meghatározott módon változó tér-időbeli struktúrát jelöl, hanem a fizikai „tárgyak" egy meghatározott tulajdonságok (elektromos töltés, rádiusz, szpin, mágneses momentum stb.) által jellemzett osztályát is. Amikor Russell tagadja a tudattól függetlenül létező tárgyak tulajdonságainak és minőségeinek megismerhetőségét, érvelésében igen kétértelmű módon él — és visszaél — a tulajdonság és a minőség fogalmával. Nyilvánvaló, hogy ha a tulajdonságok megismerését azonosítjuk az *érzéki minőségek* ismeretére jellemző közvetlen „átéltséggel", akkor az önmagába vett tárgyak tulajdonságait nem ismerhetjük, nemcsak azért nem, mert a tudomány által feltárt tárgyak egy jelentős csoportja közvetlenül egyáltalán nem érzékelhető, hanem azért sem, mivel maguk az érzéki minőségek mindig a tárgy és az érzékelő szervezet kapcsolatát, s nem az önmagában vett tárgyat jellemzik. Ez azonban egyáltalán nem jelenti, hogy közvetve, az absztrakt gondolkodás útján nem ismerhetnők meg a tárgyak belső természetét. Russell egyhelyütt arról ír, hogy a fizika csak matematikai képletekben beszél az elektronról, s az elektron lehet *bármi*, ami ezeknek eleget tesz. De ez az állítás egyszerűen értelmetlen, mert senki sem tudna reális alternatívát felállítani, milyen különböző természetű tárgyak felelhetnének meg e matematikai formában rögzített és precizirozott feltételeknek és tulajdonságoknak. Ennek az állításnak nincs több értelme, mint annak hogy mi nem ismerjük az ember tulajdonságait és természetét, mivel bármi, ami meghatározott szerkezeti felépítéssel, viselkedéssel stb., stb. rendelkezik, ember lehet.

Russell agnoszticizmusának — az érzékelés helytelen, oksági elméletétől eltekintve — legfőbb hiányossága az, hogy teljesen eltekint az absztrakt gondolkodásnak az érzékelést követő, s ezt át- és feldolgozó tevékenységétől.

Számára a gondolkodás csak pontosabbá teheti s a nem-érzékelt tárgyakra is kiterjesztheti az érzékelésben adott formális-szerkezeti ismereteket, azaz ezeket mennyiségi, de nem minőségi vonatkozásban haladhatja meg. Ez a megismerés bonyolult dialektikus folyamatának leegyszerűsítését és eltorzítását jelenti. Megismerésünk valóban a valóságról alkotott érzéki-szemléleti képpel kezdődik. A valóság ezen érzéki visszatükrözésén keresztül megismerjük a tevékenységünk és életünk számára alapvető jelentőséggel bíró makrotesteket, ezek szummatorikus tulajdonságait és összefüggéseit. Ezek az érzéki ismeretek egyrészt tartalmazzák a tudattól függetlenül létező jelenségekkel való mindazon szerkezeti hasonlóságokat, amelyeket Russell feltételez, de ezeken túl egyben tudósítanak ezen tárgyak egyes objektív tulajdonságairól, minőségeiről is. Ami ezeket az érzéki minőségeket illeti, Russellnek teljesen igaza van abban, hogy nem jellemzik az anyagi tárgyakat az emberi szervezettel és érzékszervekkel való kölcsönhatástól függetlenül, hanem csakis ezek viszonyában. Édes vagy keserű egy tárgy csak a mi ízlelőapparátusunkhoz való viszonyában lehet. De ebből teljesen helytelenül vonja le azt a következtetést, hogy a tulajdonságok szubjektívek, csak szervezetünk állapotait tükrözik. Valójában az érzetminőségekben visszatükrözött tulajdonságok a tárgy objektív tulajdonságai, bár nem az önmagában vett anyagi tárgy jellemzői. Ezek ún. *diszpozicionális tulajdonságok:* azaz a tárgy azon képességei, hogy meghatározott konkrét anyagi tárgyakkal és jelenségekkel (az adott esetben a normális emberi szervezettel) való kapcsolatokban és összefüggésekben meghatározott jellegű „viselkedést" mutasson, meghatározott hatásokat gyakoroljon. Ilyen vonatkozásban a kék vagy az édes teljesen hasonló a „gyulékony" vagy a „jó hővezető" fogalmához — ezek is objektív tulajdonságok, de megint olyanok, amelyek a tárgy meghatározott speciális köcsönhatásokban megnyilvánuló képességeit jelölik. Az ily módon jellemzett érzéki megismerés korántsem szab tartalmi-minőségi határt az objektív külvilágról szerzett tudásunknak, mégpedig elsősorban azért nem, mert az ember nemcsak passzív, hatásokat elszenvedő, érzékelő, hanem aktív, anyagilag tevékenykedő lény is. Márpedig az ember sajátos tevékenységét, a munkát, az állat élettevékenységével szemben épp az jellemzi, hogy a tárgyat nemcsak saját szervezetével hozza kapcsolatba, hanem maga és a természeti tárgy közé más természeti tárgyakat (munkaeszközöket) állít, s így gyakorlati tevékenységében feltár olyan tulajdonságokat is, amelyek a tárgyak egymásközti kapcsolatát jellemzik, s a tárgynak az emberi szervezethez való viszonyában nem nyilvánulnak meg. (Ennek a sajátos tevékenységnek csak egy speciális esete az, hogy az ember maga és a természeti tárgy közé mérőműszereket állít, amelyek mintegy „meghosszabítják" érzékszerveinek hatáskörét.) Továbbá: az ember a maga anyagi tevékenységében nemcsak számtalan új viszonyba és kapcsolatba hozza a természeti tárgyakat, hanem egyben fel is bontja részeikre a tapasztalatban közvetlen, felbonthatatlan egészként megjelenő anyagi objektumokat. Az emberi gyakorlatnak ezt a munkáját nyomon kísérő s ezen alapuló absztrakt gondolkodás, kiindulva az érzékelés adataiból — amelyek, mint láttuk, úgy jellemzik a környező anyagi jelenségeket, ahogyan ezek szervezetünk és szükségleteink vonatkozásában megjelennek — meghaladja az érzéki megismerés határait. Egyrészt ugyanis felbontja az érzékelésben egészként megnyilvánuló anyagi tárgyakat, s mint nem-érzékelhető elemek bonyolult összességét, szerkezetét ábrázolja azokat, másrészt elemezve a tárgy különböző, speciális kölcsönhatásokban megnyilvánuló tulajdonságait, továbbhalad ezektől a tárgy belső természeté-

nek, az „önmagában vett tárgy" tulajdonságainak (azaz nem az egyes speciális kölcsönhatásokban kifejeződő, hanem minden speciális kölcsönhatást lehetővé tevő tulajdonságainak) megismeréséhez. A gondolkodásnak ez a kettős iránya korántsem független egymástól, hanem bonyolult, dialektikus módon összefonódik s feltételezi egymást. A tárgy szerkezetének s alkotó elemeinek ismerete lehetővé teszi, hogy ne csak adottként fogadjuk el a tárgy belső természetét alkotó alapvető tulajdonságokat, hanem meg is tudjuk magyarázni ezek létrejöttét és mibenlétét. Másrészt ezen tulajdonságok bizonyos fokú ismerete általában véve előfeltétele annak, hogy a struktúra kutatásában előrehaladhassunk. (Ezek a dialektikus összefüggések igen szépen megmutatkoznak például az atomra vonatkozó fizikai elméletek fejlődésében.) Természetszerűleg a megismerés történeti fejlődésében gyakran előáll az a helyzet, hogy ismerjük már valamennyire azt, milyen jellegű struktúraként fogandó fel valamely anyagi tárgy (pl. egy atom), de a struktúrát alkotó elemek (pl. elemi részecskék) belső természetére vonatkozó ismereteink még igen hiányosak. Az emberi gondolkodás további történeti fejlődése azonban túlvezet e nehézségeken, s általában az összetevők természetének és tulajdonságainak megismerésén keresztül ezeknek a korábban egyszerűként felfogott elemeknek immár összetettként, sajátos szerkezettel rendelkező objektumokként való felfogásához halad. Ily módon a gondolkodás sajátos történeti folyamatában szerkezet és belső természet megismerése, mint egymást feltételező, egymást kiegészítő momentum szerepel, nem pedig mint ellentét, amint ezt Russell agnoszticizmusa feltételezi.

Meg kell még jegyeznünk, hogy Russell agnoszticizmusa szoros összefüggésben van ontológiájának idealista vonásaival. Az agnoszticizmus szükségszerűen következik abból, hogy a fizikai és a pszichikai — pusztán oksági viszonyban álló események, amelyek épp ezért csak szerkezetük szempontjából hasonlíthatnak egymásra. Ugyanakkor abból a tényből, hogy a fizikai események tulajdonságait képtelenek vagyunk megismerni, következik, hogy elvileg nem tudhatjuk, vajon különbözik-e a fizikai események belső természete a pszichikaiaktól, s így „Occam-borotvájának" értelmében nyugodtan feltételezhetjük, hogy természetük szempontjából azonosak, azaz semlegesek. Így a russelli filozófia hibás köre tökéletesen bezárul.

A nem demonstratív következtetés posztulátumai

Mivel Russell legújabb írásaiban a megismerés tárgyát a tudattól függetlenül létező, az érzéki adatoktól megkülönböztetett eseményekben és tárgyakban jelöli meg, amelyeket csak az érzéki benyomásokból kiinduló következtetések segítségével ismerhetünk meg, filozófiája egyik legfontosabb problémájává e következtetések jellegének és alapelveinek tisztázása válik. E következtetések genetikai kiindulópontját, mint már láttuk, az állat „hitében" és szokásaiban — meghatározott várakozásaiban és cselekvésre való felkészülésében — véli felfedezni. Az embernél azonban ez az állati hit racionális-logikai formát ölt — meghatározott következtetési szabályokká és alapelvekké válik, amelyek nyelvi kifejezést nyernek, s amelyeknek „jogosultságát" logikai-módszertani elemzésben is megvizsgálhatjuk.

Russell mindenekelőtt arra mutat rá, hogy ez a szubjektív-személyes, érzéki adatokon túlvezető következtetés nem lehet azonos a dedukcióval, mivel ez „nem ad új ismeretet, csak a szavak új formáiba öltözteti azoknak az igazságoknak megállapítását, amelyeket valamilyen értelemben már idáig is

ismertünk."[54] Azok a következtetések, amelyekre itt szükségünk van, nem verbális jellegűek, hanem valóban új ismeretek keletkezéséhez vezetnek, de — ami ezzel együttjár — a formállogikai dedukcióval szemben *nem-demonstratívek*, azaz e következtetésfajtákban a kiindulótételek, a premisszák igazsága s magának a következtetésnek helyessége még nem biztosítja a következmény igaz, hanem csakis *valószínű* voltát.

E nem-demonstratív következtetések alapvető vagy kizárólagos fajtájának az *indukciót* szokás tekinteni, mint olyan eljárást, amely — durván megfogalmazva — abból a tényből, hogy *A* és *B* jelenség az eddigi (véges számú) tapasztalati megfigyelések során mindig együtt, egymást követőleg vagy valamely más összefüggés által összekapcsolva szerepelt, arra következtet, hogy ez a kapcsolat a további, még meg nem figyelt esetekben is fenn fog állani. Russell elismeri az indukció szerepét az általános kijelentések igazolásában, de tagadja, hogy ez az önmagában vett, tiszta indukció (a formállogikai dedukcióval együtt) elegendő lenne az objektív külvilágról szerzett ismereteink elnyeréséhez és megalapozásához. Egyrészt az indukció egyedül nem vezet túl a szubjektív tapasztalat határain, mivel általa csak a már megfigyeltből a még meg nem figyeltre, az aktuálisból a lehetséges érzéki adatokra, de nem a minden megfigyeléstől és érzékeléstől függetlenül létező tárgyakra és eseményekre következtethetünk. Másrészt a tiszta indukció egymaga semmiféle, még ilyen korlátozott hatású következtetés levonását sem teszi lehetővé. Ugyanis az egyedi jelenségek bármely két véges osztályát is tekintsük, elvileg mindig lehetséges *végtelen sok* általános összefüggést találni ezen osztályok között. Minden további tapasztalat véges sokat kizár ezen összefüggések közül, de még így is mindig végtelen sok marad fenn. Nézzünk egy konkrét példát. Tegyük fel, hogy számos alkalommal utaztam taxival valahová. Ha most a taxibaülésem időpontjait t-vel, a taxik számát n-nel jelzem, úgy végtelen sok olyan $f(t) = n$ matematikai függvény létezik, amely valamiféle összefüggést mutat ki ezen két adat között, bár mindenki számára — legalábbis, aki nem hisz az okkult tudományokban — nyilvánvaló, hogy itt valójában semmiféle reális összefüggés nem létezik. Mivel tetszőleges jelenségek közt lehetséges összefüggést találni, s mivel tapasztalati ellenőrzés még e lehetőségek végtelen sokaságát hagyja nyitva, az önmagában vett indukció teljesen eredménytelen. Az indukció csak akkor válhat eredményessé, ha az általa igazolandó általános összefüggésnek már kezdetben, *az adott indukciótól teljesen függetlenül*, meghatározott valószínűséget tulajdoníthatunk. Ez esetben az indukció valóban növelheti vagy csökkentheti ezt az eredeti valószínűséget, s így hozzájárulhat az általános tétel ellenőrzéséhez és igazolásához.[55] „Az indukció immár nem fogható fel premisszaként, hanem csak mint a matematikai valószínűség alkalmazása olyan premisszákra, amelyeket az indukciótól függetlenül nyerünk."[56]

Ha a köznapi gondolkodás vagy a tudomány bármely konkrét induktív következtetési folyamatát tekintjük, azt fogjuk találni, hogy az igazolandó általános tétel a már megszerzett és igazolt ismeretekhez való viszonyában rendelkezik bizonyos véges valószínűséggel az adott induktív eljárástól függetlenül. Nyílvánvaló azonban, hogy — legalábbis logikai szempontból — e folyamatnak valahol véget kell érnie, azaz kell lennie olyan általános tételeknek,

[54] Russell: Human Knowledge, 171—172. o.

[55] Az indukciónak ezt az elméletét J. M. *Keynes*, az ismert közgazdász fejtette ki. „Treatise on Probability" (1921.) c. munkájában.

[56] Russell: Human Knowledge, 451. o.

amelyeket önmagukban, a többi ismerettől függetlenül tekintünk valószínűnek, hisz másképp az indukció alkalmazása meg sem kezdődhetett volna. Azokat az általános tételeket, amelyek ily módon az indukció kiindulópontját és alapját alkotják, Russell a nem-demonstratív következtetés *posztulátumai*nak nevezi. Ezek a posztulátumok igazolják azokat az ésszerű, bár nem bizonyos várakozásokat (hitet), amelyek már az állat viselkedését is jellemzik, s egzakt, pontos logikai formában fejezik ki a tudattól független, objektív külvilág s a jelenségei közt fennálló oksági törvényszerűségek feltételezését. Minden ilyen posztulátum két — objektív és szubjektív — aspektussal rendelkezik. Objektíve azt állítják, hogy az esetek többségében valami megtörténik, szubjektíve viszont feltételezik, hogy meghatározott feltételek közt bizonyos várakozásoknak valószínű hitelességük van.

Russell öt ilyen posztulátumot fogalmaz meg munkájában. Ezek a posztulátumok, szerinte, *elégségesek* a valóságról szerzett ismereteink megalapozására, bár lehetséges, hogy átfogalmazva őket, számuk csökkenthető.

Az öt posztulátum megfogalmazása a következő:

1. *A kvázi-állandóság posztulátuma :* „Ha adva van egy *A* esemény, úgy igen gyakran előfordul, hogy valamely tetszőlegesen közeli időben, valamely szomszédos helyen előfordul egy másik esemény, amely igen hasonló *A*-hoz"[57] Az, amit „dolognak" vagy „tárgynak" nevezünk, nem más, mint az ilyen események sorozata. A tárgy fogalma lényegileg az e posztulátumban kifejtett feltételezésen alapul.

2. *Az önálló oksági láncok posztulátuma :* „Igen gyakran lehetséges megalkotni az események egy olyan sorozatát, hogy e sorozat egy vagy két tagjának ismeretében valamit következtethetünk a többi tagokra vonatkozólag".[58] Az események ilyen sorát oksági láncnak, a következtetést lehetővé tevő objektív összefüggést „oksági törvénynek" nevezzük. Ezt a posztulátumot tekinti Russell valamennyi közt a leglényegesebbnek.

3. *A tér-időbeli folytonosság posztulátuma,* amely tagadja a távolhatás lehetőségét.

4. *A strukturális posztulátum :* „Ha néhány strukturálisan hasonló komplex esemény egy közös, térbelileg nem messze levő középpont körül helyezkedik el, akkor általában az a helyzet, hogy mindezek a komplexumok olyan oksági láncokhoz tartoznak, amelyeknek eredete a középpontban levő, hasonló szerkezetű eseményben van."[59]

5. *Az analógia posztulátuma :* „Ha adva van az események két olyan — *A* és *B*-osztálya, hogy amikor mind a kettőt megfigyelhetjük, alapunk van feltételezni azt, hogy *A* okozza *B*-t, akkor ha egy adott esetben *A*-t megfigyelhetjük, de lehetetlen megfigyelni azt, vajon *B* előfordul-e avagy sem, valószínű, hogy *B* előfordul; és hasonlóképp áll a dolog, ha *B*-t figyelhetjük meg, de *A* meglétét vagy meg nem létét nem tudjuk megfigyelni."[60] Ezen posztulátum alapján tételezzük fel például azt, hogy más embereknek is van tudatuk: mi megfigyelhetjük, ki-ki a maga esetében, hogy érzetek, gondolatok stb. bizonyos viselkedésformákat váltanak ki (beszéd stb.). Más emberek gondolatait elvileg képtelenek vagyunk megfigyelni, de a hasonló okozatról a hasonló okra következtethetünk.

[57] Uo. 506. o.
[58] Uo. 508. o.
[59] Uo. 511. o.
[60] Uo. 511—512. o.

Az emberi tudás: a szkepticizmus

Milyen természetűek azonban és milyen ismeretelméleti státussal rendelkeznek ezek a posztulátumok? E kérdésre adandó válaszát Russell két, egymástól mereven elválasztott részre bontja. Egyrészt *genetikai*, másrészt *metodológiai* aspektusukból, azaz eredetük, illetve igazoltságuk módjának és jellegének szempontjából kívánja megvizsgálni a posztulátumokat.

Eredetüket tekintve a posztulátumokat úgy nyerjük, hogy logikailag megvizsgáljuk azokat a (nem-demonstratív) következtetéseket, amelyeket hétköznapi életükben az emberek nyilvánvalóként elfogadnak és alkalmaznak, s megállapítjuk, milyen előfeltevéseken alapulnak ezek. A posztulátumok eredetileg meghatározott következtetések elfogadására s más következtetésekvisszautasítására való „természetes" *hajlam* formájában vannak adva számunkra. Ezek a hajlamok nem speciálisan emberiek. Gyökereik megtalálhatók már az alacsonyrendű állatok „várakozásaiban" és meghatározott jelenségek kapcsolataiba vetett „hitében", amelyek nélkül az állat élettevékenysége elképzelhetetlen lenne. Ezek a hajlamok és hitek a természethez való *alkalmazkodás* mozzanatai. Ha a természet teljesen kaotikus lenne, akkor egyetlen esemény bekövetkezése sem vállhatnék egy másik esemény jövőbeli bekövetkezésének előjelévé, s így nem „várhatnánk" semmit sem. Ha a természeti jelenségek kapcsolatait feltételező várakozások általában tévesek lennének, az állatok, illetve az ember kipusztulna. Csak a természettörvények megléte, s az ezekhez való alkalmazkodás teszi lehetővé az élő világ fennmaradását. A nem-demonstratív következtetés posztulátumai, amelyek logikailag rögzítik az ember fejlődése során mind pontosabbá váló, állati eredetű várakozásokat tehát nem mások, mint a természettörvények — legalábbis megközelítőleg helyes — visszatükrözései. „Fokozatos fejlődés vezet el attól, amit „állati várakozásnak" nevezek egészen a kvantumfizika legbonyolultabb törvényeig. Az egész folyamat kezdetén *A* tapasztalása és *B* elvárása van. Az állat meghatározott szagot érzékel, s azt várja, hogy az étel ehető lesz. Ha ez a várakozása az esetek többségében hibás lenne, elpusztulna. A fejlődés és a környezethez való alkalmazkodás következtében ezek a várakozások sokkal gyakrabban helyesek, mint hibásak, bár a várakozás túlmegy azon, amit egyáltalán logikailag bizonyítani lehet. A természetnek — úgy mondhatnók — meghatározott szokásai vannak. Az állatok szokásainak bizonyos mértékig alkalmazkodniok kell a természet szokásaihoz, hogy az állat fennmaradhasson."[61] „Amint fejlődött az ember értelme, következtetési szokásai mind közelebbi megegyezésbe kerültek a természet törvényeivel, amelyek ily módon sokkal gyakrabban tették ezeket a szokásokat az igaz, mint a hamis várakozások forrásaivá. Az igaz várakozásokhoz vezető következtetési szokások kialakulása azon környezethez való alkalmazkodás része, amelynek függvénye a biológiai életbenmaradás."[62]

A posztulátumok genetikai vizsgálata, amelynek során Russell feltételezei a legáltalánosabb természeti összefüggéseknek, törvényszerűségeknek az állati, illetve emberi élettevékenységen, a gyakorlaton keresztül történő visszatükrözését, igen közel juttatja filozófiáját a vizsgált kérdés helyes, materialista megoldásához. Russell azonban nem halad végig következetesen ezen az úton. A genetikai vizsgálatot, szerinte, ki kell egészíteni egy az előbbitől *teljesen*

[61] Russell: My Philosophical Development, 200. o.
[62] Russell: Human Knowledge, 520. o.

függetlenül végzett módszertani vizsgálattal. Ennek a metodológiai tárgyalásnak legfőbb eredménye az ismeretelméleti empirizmus elégtelenségéről, *az empirizmus „hatásairól"* szóló tanítása. Ha empirizmuson az a doktrina értendő, amely szerint minden ismeret (vagy legalábbis minden szintétikus, ténybeli ismeret) az érzéki tapasztalatból származik, akkor ez az álláspont egyszerűen hamis. Mert Russell szerint e posztulátumok nem eredhetnek közvetlenül a tapasztalatokból, mivel ezek mindig csak az *egyedi* tényekkel ismertetnek meg bennünket, míg a posztulátumok *általános* ismeretet tartalmaznak. De nem lehetnek az egyedi tapasztalati benyomások induktív általánosításai sem, mivel — mint láttuk — minden indukció már feltételezi a posztulátumok igazságát. Így a nem-demonstratív következtetés alapelvei egyáltalán nem származhatnak a tapasztalatból. De ami ennél még sokkal fontosabb, a posztulátumok tapasztalati úton nem is igazolhatók, illetve el sem vethetők. Bár Russell nem határozza meg világosan, mi is értendő tapasztalati igazolhatóságon, egész kifejtéséből világos, hogy ezt azonosítja az érzéki benyomások valamely összességéből való logikai levezethetőséggel (a megcáfolhatóságot pedig azzal, hogy az adott tétel logikai ellentéte ily módon levezethető-e avagy sem). S mivel mi valamely szintetikus ismeretet igazolni vagy cáfolni csak a tapasztalat segítségével vagyunk képesek, a posztulátumok igazságát semmiféle értelemben és semmiféle módon sem bizonyíthatjuk. „Bár annak a ténynek tapasztalása, hogy a kutyák ugatnak, elegendő ahhoz, hogy *okozatilag kiváltsa* „a kutyák ugatnak" általánosításba vetett hitünket, ez önmagában még nem ad semmi alapot arra, hogy ez igaz a nem tapasztalt esetekben is. Ha a tapasztalatnak ilyen alapot kell nyújtania, akkor ki kell egészülnie olyan oksági alapelvekkel, amelyek az általánosítások meghatározott típusait már előzőleg plauzibilissé teszik. Ezek az alapelvek, ha feltételezzük őket, olyan következményekhez vezetnek, amelyek megfelelnek a tapasztalatnak, de ez a tény logikailag még arra sem elegendő, hogy valószínűvé tegye ezeket az elveket."[63]

Ha a posztulátumok semmiféleképp nem bizonyíthatók, miért kell őket mégis feltételeznünk? Mindenekelőtt azért, mert nélkülük nem tudjuk megmagyarázni és megalapozni köznapi és tudományos ismereteinket, amelyek helyességét gyakorlatilag senki sem vonhatja komolyan kétségbe. Ha tudásunk csak az érzéki benyomások körére korlátozódnék, nem találnánk kiutat a szolipszizmus elméletéből. S bár a következetes szolipszizmus logikailag megcáfolhatatlan, de egyedül következetes a „pillanat szolipszizmusa" lenne, amely csak az adott pillanatban aktuálisan átélt tudattartalmakat ismerné el létezőként, s tagadná még a szubjektum létét is (lévén, hogy saját korábbi tudatállapotaim ismerete az emlékezeten alapul, s ez számos esetben megcsal bennünket), s egyetlen szolipszista filozófus sem ment oly messzire, hogy ezt a gyakorlatilag teljesen abszurd álláspontot elfogadja. Általában véve arra, ami két éves korunk előtt történt velünk, még csak nem is emlékezünk, de meglehetős nevetségesen hatna az a feltevés, hogy két éves korunktól kezdve kezdtünk létezni egyáltalán.[64] A szolipszizmus talaján teljes képtelenség megmagyarázni és megalapozni a tudomány eredményeit. Russell élesen szemben áll azokkal a neopozítivista filozófusokkal, akik a tudományos elméletek egyedüli funkcióját és jelentőségét az eljövendő érzetek előrelátásában látják. „Értelmetlenség azt állítani, hogy a tudomány gyakorlatilag érvényes (valid) lehet, ha elméletileg nem az, mert

[63] Uo.
[64] Vö.: Russell — My Philosopical Development, 194—195. o.

csak akkor érényes gyakorlatilag, ha az, amit előrelát, meg is történik, és ha a mi alapelveink (vagy ezek valamiféle megfelelői) nem érvényesek, akkor nincs semmiféle alapunk hinni a tudományos előrelátásban."[65]

Azon negatív indokoláson kívül, hogy a posztulátumok elfogadása nélkül köznapi és tudományos ismereteink egyáltalán nem alapozhatók meg, Russell egy pozitív érvet is felhoz akceptálásuk mellett. A posztulátumokból adódó *következtetések* helyességét a tapasztalat is igazolja. Bármely ilyen *egyes* következtetést is vegyünk, ez önmagában még csak valószínűvé sem teszi az alapelveket, mert jól tudjuk, hogy helytelen általános tételekből is adódhatnak helyes egyedi következmények. De ha a megismerés egész folyamatát vesszük figyelembe, akkor az alapelvekből adódó *különböző* jellegű következmények állandó empirikus igazolása, s ráadásul az a tény, hogy mindezek a következtetések nem egymástól elszigetelten mennek végbe, hanem egy összefüggő, egységes gondolati-tudományos rendszert alkotnak, bizonyos másodlagos, post festa igazolást nyújt azoknak az alapelveknek, amelyekre az egész rendszer felépül. Ez az igazolás azonban sohasem lehet logikailag teljes, azaz nem állapíthatja meg a posztulátumok s rájuk épülő ismeretek igazságát, hanem csakis *valószínű* jellegét, bár a valószínűség foka a történeti fejlődés során mindinkább emelkedhet. „... a tudomány és a köznapi megismerés egész rendszere ... bizonyos határok között, önmagát igazolja. Én elvetem az igazság koherencia-elméletét, de létezik a *valószínűség* koherencia-elmélete, amely igen fontos, s úgy vélem, helyes is. Tételezzük fel, hogy adva van két tény s egy oksági elv, amelyik összekapcsolja őket, akkor e három együttes valószínűsége nagyobb lesz, mint közülük bármelyiknek egyedül vett valószínűsége, s minél számosabbakká és bonyolultabbaká válnak a kapcsolatba hozott tények és alapelvek, annál nagyobb lesz a valószínűségnek az a növekedése, amelyik kölcsönös összefüggésükből ered. Rá kell mutatni arra, hogy alapelvek bevezetése nélkül a tények vagy feltételezett tények semmiféle lehetséges összessége nem lehet sem összhangban levő (coherent), sem egymást kizáró, mivel két tény mindig csak valamely nem-logikai alapelvnél fogva mondhat ellent egymásnak, illetve következhet egymásból. Úgy hiszem, hogy a fentebbi öt alapelv vagy valami hozzájuk hasonló alapjául szolgálhat annak az összefüggésnek, amelyikből a fentebb említett megnövekedett valószínűség ered."[66] Ily módon a nem-demonstratív következtetés posztulátumai *tudományos hipotézisek*, amelyek részleges tapasztalati igazolással rendelkeznek, s amelyeket *elvileg* nem lehet teljesen igazolni. Ennek elismerésében látja Russell a maga ismeretelméletének legfőbb különbségét a kanti aprorizmustól, amelyik az értelemnek az érzékelést megszervező kategóriáit és alapelveit mind eredetük, mind módszertani igazolásuk szempontjából teljesen elválasztotta a tapasztalattól mint az érzetbenyomások összességétől.

Mivel a külvilágra vonatkozó minden ismeretünk a posztulátumok érvényességének feltételezésére épül, tehát egész tudásunk pusztán *hipotétikus, valószínű jellegű* (s nyílvánvalóan az egyes tudományos állítások valószínűsége jóval csekélyebb a posztulátumok valószínűségénél). „A tudás', mint láttuk, olyan kifejezés, amelyet nem lehet pontosan meghatározni. Minden tudás valamilyen mértékben kétséges, és mi éppoly képtelenek vagyunk annak megállapítására, hogy a kétségesség milyen mértéke esetében szünik meg tudásnak

[65] Russell: Human Knowledge, 524. o.
[66] Russell: My Philosophical Development, 204. o.

lenni, mint ahogyan nem tudjuk megmondani azt sem, milyen mennyiségű haj kihullása tesz egy embert kopasszá."[67] „Ahelyett, hogy azt mondanók: ‚Tudom ezt és ezt', azt kellene mondanunk: ‚Többé vagy kevésbé tudom, hogy valami többé vagy kevésbé hasonló ehhez és ehhez'."[68] És épp abban a tényben, hogy a pontatlan, de bizonyosnak tünő emberi ismeretek a logikai-filozófiai elemzés során egzaktakká, de egyben bizonytalanokká, kétségesekké válnak, látja Russell a filozófia egyik legfőbb jellegzetességét. „A tiszta végeredmény — artikulált habozás a nem artikulált bizonyosság helyett."[69] Ebben az értelemben vallja aztán magát a legszélesebb értelemben vett empirikus filozófiai hagyományok folytatójának. Szemben a racionalizmus különböző típusaival, az empiristák — írja — mindig ismereteink pontatlan s bizonytalan jellegét hangsúlyozták (s itt elsősorban nyílván az *idealista* empirizmus filozófiájára utal). S bár a szigorú értelemben vett ismeretelméleti empirizmusnak — mint láttuk — megvannak a maga „határai," ez az utóbbi igen általános filozófiai álláspont minden korlátozás és kiigazítás nélkül jogosult és igaz. Így Russell filozófiájának végső eredménye teljes mértékben alátámasztja s igazolja azt a gyakorlati életelvet, amelyet népszerűsítő munkáiban már jóval korábban meghirdetett: „Egy olyan doktrinát kívánnék az olvasó jóindulatú megitélése elé bocsájtani, amely — félek tőle — hallatlanul paradoxálisnak és felforgató jellegűnek tünhet. E felfogás szerint nem kívánatos hinni semmiféle állításnak, mivel nincs semmiféle alap annak feltételezésére, hogy igaz lenne."[70] Mint a továbbiakban megmagyarázza, nem kívánja tagadni azt, hogy egyes ítéleteink közt helyességük vagy igazoltságuk tekintetében ne lennének különbségek. Pusztán azt állítja, hogy nincs ismereteinknek egyetlen olyan része sem, amelyben teljesen bizonyosak lehetnénk, s amely iránt teljes bizalmat érezhetnénk. A külvilágról szerzett minden ismeretünk csak formális-szerkezeti jellegű. Ebben áll Russell filozófiájának agnoszticizmusa. S e határokon belül is tudásunk pusztán hipotetikus, valószínű és sohasem lehet bizonyossá. Ez a meggyőződés alkotja szkepticizmusát.

Nem nehéz észrevenni, hogy messzemenő ellentét áll fenn a posztulátumok kétféle — genetikai és módszertani — elemzésének végeredménye között. Ha a genetikai elemzés vonalán haladunk, akkor a posztulátumok úgy jellennek meg előttünk, mint az anyagi világ legáltalánosabb törvényszerűségeinek és tulajdonságainak visszatükröződései, amely törvényszerűségek megléte és valamely fokon való ismerete az állati és az emberi faj fennmaradásának legfőbb feltételét alkotja. Ebből azonban nyílvánvalóan következik, hogy bár e törvényszerűségek konkrét megfogalmazása és felfogása lehet ugyan pontatlan, a további megismerés során elmélyülő és egzaktabbá váló, de kétségtelen, az egész emberiség történelmi fejlődése és fennmaradása által igazolt tény, hogy a bennük kifejtett legáltalánosabb összefüggések valóban fennállnak a valóságban, s ezeknek az igen általános ismereteinknek *igazságát* egész gyakorlatunk bizonyítja. Változó, egyre pontosabbá váló megfogalmazásaik az *abszolút igazság* magvát rejtik magukban. Mert különböző történeti korokban másként alakulhat az, ahogy a „törvényszerűség" fogalmát konkrétan értelmezik (például korábban minden természettörvényt végső soron dinamikai összefüggésként értelmeztek, míg ma tisztában vagyunk azzal, hogy a valóság egyes

[67] Russell: Human Knowledge, 156. o.
[68] Russell: Unpopular Essays (London, 1950.), 43. o.
[69] Russell: An Inquiry into Truth and Meaning (London), 11. o.
[70] Russell: Sceptical Essays (London, 1948.), 11. o.

területeit statisztikai összefüggések jellemzik), de abszolút bizonyosak lehetünk abban, hogy a valóságban ilyen vagy olyan formában igenis vannak törvényszerűségek, az objektív világ jelenségei szükségszerű és viszonylag állandó összefüggésekben vannak egymással, hiszen egy teljesen kaotikus természetben — mint ezt Russell igen helyesen hangsúlyozza — az élő szervezetek huzamos fennmaradása elképzelhetetlen lenne. Ismereteink *valószínűsége* azt jelenti, hogy legalábbis lehetséges, hogy ezek téveseknek bizonyuljanak. A posztulátumok esetében azonban maga Russell is leszögezi, hogy ez lehetetlen, mivel az ember és állat egész élettevékenysége ezeken alapul, s ha ezek a feltevések hamisak lennének, akkor e tevékenységnek az élő szervezet szükségszerű megsemmisülésével kellene végződnie. Ismereteink hipotétikus jellegét állítva, Russell felcserél egymással két lényegében különböző problémát. Abból, hogy ismereteink egy adott történelmi fokon általában *nem* tükrözik vissza *teljesen kimerítően és pontosan* a valóságot, arra következtet, hogy nem lehetünk bizonyosak abban, vajon visszatükrözik-e a valóságot egyáltalán. Az ismeretek megközelítő, *relative igaz* voltából arra következtet, hogy nincs és nem is lehetséges semmiféle igazság. Mert az ismeretek megközelítő, pontatlan volta pusztán azt a módot jellemzi, ahogy a valóság visszatükrözésében történelmileg előrehaladhatunk, valószínűségük kérdése azonban arra vonatkozik, van-e egyáltalában visszatükrözés. Természetszerűleg a megismerés fejlődésének minden egyes fokán vannak ismereteink, amelyek pusztán valószínű jelleggel rendelkeznek — a különböző tudományos és nem tudományos hipotézisek. De ezeket feltétlen meg kell különböztetnünk azoktól az igazságoktól, amelyeknek érvényességi területe, egzaktsága, s ezekkel kapcsolatban megfogalmazása átmehet ugyan változásokon, de amelyeknek a valósággal való megfelelését egész gyakorlatunk, az általuk feltételezett összefüggések meglétére felépülő tevékenységünk sikeressége igazolta. Lehet, hogy a tömegvonzás törvényét a jövőben pontossabbá fogjuk tenni, s nyilván sokkal mélyebben fogjuk érteni az itt ható erők természetét, mint jelenleg, de azt, hogy az e törvény által kifejezett összefüggés valóban fennáll, már maga az a tény is bizonyítja (számtalan más ténnyel együtt), hogy kiindulva ennek meglétéből, valóban képesek vagyunk a kijelölt pályának megfelelően bocsátani fel kozmikus objektumokat.

A szkepticizmus pusztán azáltal nyer valamiféle elméleti alátámasztást, hogy Russell mereven elválasztja egymástól a gyakorlatot s a tapasztalati igazolást, és — ezzel összefüggésben — az érzéki és a racionális megismerést. Russell számos vonatkozásban helyesen bírálja a pozitívizmus filozófiáját, de magának a tapasztalatnak fogalmát teljesen pozitivista módra, mint szubjektív érzéki benyomások összességét fogja fel. Ily módon az érzéki adatok közti viszonyok, kapcsolatok megismerését egy, a tapasztalattól teljesen független s tőle megkülönböztetett forrásból, a posztulátumokból kell származtatnia, amelyek így, teljesen kívül esvén a tapasztalaton, nem is igazolhatók általa. Russell megfeledkezik arról, hogy az ember reális érzéki tapasztalatát sem egyes érzéki benyomások passzív rögzítése, hanem érzéki tulajdonságokkal bíró s egymással meghatározott kapcsolatban levő tárgyak észlelése alkotja. Az ember érzéki tapasztalása már meghatározott módon és meghatározott törvényszerűségek szerint megszervezett. Az, amit Russell a tapasztalattól független posztulátumoknak (vagy tartalmukban más, de funkciójukat tekintve hasonló igen általános törvényszerűségeknek) tekint, nem mások, mint az elméleti-racionális kifejezései azoknak a törvényszerűségeknek, amelyek észlelésünk szerkezetét (mint a mai pszichológiai irodalomban mondják: „kategoriális

struktúráját") meghatározzák. S az a tény, hogy az akaratunktól és tudatunktól teljesen függetlenül létező, objektív tárgyak által kiváltott érzetek ily módon megszervezhetők, s így megszervezve egy sikeres gyakorlati tevékenység kiindulópontjául szolgáló orientáció alapjává válhatnak, igazolja, hogy ezek a „posztulátumok", ezek a törvényszerűségek valóban az anyagi világ általános összefüggéseinek és tulajdonságainak visszatükrözései, az emberi fejbe való „lefordításai". Éppen ezért azok a „posztulátumok", amelyekről Russell beszél, voltaképpen már az érzéki tapasztalat által is legjobban ellenőrzött és igazolt ismereteink közé tartoznak.

Bizonyos értelemben a „szkepticizmus" szükséges velejárója minden gondolati előrehaladásnak és tudományos munkának. A tudósnak a maga kutatási területén szkeptikusnak kell lennie — e szó módszertani értelmében, azaz, soha nem szabad elfogadnia állításokat vagy tudományos tételeket azért, mert ezeket megszentelte a tradíció vagy valamely tekintély, mindig kritikával kell szemlélnie a megelőző tudományos tapasztalatot, a már felhalmozott ismereteket, s késznek kell lennie arra, hogy egyik vagy másik aspektusukban felülvizsgálja őket. A dogmatizmus és kritikátlanság nem fér össze a tudományos kutatással. Nem hiába válaszolt Marx arra a kérdésre, mi a kedvenc jelmondata, a következőkkel: De omnibus dubitandum. De a tudós módszertani kételyének semmi köze Russell filozófiai szkepticizmusához. Mert az előbbi nem jelenti az igazság elérhetőségének általános tagadását. Ellenkezőleg, kritikailag felülvizsgálva ismereteink ezen vagy azon fragmentumát, a kutató mindig feltételezi ismereteink más részeinek igazságát és bizonyosságát, hisz minden tudományos ellenőrzés más tudományos tételek és meghatározott tudományos eljárások helyességéből indul ki, és ezeken alapul. A tudós „szkepszise" voltaképpen ismereteink módszeres és állandó ellenőrzésének követelményét fejezi ki, amely egyik legfőbb módja a valóság megismerésében való előrehaladásnak. A filozófus általános szkepszise végső soron a minden állítástól és döntéstől való tartózkodás álláspontját alapozza meg, amely — eltekintve attól, hogy teljesen megvalósíthatatlan — a gondolkodás teljes paralizisére vezetne.

БЕРТРАНД РАССЕЛЬ — ФИЛОСОФ

Дьердь Маркуш

Философия Расселя относится к течениям позитивистского характера, его взгляды в значительной степени способствовали идейному формированию двух крупных школ современного позитивизма: Венского кружка и аналитической философии, однако, в общем развитии позитивизма она, безусловно, занимает отдельное место и требует самостоятельного изучения. В первой части статьи автор анализирует путь развития философии Расселя от объективного идеализма — сначала новогегелианского а позже платонизирующего типа — к субъективному идеализму. Во второй части автор более подробно рассматривает взгляды Расселя, изложенные в его новейших трудах по философии (прежде всего в его книгах «Человеческое знание» и «Мое философское развитие»), в которых Рассель стремился сглаживать самые очевидные субъективно-идеалистические черты своей онтологии. Однако вследствие непоследовательности и противоречивости этой ревизии взглядов, в своей теории познания он все решительнее проповедует взгляды агностицизма — скептицизма. Автор анализирует прежде всего основное понятие онтологии Расселя — понятие «события», и указывает на то, что Рассель, употребляя это понятие многозначно, в маскированной форме и с многих точек зрения непоследовательно, и в этом случае дает идеалистический ответ на вопрос о соотношении материи и сознания. Из его позиции с необходимостью вытекает субъективизация чувственного познания,

что, в свою очередь, сводит объективное содержание познания, с одной стороны, просто к знанию структуры, а, с другой стороны, к жесткому отграничению опыта от постулатов не-демонстративного умозаключения, представляющему основу его скептицизма.

Изучая общественное воздействие философии Расселя, нам кажется, что самые существенные свойства его взглядов обнаруживаются в соединении традиций буржуазного просвещения с общим философским и общественным скепсисом. Влияние творчества Расселя проявляется прежде всего в создании и обосновании идеологии, дающей возможность критиковать с позиций буржуазной демократии пороки империализма без того, чтобы это общественное обязательство выходило за пределы отдельных реформ.

BERTRAND RUSSELL, PHILOSOPHER

by *Gy. Márkus*

The philosophy of Russell is one of the positivist trends. His views were significant in paving the way for the formation of the theories of the Vienna Circle and analytical philosophy, although his positivism certainly has a distinct place within the general trend and requires separate treatment. The first part of the article analyzes the philosophical development of Russel and examines the progress of his first neo-Hegelian, then Platonic-type objective idealism leading to subjective idealism. The second half of the article fully treats Russell's stand taken in his more recent philosophical works (mainly in the Human Knowledge: Its Scope and Limits, and My Philosophical Development). In these he tries, to a certain extent, to eliminate the most striking subjective idealistic features of his ontology but because of the inconsistencies and contradictory nature of this revision his epistemology asserts increasingly agnostic and sceptical views. The author first of all analyzes the concept of "event", a basic term in Russell's ontology, and proves that by using this concept in various meanings Russel gives an idealistic answer to the question of the mind and matter relationship again, but in a hidden form. From his standpoint it necessarily follows that sensuous intuition is made subjective, which in his case leads partly to restricting the objective content of cognition to merely the knowledge of structure and partly to the rigid delimitation of experience from the postulates of non-demonstrative inference on which his scepticism is based. In examining the social influence of Russell's philosophy we find that the fundamentals of his philosophy are composed of the traditions of the bourgeois enlightenment and a general philosophical and social scepticism. Russell's lifework created and established an ideology which makes possible an active critical attitude toward certain abuses of imperialism on the basis of bourgeois democracy in a way that this acceptance of social engagement does not go beyond the limits of certain reforms.

A társadalmi törvény marxista fogalmának forrásai
(Az angol klasszikus közgazdaságtan törvényszemlélete)

BALOGH JÓZSEF

A társadalom objektív törvényszerűségeinek feltárása a XIX. század közepén jutott el olyan stádiumba, hogy a szociológiát utópiából tudománnyá változtathatta. A társadalomtudomány megalapozói azonban, ha tisztázták is magukban a törvények fogalmát, műveikben nem foglalkoztak a leírásukkal, jellemző vonásaikkal, logikai szerkezetükkel. Törekvésük, elképzeléseik alkalmazására irányult, és inkább koruk konkrét társadalmi struktúrájának, osztályviszonyainak meghatározó tényezőit kutatták, mint a filozófiai kategóriák logikai tartalmát. Számukra a filozófia általuk felállított új tételei csak előmunkálatokat jelentettek konkrét társadalmi vizsgálataikhoz.[1] Részletes kifejtésükre nagy szükség nem volt, mert gondolataik tárházában mindig készen találták közgazdaságtanuk és politikai tanításuk elméleti alapjának és kutatási módszerének elemeit.

Az utódok azonban már sokkal nehezebb helyzetben voltak és vannak. Számukra már ez az elméleti és módszertani részletezettség nem olyan természetes. Erről beszél a tanítvány, amikor ezt írja:

„Marx Tőkéjét" és különösen a „Tőke" I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* Logikáját. Következésképpen a marxisták közül egy sem értette meg Marxot fél évszázad multán ! !"[2]

Más szóval az alkotás, különösen ha alapja nem részletezett, forrásai nélkül nem érthető meg. A kutatások eredményeként azonban nagyrészt rekonstruálódott Marx és Engels filozófiai világnézete. Számos területen van azonban még adósságunk, és ennek felszámolása nem lehetséges a források alapos tanulmányozása nélkül. Látják ezt a marxisták mindenkinél jobban, de a marxizmust „túlhaladni" akaró filozófia is figyelmeztet erre.[3]

Természetes, hogy mi ezt a túlhaladást értelmetlen törekvésnek tartjuk, de egyáltalán nem tartjuk értelmetlennek a marxizmus tökéletesítésének és továbbfejlesztésének korparancsát. A törvényfelfogásra is áll az, ami általában a marxizmusra, ezért a társadalmi determinizmus és törvény mind helyesebb és mind teljesebb értelmezése céljából meg kell kísérelnünk, hogy analízis alá

[1] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához (Szikra, 1953.) 6. o.: „A kéziratot (ti. a „Német ideológiá"-ét) annál szivesebben engedtük át az egerek rágcsáló bírálatának, mert elértük fő célunkat — saját nézeteink tisztázását."

[2] Lenin: Filozófiai füzetek (Szikra, 1954.). 156. o.

[3] Jean Hyppolite: Etudes sur Hegel et Marx (Tanulmányok Marxról és Hegelről). (Libraire Marcel Rivière et Cie, 1955.) 169. o. „Mindenesetre a marxizmusnak túlhaladása csak akkor lesz lehetséges, ha komoly reflexiót végzünk magáról a marxista műnek filozófiai előfeltételeiről és struktúrájáról."

vonjuk a marxi társadalomtörvény fogalmának forrásait. Az ilyen irányú kísérlet meghaladja a most rendelkezésre álló kereteket és erőnket, ezért csak adalékok formájában kívánunk hozzájárulni a kérdés vitájához.

Mi törvényszemléletünk forrása? Hegel? Smith és Ricardo? Vagy a természettudomány?

Az általános felfogás Hegelt gondolja abszolut forrásnak, Antonio Gramsci[4] Ricardót tekinti annak, míg vele polemizálva Molnár Erik[5] a korabeli természettudomány törvényszemléletében véli megtalálni a forrást. Való igaz, Marx Hegel felfogásából indult ki ezen a téren is. Hegelből, aki általánosította mindazt, amit a gondolkodás törvényeivel foglalkozó tudomány valaha is létrehozott, megismert, de az általa megteremtett szemlélet csak általános, gondolati (bár, dialektikus voltánál fogva, nagyon is zseniális) keret volt. De Hegel törvényei, pontosan azáltal, hogy a fogalmak, a gondolkodás törvényei voltak, csak annyiban jelentettek forrást, amennyiben a gondolkodás törvényei közösek a valóság törvényeivel. Ezek az azonos elemek azonban, figyelembe véve Hegel idealista alapozását, a társadalmi törvény fogalmának csak bizonyos részeit szolgáltathatták. Nem is adhattak többet, mert a törvényekben mindig valamilyen determináló tényező érvényesül ismételten és szükségszerűen. Ez a törvény igazi tartalma. Hegel esetében azonban a gondolati forma, nem pedig a tartalom általánossága jelentkezik. Nem találja meg a társadalom azon objektív faktorait, amelyek hatnak a törvényeken keresztül. Ezért Marx számára a hegeli törvényszemlélet csak elvont lehetőség maradt.

Hegel felfogásával párhuzamos forrásul szolgált a természettudomány, melyhez Marx és Engels főleg a materializmus tanulmányozásával egyidejűleg jutottak közel. A korabeli természettudomány, a newtoni világkép alapján, Hegellel ellentétben, az anyag törvényeit tárja fel, a valóság objektív törvényeit kutatja és találja meg. A fizika, a kémia és a többi tudományok megtalálták azokat a reális determinánsokat, amelyek a természet törvényeiben érvényesülnek. Amíg azonban a természettudomány tartalom tekintetében áll közelebb a valósághoz, a jellemző sajátosságok megragadásának és a törvények érvényesülési dialektikájának megragadása tekintetében messze elmarad Hegeltől, mert felfogása metafizikus, mechanikus. A törvény örök és abszolut tényezőként jelenik meg a korabeli tudományok felfogásában, amely csupán az oki törvényt, illetve annak is csak objektív és mereven szükségszerű jellegét emeli ki. Marx törvényfogalmának tartalmi részére minden kétséget kizáróan a természettudomány hatott leginkább, „Marx a társadalmi mozgást természettörténeti folyamatnak fogja fel . . .",[6] és, nézete szerint, a társadalom a természet fejlődésének eredménye. Ezzel, természetesen, még távolról sem fejtette ki a társadalmi törvény tudományos fogalmát, de meghatározta a kiindulást, ti. azt, hogy alapvető tartalmában nincs különbség a természeti és a társadalmi törvények között, mert az emberi közösség mozgását meghatározó tényezők szintén anyagiak.

De mi a társadalom anyaga? Melyek e terület objektív determináló tényezői? A fent említett azonosság csak a legalapvetőbb tartalomra vonatko-

[4] Antonio Gramsci: Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce (Einaudi, 1953.). 96. o.

[5] Molnár Erik: Dialektikus materializmus és társadalomtudomány. (Kossuth, 1962.)

[6] Marx: A Tőke I. köt. (Szikra, 1949.) 20. o. Utószó a második kiadáshoz. (Ziber kritikájának egyetértő marxi idézése.)

zik, de nem jelent abszolut azonosságot. A társadalmi törvény valami más, mint a természeti, önálló tartalmi és formai jegyei vannak. Marx felfedezte, hogy a társadalom igazi törvényeihez és tudományos felfogásukhoz a Hegel adta logika lehetőségeken — a kategóriák dialektikus mozgékonyságának felismerésén —, a természettudomány és a francia materializmus nyújtotta anyagelvűségen és objektívitásszemléleten túlmenően *csakis* a nemzetgazdaságtan eddigi eredményeinek tanulmányozása vezethet el.

1. *Első lépések a társadalmi törvények feltárása felé*

A XVII. század gondolkodásában, a polgári termelési viszonyok fejlődésének hatására, egyre inkább szerepet kap a gazdaság. A feltörekvő polgárság hatalmas ideológiai erőkkel áll szemben: a tradiciókkal; a vallással, amely a feudalizmust istentől származtatja. Ebben a küzdelemben csak úgy remélhet sikert, ha a társadalmat is a természeti törvények vasszigorú rendjébe utalja, ha a „*természetes* állapot" ideológiai hordozójaként lép fel. Ezért a feudalizmus önkényével szemben a társadalmi szférában is szigorú és változatlan természeti törvényeket keres.

Hobbes nagy jelentőségű tette, hogy a társadalmi életben az emberi akarattól független törvényeket keres, és azt az álláspontot képviseli, hogy a nemzetgazdaság természeti törvényeknek van alávetve.[7] Ezt a vonalat követve a merkantilisták a pénz természeti jellegéből indulnak ki, a fiziokraták pedig már tovább lépnek egyet, ők nem a pénzforgalom, hanem a termelés szférájában, a földművelésben vélik megtalálni a társadalom meghatározó tényezőit. Úgy gondolják, hogy ez a termelés *természeti* formája, ahol a természeti törvények legközvetlenebbül hatnak a társadalmi életre.

Vico a szociális rend determinánsait szintén a gazdasági életben találja meg, és úgy véli: az emberek akaratát szükségleteik és hasznuk határozza meg. Felfedezi, hogy a társadalom természeti szükségszerűséggel halad, fejlődik, és a törvényei ellentmondásokon keresztül érvényesülnek. („Az emberek egyéni, kaotikus cselekedeteiből jön létre a törvény.")[8]

A földrajzi determinizmus visszalépést jelent ugyan a gazdasági tényezők meghatározó szerepének feltárási kísérleteihez képest, de ha a konkrét törvények kutatásának helyességén túlnézünk, a törvényfogalom absztrakt, általános felfogását tekintve Montesquieu időállóbbat alkotott. Meghatározása szerint: „A törvények, a legtágabb értelemben véve, azok a szükségszerű viszonylatok, amelyek a dolgok természetéből következnek. Ebben az értelemben minden lénynek megvannak a maga törvényei."[9]

Nemcsak egyszerűen feltételezi, hogy az emberi társadalomban léteznek objektív törvények, de ezeket szükségszerűen megvalósulóknak is tartja. Ha a törvények nem lennének örök és szükségszerű viszonyok, a világ állandó, változatlan fennmaradása sem volna lehetséges. A társadalmi törvények, Montesquieu szerint, az ember természeti lényegéből erednek. Ezért a tudománynak, ha fel akarja tárni őket, a természeti állapotot kell tanulmányoznia, nem pedig a történelmi tényeket. A szociális törvény azonban a nagy francia gondolkodó felfogásában nemcsak szükségszerűség, hanem erkölcsi norma is. Ezáltal taní-

[7] Lásd: T. Hobbes: Leviathan; De cive.

[8] G. Vico: Scienza Nouva (A nemzetek közös természetéről szóló új tudomány alapelvei).

[9] Montesquieu: A törvények szelleméről I. köt. (Akadémiai Kiadó, 1962.) 117. o.

tása ellentmondásossá válik, mert az, ami egyik oldalon vas — szükségszerűség, a másik oldalon csak követendő példa. Ez a kettősség onnan ered, hogy Montesquieu nem értette meg — csupán megérezte — a mechanika és a társadalom törvényei közti különbséget. Erről a következőket írja:

„Az értelmes lények világa azonban korántsincs olyan jól kormányozva, mint a fizikai világ. Mert bár annak is vannak törvényei, amelyek természetüknél fogva változhatatlanok, ezeket nem követi állandóan, mint a fizikai világ az övéit."[10]

Miért? Ennek oka az emberi cselekvés önállósága és korlátozottsága, amelyek mind a törvények megszegése irányában hatnak.

A XVII—XVIII. század gondolkodásának az a törekvése, hogy természeti alapon magyarázza a társadalmat, szorosan összekapcsolódott az egyénből való kiindulással. Szociológiájuk alapja az absztrakt, a változatlan individum, amelynek biológiai és erkölcsi sajátosságaiban gyökereznek a törvények. De ezek teljességgel csak a szabadságban érvényesülnek. Igazán szabad azonban az ember a társadalom kezdeti, természetes állapotában volt, hírdették a politikai individualizmus megalapítói, Hobbes, Locke, Rousseau. Az ő elméleti alapjukról kiindulva teremtik meg Quesnay,[11] Dupont és mások a gazdasági individualizmus rendszerét, amely irányzat elsőként hírdeti a gazdaság szabadságának eszméjét (laissez faire, laissez passer). Az egyének szabad tevékenysége automatikusan vezet el a földi élet harmóniájához. A társadalom határozott természeti rendje és törvényei ellenében a gazdaságot nem lehet kormányozni — ez az elv áll Quesnay nézeteinek középpontjában.

A polgári gondolkodás a fentiek alapján megteremtette a társadalomvizsgálat egy meghatározott kiindulópontját, amely lényegében az atomi szerkezeten alapuló polgári termelési viszonyok tükröződése.

2. *A társadalom gazdasági alapjáról szóló tanítás megalapozása*

Adam Smith a fent vázolt elméleti alapokból kiindulva a társadalomnak egy univerzális természeti képét teremtette meg. Célja a gazdasági élet általános és *örök* elméletének megteremtése volt. Bár célkitűzése irreálításánál fogva nem teljesedhetett, mégis jelentőset alkotott: lerakta az önálló közgadaságtudomány alapjait. Egy olyan vizsgálat alapjait teremtette meg, amely előhírnöke a társadalom tudományos kutatásának.

Smith kiindulópontja szintén az egyén, az absztrakt ember, akinek sajátosságai természetiek és ennél fogva változhatlanok, nem függnek a társadalmi rendszertől. De Smith-nek az az individuma nemcsak mint egyén jelenik meg, hanem mint az összesség, a társadalom tagja, hiszen az ember nem önálló, szüksége van mások segítségére. Így teremtődik meg a munkamegosztás, a gazdasági tevékenység, az izolált egyének spontán cselekvése által. Nem egyszerű egyént állít elénk, nem is csak a „homo politicus"-t, hanem az ember új és alapvető oldalát mutatja be, a gazdaságit. Nála az ember mint „homo oeconomicus" jelenik meg, aki a konkrét cselekedeteiben mindig személyes érdekeit és céljait tartja szem előtt, és ettől nem tér el. A „gazdasági ember" önző és ösztönös tevékenysége hozza létre a társadalmi harmóniát. Az embernek e saját érdekei szerinti szabad cselekvése a társadalom természetes állapota, rendje.

[10] Uo. 119. o.
[11] F. Quesnay: Válogatott művek. (Szocekgiz, 1960.)

Smith az embernek ebből a természetinek vélt lényegéből vezeti le a társadalom egész rendszerét, amelynek természetes állapota objektív törvényeknek alávetett, és alapja a szabad verseny. Az újkori filozófusok, főleg a franciák tanítása nyomán úgy véli, hogy ez a társadalom az örök ész kifejeződése, de ezt a tökéletes természeti rendet az állami beavatkozás eltorzítja. A politikai tényező beavatkozása valamilyen gazdasági ágazat érdekében mindig egyoldalúvá teszi a termelést. Ezért, Smith szerint az előző társadalmi formációk mindmegannyi hibás gazdaságpolitikai irányzatot testesítenek meg. A fiziokraták felfogásával ellentétben nála a természetes rend önmagában, ösztönösen, az emberek akarata és az állami törvények ellenére érvényesül. Látszik tehát bizonyos kettősség: a természeti rend felborulhat, eltorzulhat, a törvények azonban alapvető vonatkozásukban mégis érvényesülnek.

„Ha valamely nemzet nem tudna a teljes szabadság és a teljes igazság élvezete nélkül boldogulni, nem lenne a világon egy nemzet sem, amely jóléthez juthatott volna."[12]

De ennek elérése az igazságtalanság és a természetellenesség útja volt, most az a cél — mondja Smith —, hogy megteremtsük az igazságosságot, vagyis olyan politikai törvényeket hozzunk, amelyek biztosítják, hogy mindenki szabadon követhesse érdekeit és állhasson bárhol versenyben.

„Ha tehát a különféle, akár kedvezésen, akár korlátozáson alapuló rendszereket teljesen eltávolítjuk, a természetes szabadság világos és egyszerű rendszere magától áll helyre."[13]

Ez a helyreállítás minden időben és minden nép számára lehetséges. A véleménye az, hogy csak a felismeréstől, a tudástól, nem pedig az objektív gazdasági viszonyok fejlődésétől függ a természetes (a kapitalista) társadalom megteremtése. Mint látható, Smith nem akar visszatérni a természeti őséllapothoz, hanem csak a mesterséges korlátokat akarja megszüntetni, a természeti törvények érvényesülésének szubjektív gátjait akarja eltávolítani. Az államférfiak, mondja, az embert rendszerint úgy tekintik, mint a politikai mesterség anyagát, és zavarják a természetet az emberi ügyekre vonatkozó működésében, pedig az embernek a természetet magára kell hagynia, hagynia kell, hogy szabadon működjék, hogy végcéljait elérje. Az állam feladata így nem más, mint hogy a természeti törvényeket állami törvényekké transzformálja és likvidáljon minden olyan rendelkezést, amely ellentmond a természeti rendszernek. Az állam feladata biztosítani a konkurencia, a kereskedelem és a munka szabadságát.

D. Ricardo a közgazdaságtan smithi vonalát viszi tovább. A kapitalizmus törvényei és rendje az ő szemében is az örök és abszolút igazságosság állapota. A tőkések szabad versenyét úgy tekinti, mint a gazdasági élet legbiztosabb szabályozóját, elveti az állami beavatkozást még a munkabérek szabályozásában is. Az ilyen szociális rendeletekről ezt mondja:

„A nehézkedés törvénye nem biztosabb, mint az, hogy az ilyen törvények a vagyont és a hatalmat szegényeséggé alakítanák, elvonnák az embert minden munkaterületről, kivéve a puszta létfenntartását, megszüntetnének minden szellemi kiválást, a lelket folyton arra ösztönöznék, hogy a test kívánságait elégítse ki, míg végül az összes osztályokat az egyetemes nyomor csapása sújtaná."[14]

[12] A. Smith: Vizsgálódások a nemzetek jólétének természetéről és okairól. II. köt. (Magyar Közgazdasági Társaság kiad., 1940.) 190. o.
[13] Uo. 203. o.
[14] D. Ricardo: A közgazdaság és az adózás alapelvei (1940.). 73. o.

Úgy véli: semmiféle pénzügyi rendszabállyal nem szabad megváltoztatni a termelési ágak természetes megoszlását. Az emberek — írja Maltusnak — mindig megtalálják az üzleti élet legjobb és legolcsóbb módját.[15]

Ricardo még következetesebben száll síkra a gazdasági élet szabadságáért, mint Smith, és az általa leírt gazdasági rendre, ahogyan Marx megjegyzi,[16] a maga korában joggal tekint mint a legelőnyösebbre.

Ricardo társadalomfelfogása azonban sokkal mélyebbre hatoló mint nagy elődjének tanítása. Smith, szemben a merkantil rendszerrel, amely tárgyi tényezőben keresi a gazdagság forrását, a munkát tekinti alapnak, és erre építve megteremti az objektív törvények által determinált autonóm gazdaság fogalmát. De Smith módszere ellentmondásos, míg egyik oldalról elkülöníti a lényeget a véletlentől, a másik oldalon a leíró módszere szembekerül az absztrahált kategóriákkal. A lényeg és a konkrét valóság ellentmondásait igyekszik kiküszöbölni, de e törekvésben sokszor a leíró módszer győz, s ezzel egy szintre kerül a törvény és a konkrét jelenségek világa. Ricardo ki akarja küszöbölni a módszer ezen ellentmondásait, és mélyebben tárja fel a kapitalizmus „fiziológiáját". Ő, mint az absztrakciós módszer következetesebb alkalmazója; „a mélyrehatoló Smith-t juttatja érvényre a felszínes Smith-szel szemben." Elveti a leíró módszert, célja a jelenségek belső kapcsolatainak, a *törvényeknek* feltárása. A Malthussal való nézeteltéréseink okát abban látja, hogy Malthus a változásoknak mindig csak a közvetlen és muló hatásait vizsgálja, míg ő ezeket nem sokra becsüli.[17] Kiegészítésül még Say-re hivatkozunk, aki a következőket írta Ricardonak: „Ön és én szerencsére olyan dolgokkal foglalkozunk, amelyek nemcsak a jelen pillanatra, hanem minden időre tartoznak". Ricardo az absztrakciós módszert azonban sok tekintetben hibásan alkalmazza. Elvonatkoztat például a gazdasági törvények történelmi jellegétől, ez abból a hibából ered, hogy a magántulajdonból mint magától értetődő kész tényből indul ki, és azt csak absztrakt formaként fogja fel. Ő sem jut el annak a felismeréséhez, hogy a véletlenek a szükségszerűség megjelenési formái, ezért a törvényeknek ellentmondó jelenségeket külső körülményekből magyarázza. Olyan ellentmondásokként fogja fel őket, amelyek ideiglenes jellegűek és szubjektív erő által létrehozottak. Ricardo a metafizikus módszere következtében nem volt képes a konkrét és az általános különbségét feltárni, és ezért közvetlen dedukál a törvényből.

3. *Az angol klasszikus közgadaságtan törvényszemlélete*

Amint az eddigiekből látható, legsikeresebben a politikai gazdaságtan angol iskolája érvényesítette a társadalom objektív tényezőinek elvét, mert idealista történelemelmélete ellenére megtalálta a társadalmi élet nem egydeterminánsát. Smith a skót történetfelfogás nyomán sokszor materialista módon igyekszik magyarázni e jelenségeket.[18] Elve: ahogyan a társadalom kielégíti életszükségleteit, olyanok a társadalom intézményei és etikai normái. Ezen iskolának nagy érdeme, hogy a termelés szükségleteiből indul ki, és úgy kezeli a gazdaságot, mint ami az akarattól és a politikától független. Ricardo például, szembe-

[15] Ricardo levelek Maltushoz (Bp. 1913.). 25. o. IX. levél, 1811. X. 22.
[16] Marx: Értéktöbbletelméletek, I. rész (Bp. 1961.). 100. o.
[17] Ricardo levelek Maltushoz (id. kiad.). 129. o. LIII. levél, 1817. I. 24.
[18] Mint ezt Ronald L. Meek „Tanulmányok a munkaérték elméletéről" (Gondolat 1959.) c. munkájában kimutatja.

száll Malthus idealista elképzelésével[19] ti. azzal, hogy a termelés jogos indítóokok nélkül is igen magas fokot érthet el. Ha nincs elég anyagi indítóok a termelésre, akkor nem is termelnek, veti Malthus ellen, és ez realista szemléletre vall.

Marx a tőke I. kötetében[20] rámutat: Ricardo érdeme abban van, hogy az osztályok gazdasági ellentétének kimutatásával feltárja a történelmi harc és fejlődés gyökerét. Tudatosan tette kutatásainak ugrópontjává az osztályérdekek, a munkabér és a haszon, a haszon és a földjáradék ellentétét. De minden körülmények között, minden vizsgálatában a termelőerők fejlődését tekinti alapnak. Ezért az álláspontért veti F. List az angol iskola szemére, hogy legnagyobb hibája a holt materializmus, amely mindig a javak csereértékét tartja szemelőtt, a szellemit, a politikait sohasem.[21] De pontosan F. List szellemi őseinek ellenére találta meg annak idején Smith és Ricardo a társadalomnak azon anyagát, amely a törvényeken keresztül determinálólag hat. (A termelőerőket, az osztályérdekek ellentétességét.) A társadalomnak mint természeti rendnek az ábrázolása kísérlet a történelem objektív viszonyainak (náluk állapotának) a feltárására. Ricardo azonban nem egyszerűen a gazdaság természetét és okát keresi, hanem sokkal inkább azokat a törvényeket, amelyek meghatározzák az osztályok közötti cserét.[22] Ezeket a törvényeket az egyes ember akaratától, kívánságaitól, tudatos törekvéseitől, magától a szubjektumtól független viszonyoknak, mintegy a gazdaság belső objektív faktoraiként fogja fel. A törvényeknek ez az objektivitása Smith-sznél és Ricardónál is a gazdasági élet és a cseretevékenység természeti jellegéből következik. Az állam és az egyén tehet akármit, a gazdaság alaptörvényeit megszüntetni nem tudja, mert ezek a társadalmi rend torzításain keresztül is utat törnek maguknak. Minden beavatkozás ellenére érvényesülnek, ha minimálisan is, mert az ember önfenntartó ösztöne korlátot állít a beavatkozásnak. Következésképpen: a törvények az ember természeti lényegéből erednek, ezért nem semmisíthetők meg, de eltorzíthatók.

Smith és Ricardo látják, hogy a társadalmi törvények érvényesülésének feltételei vannak, és hogy e feltételek nélkül nem érvényesül a törvény, illetve részleges meglétük esetén csak részben érvényesül. A kapitalizmus általuk felfedezett törvényei érvényesülésének feltételeit — helyesen — a tulajdonban, a szabadversenyben, a szabadkereskedelemben találták meg. S noha látták, hogy e feltételek nincsenek mindig meg — a törvényeket mégis kiterjesztették az egész történelemre, öröknek és változatlannak nevezve őket, de nem is tehettek mást, hiszen a törvények objektívitását, szükségszerűségét az ember örök és változatlan természeti lényegéből vezették le. Így lettek a kapitalizmus feltételei és törvényei a történelem örök feltételeivé és törvényeivé.

Ez az osztályérdekből és helytelen logikai kiindulásból bekövetkezett hamisítás ellentmondásokba keveri az iskola gondolkodóinak törvényszemléletét. Egyrészről a törvényt mint szükségszerűen megvalósulót fogják fel mint mondották: az ösztönös gazdasági erők erősebbek az állam törvényeinél, és az egoizmus mint az ember, örök, természeti sajátossága ilyen gazdasági erő.

[19] Ricardo levelek Maltushoz (id. kiad.). 181. o. LXXIII. levél, 1820. X. 10.
[20] Marx: A tőke I. (Id. kiad) 901. o.
[21] F. List: A politikai gazdaságtan nemzeti rendszere (Bp. 1940.). 212. o.
[22] Letters of David Ricardo to Robert Thomas Maltjus 1810—1823. 175. levél. Idézi Földesi Béla „Ricardo" c. művében (MTA, 1919.): „Ön azt hiszi, hogy a nemzetgazdaságtan feladata a gazdaság természetének és okának vizsgálata, én azt hiszem, hogy inkább vizsgálódása azoknak a törvényeknek, melyek meghatározzák a termelés eredményeinek felosztását amaz osztályok között, melyek azok létrejötténél közreműködnek."

Ricardo is nem egy esetben[23] a gazdasági törvényeket a társadalom nehézkedési törvényeinek nevezi. Igaz, itt mindig egyes törvényekről van szó, ellentétes irányú nézeteikben azonban a társadalom egész természetes rendjének, a törvények egész komplexumának érvényesítéséről. Másrészről arról írnak, hogy a törvények csak akkor érvényesülnek, ha felismerik a szabadverseny megteremtésének szükségszerűségét, de amíg az emberek tévedésben élnek, addig nem jöhet létre az ésszerű állapot. Ugyanakkor, mint fent láttuk, a szubjektív erő (az állam vagy a monopólium) meggátolhatja a törvények érvényesülését. Arról lenne szó, hogy felismerték volna: az emberek hathatnak a törvények érvényesülésére? Nem, ebben az esetben távolról sem erről van szó. A történelmetlen, antidialektikus szemlélet kerül itt szembe a valósággal. Csak így tudják megmagyarázni, hogy az ember örök természeti volta ellenére miért nem jött létre, miért nem érvényesül a társadalom természetes állapota. Nem ismernek el más törvényeket, csak a kapitalizmus törvényeit, ha ezek nem érvényesülnek hibás politikai rendszerekről beszélnek, de a „torzulások" szükségszerűségét nem tudják megindokolni — csak hibás tudati törekvések eredményeként fogják fel.

Marx az „Értéktöbbletelméletek"-ben mutat rá, hogy a polgári közgazdaságtan antihisztorizmusának az osztályérdekeken túlmenő oka az, hogy e közgazdaságtan kifejezte ugyan az elidegenedett munka törvényeit, de nem ásott mélyebbre, mert „az összes . . . polgári közgazdászoknál . . . szabály a gazdasági viszonyok formakülönbségeinek felfogása iránti elméleti érzék hiánya dúrván az empirikusan előttük álló anyag után nyúlnak, és csak az érdekli őket".[24] Így Smith és Ricardo is elválasztják a törvényt a reális feltételeitől, és olyan körülmények közé helyezik, ahol nincs kapitalista tulajdon és bérmunka. A hiba másik forrása, hogy bár a munkából indulnak ki, mégis kizárólag a dolgok, a termékek cseréjének területén keresik az elosztás törvényeit, szigorúan *csak a termelőerők* mennyiségi fejlődését figyelik, de a termelési rend legfontosabb része, az emberek közti gazdasági viszonyok és ezek minőségi különbségei, fokozatai nem tárulnak fel gondolkodásukban — nem látták meg az áruban megtestesülő társadalmi, emberi viszonyt. Mindezen hiányosság ellenére Smith és Ricardo volt az, aki megteremtette a determinisztikus társadalomszemlélet alapját, mert az emberi közösség életét belső, objektív, természeti törvényekkel magyarázták. Ezek a természeti törvények — hibás kiindulásuk ellenére — már nem voltak azonosak a mechanikai és a fizikai törvényekkel, hanem sajátos, a természetben nem található törvények voltak.

A természeti folyamattal egységben, de mégis a maga különállóságában, a maga benső önállóságában magyarázni a társadalmat. Ez a folyamat indult el az angol közgazdasági iskola törvényszemléletével. Itt tér át a társadalomkutatás a külsődleges tényezőkkel való meghatározásról a belsőkre, a szellemi, szubjektív okokkal való alapozásról a materiális és objektív magyarázatra. Schilling, Feilbegen, Schmidt és más német szociológiatörténészek meghamisítják a valóságot, amikor azt állítják, hogy az angol közgazdászok elődeik nézeteit variálják, semmi maradandót nem alkottak, vagy amikor Ricardót teljesen elhallgatják, mint akinek szerepe sem volt a társadalmi gondolat történetében.

Sőt az angol közgazdaságtan még ennél is többet alkotott. Nemcsak alapvető tartalmában közelíti meg a társadalmi valóság törvényeit, hanem még

[23] Ricardo: A közgazdaság és az adózás alapelvei (id. kiad.). 73. és 84. o.
[24] Marx: Értéktöbbletelméletek, I. rész. (Id. kiad.) 62. o.

néhány dialektikus sajátossága tekintetében is lépéseket tesz, ha nem is a helyes magyarázat, de a megfigyelés erejéig. Smith rámutat, hogy a gazdaság törvényei nem mechanikusan érvényesülnek:

„A természetes ár az a központi ár, amely felé az áruk árai folytonosan gravitálnak. Különböző okok néha jóval e fölé emelhetik, néha némileg még ez alá szoríthatják. De akármilyenek legyenek is az akadályok, melyek ezeket visszatartják attól, hogy a nyugalom és állandóság e központjában megállapodjanak, mégis állandóan e felé törekszenek".[25]

Ez jelentős többlet a korabeli természettudomány mechanikus törvényfogalmához képest. Lehetőséget ad arra, hogy a társadalomkutatás új módon szemlélje: tendenciaként fogja fel a törvényt. Ugyanezt a felfogást képviseli egy helyen Ricardo is, amikor így ír: „Valósággal azonban úgy látom állni a dolgokat, hogy a különböző nemzetek folyópénzének és árucikkeinek egymáshoz mért arányaiban semmiféle állandóságot nem lehet megállapítani, mert ezek az arányok folytonos ingadozásnak vannak kitéve, mindenkor közelednek ugyan bizonyos abszolut egyensúly felé, de ezt valósággal sohasem érik el".[26]

Természetesen helytelen lenne ezen részmegállapításokból messzemenő következtetéseket levonni, de tesznek lépéseket a társadalmi sajátságok értelmezése felé, a látszat világából igyekeznek kihámozni a mélyben meghúzódó lényeget. Különösen áll ez Ricardóra, aki az áru értékének munkaidővel való meghatározását úgy végzi el, hogy a vizsgálatból kitünik véleménye: a munkaidő determináló szerepe a neki látszólag ellentmondó viszonyokon is uralkodik. Nem válik általánossá Ricardo módszerében az ellentétes erőkből való kifejtés, mégis némely esetben, ösztönösen ugyan, de ennek segítségével születik meg a helyes válasz:

„A nyereség természetes fejlődési iránya, hogy csökken... Ezt a fejlődési irányt, mintegy a nyereség nehézkedési törvényét, szerencsére megismétlődő időközökben megakasztja a szükségleti cikkek termelésére szolgáló szerszámok tökéletesedése, valamint a mezőgazdasági tudományok terén elért felfedezések, amelyek a régebben szükséges munka egy részének megtakarítását teszik lehetővé és ez által leszállítják a munkás elsőrangú szükségleti cikkeinek az árát."[27]

Metafizikus módszere ellenére látja, hogy a törvény irányával szemben ellentétes erők hatnak, ezek módosítják a kiinduló irányt, s így a társadalmi valóság a kölcsönhatásban levő erők eredőjeként jelentkezik. Nagyon jelentős momentum ez Ricardo gondolkodásában, ha számba vesszük, hogy Smith-szel szembeni minden absztrakciós fölénye ellenére küszködik a lényeg és a látszat ellentmondásával. Ha a részletekben fel is csillan nála az *ellentmondásokon keresztül* utat törő törvény, a kapitalizmus új ellentmondásait, a válságokat külsődleges és véletlen erők okozatának, az ember szubjektív tévedéseinek tartotta. Az egyén az általános helyzet megértéséhez, szerinte, vak, ezért az emberek kereslet híján is a régi árukat termelik, és ez az ostobaságunk nagyon is régen tart. A válság réme fenyegeti a társadalmat, és Ricardo, megijedve az eléje táruló képtől, attól, hogy elve (az egyének izolált cselekedetei társadalmi harmóniát teremtenek) felborulni látszik, álmodozva Laplace utópiája felé tesz

[25] Idézi Marx a „Bér, ár, haszon" c. tanulmányában (Marx-Engels Vál. Műv. I. köt. Szikra, 1949.). 401. o.

[26] Ricardo levelek Maltushoz (id. kiad.). 23. o. VII. levél, 1811. VII. 17.

[27] Ricardo: A közgazdaság és az adózás alapelvei (id. kiad.). 84. o.

lépést: „Ha az ország tőkéjének elhelyezése valamely magasabbrendű lángész ellenőrzése alatt állna, akkor a kereskedelem bizonyára olyan élénk volna, mint bármikor, de . . ."[28] nem így van — a valóság nem engedelmeskedik a talajtalan álmodozásnak.

4. *Az angol közgazdaságtan törvényszemlélete és a marxizmus*

A XIX—XX. század társadalomtana egyre inkább elveti a klasszikus közgazdaságtan vonalát, és a feltárt törvényeket mint normákat fogja fel. A német történeti iskola (Hildebrand, Knies, Roscher) általános offenzívát indít a társadalom determinisztikus felfogása ellen. A klasszikus közgazdaságtan törvényeit egyszerű fikcióknak tartják, és ezen absztrakcionizmussal szemben a ténymegfigyelést hírdetik egyedül üdvözítő módszernek. Durkheim így ír a gazdaságról:

„Törvény itt tulajdonképpen nincs nagy számmal, amit pedig így szoktak nevezni, nem érdemli meg ezt az elnevezést, mert csak a cselekvésre vonatkozó maximák, kiforgatott gyakorlati parancsok."[29]

Az angol közgadaságtan törvényei — szerinte — inkább logikai levezetések, mint a társadalom valóságos kapcsolódási viszonyai.

Ezzel szemben a marxisták vonala Smith és Ricardo tanításának valóságos értékeire támaszkodott. A közgazdasági iskola kettős természetéből az alapvetőt, Smith és Ricardo tanításának leglényegesebb részét, az objektív determinista álláspontot tette magáévá. Marx és Engels azt kutatták, hogy a természetben meglévő determináltsághoz és törvényekhez hasonló hat-e a társadalomban. A Hobbes—Montesquieu—Smith—Ricardo—Marx—Engels vonal a társadalomvizsgálat „természet tudományos" módszerének diadalát jelentette. E gondolkodók tanításai állandó törekvést jelentenek abban az irányban, hogy megtalálják a társadalom sajátos természettörvényeit. Kezdetben a természeti és a társadalmi törvényeket még azonosnak tételezték fel, de a gondolkodás fejlődésével mindinkább felfedezik a társadalom speciális, belső determinánsait. Így a gondolkodás eljut „a természeti társadalom" felfogástól a társadalom természetéhez. Marx kétségtelenül a természettudományos felfogásból indul ki, de ezt az utat nem elölről kezdi, hanem csak az örökséget tökéletesíti — a tagadás tagadásának értelmében. Elődei, főleg Smith és Ricardo nézetei nélkül nem juthatott volna el a társadalomtudomány megteremtéséhez, a társadalmi törvények helyes, tudományos felfogásához. Történetszemléletének alapjává közgazdaságtani elemzését tette, amely a dialektikus materializmus elméletén és módszerén nyugodott. Tanítása egy teljes kerek elmélet, amelyben a természet, a társadalom és a gondolkodás egy egységes folyamat részeit képezik. Teljes elmélet, de nem örök elmélet a smith-i értelemben, ezért tagadnunk kell Rudolf Abraham megállapítását:

„Itt is csak akkor fogjuk Marxot jól megérteni, ha művét *hosszú szemlélettörténet részének, mégpedig befejező részének tekintjük.*"[30]

[28] Ricardo levelek Maltushoz (id. kiad.). LXXIII. levél, 1820. X. 10.
[29] E. Durkheim: A szociológia módszere (Franklin, 1917.). 38. o.
[30] Rudolf Abraham: A modern szocializmus elmélete (Népszava-könyvkereskedés, 1934.). 67. o.

Távolról sem ez a helyzet. Marx csak az alapok lerakását, a tudományos felfogás kiépítésének előkészítő szakaszát fejezte be, de a világnézet kidolgozását már a jövő feladatának tekintette.

A merkantilizmus még a látszatokból indul ki, a fiziokraták és Smith, majd Ricardo gondolkodásában keverednek a látszatok és a törvények, Marx „tisztán" a törvényeket tárja fel. Leszámol az angol klasszikus politikai gazdaságtan kettős természetével, mert Hegel nyomán megérti a lényeg és jelenség, a szükségszerű és véletlen dialektikus kapcsolatát. Világosan látja, hogy a kapitalista társadalom jelenségeit nem lehet közvetlenül a törvényekből levezetni, mint Ricardo szerette volna.[31]

Marx inkább Ricardo azon törekvését tette magáévá, hogy a rendszert értse meg, és nem a tények összeségét. Ebben az értelemben csak marxizmus volt képes a természetes rend elképzelését tovább fejleszteni és lényegét igazán megérteni. Ez a felfogás abból indul ki, hogy a társadalom a természet fejlődésének terméke, a kialakult emberre továbbra is szükségszerűen hatnak a biológia törvényei, de az emberek társult közössége elkülönül a természettől. Bár a társadalom a természeti feltételek alapján nyugszik, de a természethatása az elkülönült társadalom belső feltételein keresztül érvényesül. A természeti tárgyak egy része — a munkafolyamaton keresztül — társadalmi funkcióra tesz szert. Az emberek gazdasági viszonyai lesznek mozgató erőkké, ezekben jelentkezik a természeti feltétel hatása is. Egyre nagyobb szerephez jut a speciálisan társadalmi: az emberek egymáshoz való viszonya. Marx az embert nem örök, változatlan lényegnek fogja fel, hanem a kor emberének, szerinte az egyén a társadalmi viszonyok terméke, ezért nincsenek örök, változatlan lelki, erkölcsi, szellemi sajátosságai, indítékai. A történeti szemlélet alapján állva kimutatja, hogy a „homo oeconomicus" „természeti lényege" a kapitalista termelés viszonyainak következménye, produktuma. A termelési viszonyok törvényei pedig objektív determinánsok megjelenítői. Amikor Marx így ír — „Ha egy társadalom nyomára is jött *mozgása természettörvényének* . . . — természeti fejlődési szakaszokon nem ugorhat keresztül, sem parancsszóval el nem tüntetheti őket"[32] —, lényegében azt akarja kifejezni, hogy a társadalom fejlődésének megvan a maga objektív menete és a mozgását szükségszerűen meghatározó törvényei. A történelem az ő felfogásában nem szubjektív erők által irányított és célképzeteknek engedelmeskedő teleologikus folyamat, hangsúlyozva ezzel azt, hogy a természeti és a társadalmi törvények alapvető tartalma (objektívitásuk és ható szükségszerűségük) között nincs különbség. Marx helyesen fejtve ki a társadalom természetét, az angol közgazdaságtan természeti irányvonalát viszi győzelemre, leküzdve annak világnézeti és módszertani fogyatékosságait.

[31] Vö. Rozental: A dialektika kérdései Marx „A tőke" c. művében (oroszul, Moszkva, 1955.). 379. o.

[32] Marx: A tőke I. köt. (Id. kiad.) 12. o.

ИСТОЧНИКИ МАРКСИСТСКОГО ПОНЯТИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ЗАКОНА
(Взгляды английской классической экономики на законы)

Йожеф Балог

Автор задается целью раскрыть сущность предшествующих пониманию закона Марском теорий, т. е. указать в развитии социальной мысли ту тенденцию, которая была развита и поставлена на научную основу историческим материализмом. Исходя из того, какую роль играло в развитии маркисистских идей понимание закона Гегелом и естественными науками, автор приходит к рассмотрению основного фактора: английской классической экономики. Смит, Рикардо также как и Маркс были сторонниками естественно-научного подхода к исследованию общественных явлений.

Первый период раскрытия общественных законов обозначается выступлением Гоббса, Локка, Монтескё, Кенэ и их современников. Они однако производят специально общественное непосредственно от природы. У Смита и Рикардо наблюдается уже дальший отрыв в направлении к опосредствованному природному. У них встречаются не только отдельные идеи на эту тему, а имеется цельная картина общества, основой которого является экономика, обусловленная объективными законами.

Подробный анализ понимания закона английской классической экономией освещает все обстоятельства, обусловившие возникновение научного понимания общественного закона в 19 веке. Значение Смита и Рикардо заключается в том, что они раскрыли объективные факторы, действующие в законах, а также первичность и необходимость действия этих факторов. Они раскрыли не только конкретные экономические законы, а в своих практических исследованиях они дали и общую концепцию о законах, которая изучена в настоящей статье.

Маркс и Энгельс, при помощи диалектико-материалистического метода, смогли не только развить естественно-научное исследование общественных явлений, но и революционным путем преобразовать их, так как они окончательно порвали с методом выведения из природных законов, осознав статистический характер общественных законов и исключив всякие нормативные и этические черты, присущие социологическим истолкованиям, начиная с древнего века до самого Маркса. Материалистическое понимание истории дало Марксу возможность заменить картину природного общества, созданную предшественниками, естественно-исторической картиной общества, сущность которой заключается в марксистском понимании общественных законов.

•

THE SOURCES OF THE MARXIAN CONCEPTION OF SOCIAL LAWS
(The legal view of English classical economics)

by *J. Balogh*

The study aims to reveal the theroetical bases of Marx's legal view, or more precisely, to trace that trend of the evolution of social thought which historical materialism advanced to a higher level and made scientific. The author first analyzes the role of the conception of law held by natural science and by Hegel in the development of Marxian ideology and from this he reaches the level of English classical economics which had a profound effect on it. In sociological research Smith, Ricardo, and Marx were equally adherents of the method of observation of natural science.

In disclosing social laws, the first stage is represented by Hobbes, Locke, Montesquieu, Qzesnay and their contemporaries, although it must be noted that they derived the particularly social phenomena directly from nature. In Smith and Ricardo there is a continual departure from the indirectly natural trend. They already have more than a few thoughts about this theme and elaborate a complete social picture based on an economy determined by objective laws.

The detailed analysis of the legal view of classical English economics clarifies for the reader all those factors which made it possible to bring about the scientific view of social law in the 19th century. The significance of Smith and Ricardo is that they revealed the objective factors taking effect in the laws, their primariness and necessary effect. They revealed not only concrete economic laws, but in their practical analyses also presented the general conception of law elaborated in this study.

With the method of dialectical materialism Marx and Engels are not only able to further the natural scientific method of the examintation of social phenomena, but also to radically transform them since they ultimately relinquish the method of deducing from the natural laws when recognizing the statistical character of social law and banishing every normative, ethical feature which characterized sociological interpretations from ancient times until Marx. The materialistic conception of history made it possible to replace the picture of natural society established previously by a natural historical picture of society, the essence of which may be expressed in the Marxian notion of social law.

Az induktív és a deduktív következtetések néhány problémája

SZIGETVÁRI SÁNDOR

Az induktív és a deduktív következtetések kapcsolatának, továbbá az absztrakttól a konkréthoz haladó gondolati mozgással való összefüggésének a vizsgálata a dialektikus logika tárgykörébe tartozik. E kérdések megtárgyalásának kiindulópontja a szóban forgó következtetések értelmezésének, továbbá tartalmi és terjedelmi oldalaiknak a megkülönböztetése. A dolgozatban a fő hangsúly az induktív és a deduktív következtetések értelmezésén lesz, s a többi probléma csak annyiban kap megvilágítást, amennyiben rájuk a terjedelmi és a tartalmi vonatkozások hatással vannak. A dolgozat írásakor nem tartottam igényt arra, hogy a megjelölt következtetések viszonyának alakulását szélesebb alapokon, más következtetésekkel való összefüggésében, a megismerés különböző fejlődési szakaszaiban vizsgáljam.

Az induktív és a deduktív következtetések értelmezése

Az induktív és a deduktív következtetéseket el kell határolni az induktív és a deduktív módszertől. A következtetés a valóság egyes elemeit, a módszer a változó, fejlődő realitást tükrözi vissza. A módszer magában foglalja a következtetéseket, tehát a módszer egy részét alkotják. Már Bacon induktív módszerében fontos helyet foglalnak el az induktív következtetések, de az előbbi több az utóbbiaknál. Descartes módszere sem azonos a deduktív következtetéssel, hanem ennél tágabb.

A megjelölt módszer-következtetés viszonyokat azonban a fenti különbség mellett, bizonyos azonosság is jellemzi, amely abban áll, hogy mindegyikük esetében az egyestől az általánoshoz, illetve az általánostól az egyeshez tartó gondolati mozgás zajlik le a valóságos viszonyoknak megfelelően.

Már a szokratészi indukció, amely nem a szűken vett induktív következtetés logikai elmélete, az egyestől az általánoshoz való gondolati haladást jelenti. De nem az oksági törvényszerű kapcsolatok megállapításának a módszere, mint például a baconi vagy a Mill-féle indukció, hanem az etikai fogalmak meghatározásáé.

Arisztotelész az indukciót három munkájában vizsgálta:

1. az *Első Analitikában* az apodiktikus szillogizmus formájában, a szillogizmus első figurája általános premisszájának bizonyítását illetően;
2. a *Topikában* a dialektikus következtetés formájában;
3. a *Második Analitikában*, mint az általános megismerésének módszerét.

A fenti formákban közös, hogy a megismerés az egyestől eljut az általánoshoz.

Arisztotelésztől származik az induktív és a deduktív következtetések szembeállítása, amely a következő megállapításban is megtalálható: „. . . bizonyos szempontból az indukció a szillogizmus ellentéte. Ugyanis emez a középfogalmon keresztül bizonyítja a főfogalmat az alfogalomra vonatkozóan, amaz viszont az alfogalmon keresztül a főfogalmat a középfogalomra vonatkozóan."[1]

Ez a szembeállítás nem azt jelenti, hogy a deduktív következtetés szillogisztikus formát ölt magára, az induktív következtetés pedig nem, hiszen Arisztotelész szerint mindkettő szillogizmus, hanem arra utal, hogy mit mire vonatkozóan s min keresztül bizonyítunk, s ebben az esetben az egyestől az általánoshoz, illetve az általánostól az egyeshez való gondolati mozgás ellentétbe állítása a fontos.

Helytelen az induktív következtetéseket teljes egészükben a nem-szillogisztikus következtetések közé sorolni, amint ezt, például, Aszmusz teszi.[2] A teljes induktív következtetésen kívül ugyanis a tudományos induktív következtetés is ölthet magára — részben — szillogisztikus formát. Továbbá, a deduktív következtetéseket és a szillogizmust sem lehet teljes egészében azonosítani, ahogy ezt egyes logikusok vélik. M. Sz. Sztrogovics a szillogizmust mint közvetett deduktív következtetést határozza meg.[3] A teljes induktív következtetést deduktív következtetésnek fogja fel, mivel alapja a szillogizmus axiómájának megfordított változata („amit az adott osztály minden egyes tárgyáról állíthatunk, azt állíthatjuk az egész osztályról"). A fenti álláspontból az következik, hogy minden szillogizmus egyben deduktív következtetés is. A teljes induktív következtetés valóban lehet szillogizmus, de olyan, amelyben a gondolkodás az egyestől az általánoshoz halad, s ezért az indukció. Szillogizmus lehet induktív következtetés is, például:

A Föld gömb alakú. A Merkúr gömb alakú. A Mars gömb alakú. A Vénusz gömb alakú stb.
A felsorolt bolygók naprendszerünk bolygói.
Tehát naprendszerünkben minden bolygó gömb alakú.

A tudományos induktív következtetést az egyestől az általánoshoz történő gondolati mozgás jellemzi, amelyhez hozzátartozik a szillogisztikus forma is. Például, egyedi esetekben tapasztaljuk, hogy a fémek melegítésre kitágulnak. A továbbiakban, kutatva, hogy mi okozza ezt, megállapíthatjuk, hogy

a molekulák kapcsolódásának meggyengülése létrehozza a fémtestek terjedelmének növekedését.
A fémtestek melegítése előidézi a molekulák kapcsolódásának a meggyengülését.
Tehát a fémtestek melegítésre kiterjednek.

A tudományos induktív következtetés, mint a fenti példából is kiderül, bizonyos szakaszában igényli a szillogisztikus formát, amely szervesen hozzá tartozik. A fenti következtetést fel lehet bontani egyszerű felsoroláson alapuló

[1] Arisztotelész: Első Analitika II. 23. 68. b. 32., Organon I., Akadémiai Kiadó, 1961.
[2] Б. Ф. Асмус: Логика. Государственное издательство политической литературы. 1947. 240 стр.
[3] М. С. Строговин: Логика. Государственное издательство политической литературы. 1949. 220 стр.

indukcióra és szillogizmusra, amelyek azonban egységet alkotnak. A tudományos indukciónak a nemszillogisztikus következések közé sorolása indokolatlan, s csupán akkor lenne problémamentes, ha benne a szillogisztikus forma semmilyen szerepet nem töltene be.

Az induktív és a deduktív következtetések, valamint a szillogizmus viszonyának problémájával kapcsolatosan megjegyezhetjük, hogy mind az egyestől az általánoshoz, mind az általánostól az egyeshez történő következtetés szillogisztikus formát ölthet magára. Maga a szillogisztikus forma is az egyes és az általános egyidejű összefüggésén alapul. Ahol ez az összefüggés hiányzik, ott szillogizmus sem lehetséges. Például, a viszonyok alapján történő következtetésekben — mint pl. $A > B$, $B > C$, tehát $A > C$ esetében — egyes dolgok viszonyáról egyes dolgok viszonyára következtetünk. Tekintve, hogy itt hiányzik az egyes és az általános viszonya, szillogizmust sem kapunk. Ha azonban e viszonyok axiómáját is figyelembe vesszük, s ily módon gondolatilag reprodukáljuk az egyes és az általános kapcsolatát, akkor szillogisztikus formát kapunk. Például: „ha egy mennyiség nagyobb a másiknál, a másik pedig nagyobb a harmadiknál, akkor az első is nagyobb a harmadiknál. E tételnek alárendelhetjük az $A > B$, $B > C$, egyedi előfordulást, s ily módon — mind az általánost, mind az egyest kifejező premisszák ismeretében — levonhatjuk a zárótételt, tehát $A > C$, amely most már a szillogizmus zárótétele.

Tekintve, hogy mind az induktív, mind a deduktív következtetések, mind pedig a szillogizmus is az egyes-általános objektív viszonyán alapulnak, nem zárják ki egymást. A szillogizmus egyaránt lehet induktív vagy deduktív. Az induktív következtetésnek lehet szillogisztikus formája (teljes indukció, amennyiben a kiegészítő ismeretet is tartalmazza), s meg lehet a nélkül is (pl. teljes felsoroláson alapuló induktív következtetés). A deduktív következtetésekhez hozzá tartozik a szillogisztikus forma, amely csupán abban az esetben hiányzik, ha valamilyen premisszát figyelmen kívül hagytunk, de ezeket a következtetéseket is vissza lehet vezetni szillogizmusra.

A fentiek figyelembevétele alapján megállapítjuk, hogy az induktív és a deduktív következtetések szembeállítása nem helyettesíthető a szillogisztikus és a nem szillogisztikus következtetések szembeállításával.

Az induktív és a deduktív következtetéseknek mint az egyestől az általánoshoz, illetve az általánostól az egyeshez történő mozgásnak a szembeállítása — amint ezt a logika története bizonyítja — meggyökeresedett. Az indukció és a dedukció a fenti értelemben szerepel Baconnál, Kantnál, Hegelnél, valamint így fogta fel Mill, Jevons, Sigwart, Überweg, de mai szerzőknél is találunk hasonló meghatározásokat.[4]

A fenti felfogás mellett találunk olyant is, amely az induktív és a deduktív következtetések közé sorolja a részről az egészre, valamint az egészről a részre való haladást a gondolkodás folyamatában.

Pauler Ákos szerint az indukció: „ . . . egyes esetekből kiindulva arra az átfogó egészre következtet, melynek az egyes eset is része".[5] Nála az indukció a hagyományos értelmezésében csupán az indukció egyik fajtája. Ugyanakkor „ . . . a dedukció az egészről a részre következtetés . . ."[6]

[4] Georg Klaus: Einführung in die Formale Logik. Berlin, 1959.
M. M. Розентал: Принципы диалектической логики. Соцекгиз, 1960.
[5] Pauler Ákos: Logika. Bp. 1925. 187. o.
[6] Uo. 204. o.

Fogarasi Béla a szillogizmus axiómáját úgy értelmezi, hogy az „... a valóságban fennálló tényleges viszonyokat fejez ki — nevezetesen az egész és a rész viszonyát".[7]

Engels annak idején felhívta a figyelmet, hogy nem lehet minden logikai következtetést az indukcióra és a dedukcióra redukálni, mert ebben az esetben e nevek alatt egészen más következtetési formák szerepelnének, s ez az eljárás elvezetne a következtetési formák egész gazdagságának megszüntetéséhez.[8]

Az egyes és az általános objektív viszonya más, mint a rész és az egész objektív kapcsolata, tehát az előbbin alapuló következtetési formát nem lehet azonosítani az utóbbira épülővel.

Az induktív és a deduktív következtetések az objektív valóság meghatározott viszonyán, nevezetesen az egyes és az általános kapcsolatán alapulnak. E kategóriáknál megkülönböztethető egymástól egyrészt a terjedelmi, a mennyiségi, másrészt a tartalmi, a minőségi oldal. Az egyes terjedelmi vonatkozása a mennyiségileg egy különálló tárgy, jelenség, folyamat, a tartalmi, minőségi oldala a tulajdonságok konkrét, egyedül a meghatározott dologra jellemző kapcsolata.

Az általános terjedelmi oldala mindazon tárgyak összessége, amelyek a közös, lényeges tulajdonságokkal rendelkeznek, a tartalmi oldalát pedig maguk az említett tulajdonságok alkotják, amelyek a törvény, a lényeg, a szükségszerűség formájában léteznek. A megjelölt oldalak az induktív és a deduktív következtetésekben is tükröződnek.

Arisztotelész logikai munkáiban egyaránt megtalálhatjuk a terjedelmi és a tartalmi felfogást. A szillogizmus problémáinak vizsgálatakor, például, a terminusokat a terjedelmi felfogás alapján határozza meg: „Középsőnek (középfogalomnak) azt nevezem, amelyik maga másban van, és ugyanakkor benne más van; ez már helyzeténél fogva is középső; szélsőkön (szélső fogalmakon) meg azt értem, amelyik maga másban van, valamint azt, amelyikben más van."[9] Megtaláljuk a tartalmi értelmezést is, amelyben már nem arról van szó, hogy az egyik terminus a másikat tartalmazza, hanem arról, hogy valamilyen tulajdonság valamire vonatkozik. Arisztotelész az *Első Analitikában* több helyen használja mind a „vonatkozik" kifejezést, amely tartalmi (intenzív) értelmezés, mind pedig a „másban van" megjelölést, amely terjedelmi (extenzív) felfogást jelent.[10]

A terjedelmi és a tartalmi oldal megkülönböztetésének fontos szerepe van az induktív és a deduktív következtetések kapcsolatának helyes felfogásában s a szillogizmus megismerő értékének megértésében.

A későbbi logikusoknál azonban hol az egyik, hol a másik oldal kap nagyobb hangsúlyt, a dialektikus logika megjelenéséig rendszerint a terjedelmi felfogás uralkodik.

Ismeretes pl., hogy a szillogizmussal szemben milyen éles kritikát gyakorolt Sextus Empiricus, milyen nihilista álláspontra helyezkedett John Stuart Mill és hogy miként ismételték meg az utóbbinak érvelését mai követői, a neopozitivisták. Russel, például, az általánosítást, amely a szillogizmus felső tételét nyújtja, értéktelennek minősíti; szerinte ugyanis az igazság az álta-

[7] Fogarasi Béla: Logika IV. kiad. Akadémiai Kiadó, 1958. 240. o.
[8] Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 236. o.
[9] Aristotelész: id. mű I. 4. 25 b. 35.
[10] А. С. Ахманов: Логическое учение Арустотеля. 1960. 189 стр.

lánosításokra nem alkalmazható úgy, mint az elemi tételekre. Russel az általánost egyoldalúan terjedelmileg értelmezi. Nála a „minden ember halandó" tétel nem törvényt, tehát az általános minőségi oldalát, hanem csak az elemi tételek összegét jelenti, tehát azt, hogy „Jancsi halandó" + „Sanyi halandó" + „Pista halandó" és így tovább. Minthogy az általánosítás példáinak száma korlátlan, lehetetlen megállapítani az igaz voltát. M. Cornforth rámutat, hogy Russel a „minden ember halandó" tételt „minden x esetében, ha x ember, akkor x halandó" alakúra változtatta, így érzékeltetve, hogy a fenti tétel csupán egyes konkrét személyekre vonatkozik.[11]

A fentiekből következik, hogy az egyoldalú terjedelmi értelmezés, végső soron, a tudományok által feltárt törvények kétségbevonásához vezet el.

Ugyanakkor a dedukció Russellnél nem az új igazság feltárásának az eszköze, hisz a zárótételben csupán az az ismeret lehet, amely már az előzményekben is megvolt. Russell, lényegében, Mill érveit ismételte meg, aki az általánost szintén terjedelmileg értelmezte, s az általános ítéletet mint az egyes kijelentések összességét fogta fel, s ilyen alapokon nihilista álláspontra helyezkedett a szillogizmussal szemben.

P. Sz. Popov szovjet logikus felhívja a figyelmet arra, hogy a logikatörténészek közül eddig még senki sem vette észre, hogy Mill „A deduktív és az induktív logika rendszere" c. műve II. könyvének második és harmadik fejezete között a szillogizmus értelmezésében nyilvánvaló szakadás van. A harmadik fejezetben találhatjuk meg a terjedelmi felfogást, pedig a második fejezetben Mill tiltakozik ellene, amikor javasolja a dictum de omni et de nullo felcserélését „a tárgy jegyének a jegye a tárgy jegye" axiómájával.[12]

Popov ezzel kapcsolatban megállapítja: hogy a szillogizmusban — mivel benne az előzmények nem terjedelmi, hanem tartalmi jellegűek — nem lehet tovább haszontalan játékot látni.[13]

Az eddig elmondottakból látható, hogy az egyoldalú terjedelmi felfogás mellett létezik a tartalmi, a minőségi szempont is, amely az előbbinél tovább mutat.

Ha ugyanis az indukció zárótételét, illetve a szillogizmus nagy premisszáját csupán az egyedek összességéről ismeretet nyújtó ítéletnek fogjuk fel, nem pedig a lényeges szükségszerű összefüggések kifejezőjének, akkor a deduktív következtetések során új ismeretekhez nem juthatunk. Ha valamilyen általános tételnek csupán az az értelme, hogy a terjedelmét alkotó összes egyesekről valamilyen jegyet egyenként megállapítottunk, akkor a zárótételben kifejezett ismeret már tényleg benne volt az előzményekben, s valóban fennáll a petitio principi. Például: Minden ember halandó. Szokratész ember. Tehát Szokatész halandó.

Ha azonban az általános tételnek az az értelme, hogy benne valamilyen szükségszerű összefüggésről szóló igazság van, akkor új ismerethez jutunk el. Pl. ha a szükségszerű összefüggések ismeretében tudjuk, hogy a fémek vezetik az elektromosságot, akkor az eddig még ismeretlen s a jövőben esetleg felfedezésre kerülő fémfajtákról is tudni fogjuk, hogy rendelkeznek az említett tulajdonsággal, anélkül, hogy ezt előzőleg tapasztalnánk.

Az általános minőségi oldalának figyelembevételével az induktív következtetés során új igazsághoz jutunk el, mert többet tudunk a tapasztalt egyes

[11] Maurice Cornforth: Tudomány az idealizmus ellen. Szikra, 1949. 143—144. o.
[12] П. С. Попов: История логики нового времени. Мозква, 1960. 292 стр.
[13] Uo. 204. o.

esetekről szóló egyedi ismeretnél, tekintve, hogy a lényeget, a törvényt, a szükségszerű kapcsolatot tárjuk fel; de újat kapunk a deduktív következtetés során is, mert a törvény, a szükségszerűség, a lényeg ismeretét eddig még nem tapasztalt egyes esetre kiterjesztjük.

A tárgyalt következtetések terjedelmi és minőségi oldalainak megkülönböztetése segít a helyes viszonyuk, a dialektikus kapcsolatuk megértésében.

2. *Az induktív és a deduktív következtetések értelmezésének hatása összefüggésükre*

A Marx előtti filozófiai iskolák a megismerés folyamatában vagy az induktív vagy a deduktív következtetés jelentőségét hangsúlyozták egyoldaoldalúan.

Az objektív idealisták egyoldalúan a deduktív következtetések fontosságát emleték ki. Arisztotelész, például, az indukció segítségével nyert tételeket csupán akkor tekintette igaznak, ha az általános alapelvekből (logikai és matematikai axiómákból, dedukciók útján nyert igazságokból) is levezethetők.

Kant a különöstől az általánoshoz tartó következtetést szubjektív jelentőségűnek tartja, amely csupán empirikus általánost nyújt, igazi általánost nem képes adni, mert ennek forrása a „tiszta ész"; s — szerinte — az indukció csekély megismerő jelentőséggel rendelkezik. Sz. I. Popov Kantról és a kantianizmusról írt munkájában a fentiekre rámutat, de megállapításait azzal is ki kell egészíteni, hogy a vizsgált következtetések elszakítására nem csupán a kanti iskolák szolgálnak jellemző példával.[14] Molnár Erik mutat rá arra, hogy pl. Hegelnél az indukció és a dedukció elválaszthatatlan egységet alkot ugyan, de úgy, hogy a dedukció az uralkodó mozzanat. Hegel az induktív módszer segítségével állapította meg a történelmi fejlődés törvényeit, de az abszolút eszme alapvető mozgásából a deduktív módszer segítségével vezette le őket.[15]

Nem lehet viszont egyetérteni P. V. Kopnyin álláspontjával. Ő Hegelnél abban látja az induktív következtetés lebecsülését, hogy *A logika tudományában* a deduktív szükségszerű következtetést tartja a következtetés legmagasabb rendű típusának, továbbá abban, hogy Hegel szerint a dedukció alacsonyabb formái, a létezési és az egyetemes következtetések megelőzik az indukciót.[16]

Hegel — véleményem szerint —, amikor megkülönbözteti a létezési, a reflexiós és a szükségszerűségi következtetéseket, akkor kifejezésre juttatja, hogy az általános (törvény, lényeg, szükségszerűség) elérése a következtetésekben fejlődési folyamat eredménye. Az első fokon, ahol csupán létezési ítéletekkel és ezeknek megfelelő következtetésekkel rendelkezünk, még nem beszélhetünk az általános ismeretéről. Ezen a fokon csupán legfeljebb olyan következtetéseket végezhetünk, mint: ez a rózsa piros — a piros szín — tehát ennek a rózsának színe van. Tekintve, hogy az általánost ezen a fokon nem ismerjük, a következtetések között nem tehetünk megkülönböztetést induktív vagy deduktív jellegük szerint. Az előbbiekből következik, hogy a „deduktív következtetések magasabb formái" csupán az igazi általános megjelenítésével jutnak szerephez. Továbbá, Kopnyin figyelmen kívül hagyja, hogy bizonyos

[14] С. И. Попов: Кант и кантианство. Москва, 1960. 175 стр.

[15] Molnár Erik: Dialektikus materializmus és társadalomtudomány. Kossuth, 1962. 393. o.

[16] P. V. Kopnyin: A gondolkodási formák dialektikája Hegel filozófiájában. Voproszi Filoszofii, 1954. 4. sz.

esetekben a deduktív következtetés a megismerésben ténylegesen megelőzheti az induktívat, s azt is, hogy ebből a tényből még nem lehet az utóbbi jelentőségét lebecsülni. Pl., ha valaki először tapasztal valamilyen egyedi tárgyat, már sok mindent tudni fog róla, mert a korábbi ismereteit alkotó általános tételeket dedukálhatja rá. Új földrészek, kémiai elemek, csillagok stb. felfedezésekor deduktív következtetés előzi meg az induktív utat, a megismerő ember kénytelen a már meglevő általános tételeket alkalmazni az ismeretlen egyedi tényekre. Ez az ismeret azonban elvont, absztrakt, az első megpillantott kengurúról a felfedezők megállapíthatták, hogy az állat, de konkrét ismereteket az egyes kengurúk vizsgálata alapján nyert általános tétel megállapítása után kaptak.

Az induktív és a deduktív következtetések kapcsolatát nem csupán a deduktív, hanem az induktív oldal túlbecsülésével is tagadni lehet, mint erről Bacon, Whewel, Mill elméletei is tanúskodnak, noha az utóbbi kettő és az első között nagyon lényeges különbségek vannak. A jelenkori idealisták sem értik meg az egyes és az általános összefüggését, és ennek a következménye az indukció és a dedukció egymástól való elszakítása. Például Russelnél az egyes általános kapcsolatának helytelen felfogása azt eredményezi, hogy a tapasztalati, induktív ismeret olyan általános elvekre — vagy ahogy ő nevezi, „posztulátumokra" — támaszkodik, amelyek nem a tapasztalatból származnak.

Az induktív és a deduktív következtetések helyes viszonyát csak az egyes-általános dialektius kapcsolatának tudatosítása után lehetett megérteni, csak annak az osztálynak az álláspontjára helyezkedve, amelynek különös érdeke nem ideiglenesen, hanem véglegesen esik egybe a társadalom általános érdekeivel. Szükség volt természetesen, a természet- és a társadalomtudományok azon eredményeire is, amelyek az egyes-általános dialektikus kapcsolatának filozófiai általánosítását lehetővé tették.

Ezek a feltételek a marxizmus klasszikusainál találkoztak. Engels megállapítja, hogy az „Indukció és dedukció ugyanolyan szükségszerűen összetartoznak, mint szintézis és analízis. Ahelyett, hogy egyiket a másik rovására egyoldalúan égig magasztalják, arra kell törekednünk, hogy mindegyiket a maga helyén alkalmazzuk, s ez csak akkor lehetséges, ha figyelembe vesszük összetartozásukat, azt, hogy kölcsönösen kiegészítik egymást."[17] Marx és Lenin is egyaránt mesterien alkalmazták és szemléltették műveikben az induktív és a deduktív következtetések helyes viszonyát, azt, hogy valamilyen lényegesen új tétel megállapításához okvetlenül szükséges a deduktív következtetéseket induktív következtetésekkel összekapcsolni.

A tárgyalt következtetéseknek a régi logikai irodalomban is ismert viszonya az, amikor az indukció eredménye a dedukció kiindulópontja. Arisztotelésznél jelentkezik már ez a kapcsolat, amikor úgy véli, hogy a szillogizmus általános tételét teljes indukcióval lehet bizonyítani. Sőt, az indukció olyan túlbecsülője mint Whewel is elismerte, hogy a szóban forgó következtetések kapcsolódnak egymáshoz. A fenti viszony nem az egyetlen, nem meríti ki az indukció és a dedukció kapcsolatának sokféleségét. A továbbiakban azonban csupán ezt a kapcsolatot vizsgáljuk az induktív és a deduktív következtetések terjedelmi és tartalmi értelmezésének tükrében. Megvizsgáljuk, hogyan módosul a tárgyalt következtetések kapcsolata attól függően, hogy a terjedelmi vagy a tartalmi oldal kap-e nagyobb hangsúlyt benne.

[17] Engels: id. mű 238. o.

Az az álláspont, amely a tárgyalt következtetések viszonyát az általános terjedelmi felfogása alapján határozza meg, a megismerés egy bizonyos szakaszában jogosult lehet, bizonyos körülmények között azonban a további ismeretszerzésnek akadályává válhat.

Arisztotelész az indukciót következtetés formájában — a szillogizmus első figurája nagy premisszájának bizonyításával kapcsolatosan — az *Első Analitika* II. könyvének 23. fejezetében tárgyalja. Ismeretes, hogy itt a teljes indukciót vizsgálja, amelynek eredménye a bizonyító szillogizmus felső tételét adja. A megjelölt helyen olvasva, a következő példát szerkesztjük meg:

Minden ember, ló, öszvér stb. hosszú életű.
Minden epétlen élőlény ember, ló, öszvér stb.
Minden epétlen élőlény hosszú életű.

Mint látjuk, Arisztotelész a példában nem az igazi általánost ragadja meg, s ezért a zárótétel csupán egy vélt, pusztán közös tulajdonságot tükröz. A hangsúly az általánosnak nem a tartalmi oldalán van, hisz a hosszúéletűségnek nem az igazi okát tárja fel, hanem a terjedelmi oldalát, az egyedek bizonyos összességét.

A fenti zárótétel a bizonyító erejű szillogizmus felső tételét alkotja:

Minden epétlen élőlény hosszú életű.
Minden ember, ló, öszvér stb. epétlen élőlény.
Minden ember, ló, öszvér stb. hosszú életű.

Az azonban, hogy a teljes indukció zárótétele az általánost elsősorban terjedelmi felfogásban tartalmazza, azzal az eredménnyel jár, hogy a deduktív következtetésben a felső tétel analitikus ítéletté változik, aminek következtében a zárótételben már semmi új nem jelentkezhet. A teljes indukció zárótétele — „Minden epétlen élőlény hosszú életű" — ugyanis előzményként feltételezi azt az ismeretet, amelyet a deduktív következtetés zárótételében nyerünk, hogy ti. „Minden ember, ló, öszvér stb. hosszú életű." Meg kell jegyeznünk, hogy Arisztotelésznél az induktív és a deduktív következtetéseknek olyan kapcsolódása is megtalálható, amelyet az általános tartalmi oldala közvetít.

A teljes indukciónál többször kapcsolódik deduktív következtetéssel a nem teljes indukció. Ez azonban, ha az utóbbiban a terjedelmi oldal a hangsúlyos a tartalmival szemben, ugyancsak petitio principihez vezet el. Hegel ezért jogosan mondhatja: „Ebben a kedvelt tökéletes következtetésben:

Minden ember halandó,
Cajus ember
Tehát Cajus halandó,

a főtétel csak azért és annyiban helyes, mert a zárótétel helyes; ha Cajus véletlenül nem volna halandó, a főtétel nem volna helyes. Annak a tételnek, amelynek zárótételnek kellene lennie, már közvetlenül magában helyesnek kell lennie, mert különben a főtétel nem foglalhatná magában valamennyi egyedet."[18]

[18] Hegel: A logika tudománya II. rész. Akadémiai Kiadó, 1957. 291. o.

Hegel ugyanakkor arra is rámutat, hogy a fenti példában a középfogalomnak azt a meghatározottságát, hogy „*minden* ; ezt a főtételben *közvetlenül* illeti meg az állítmány, amelyet összekapcsolunk az alannyal. *De minden annyi mint minden egyedi*..." (Kiemelés tőlem — Sz. S."[19])

Így kiderül, hogy a főtételben a hangsúly a „minden egyedin" van, tehát az általánosnak a terjedelmi értelmezésén, nem pedig az egyesekben levő lényegen, azaz szükségszerű kapcsolaton. Amennyiben az indukció eredménye és a szillogizmus felső tétele csupán a minden egyediről való valamilyen ismeretet tartalmazza, úgy a deduktív következtetésben semmiféle új eredményhez nem juthatunk el.

Figyelemre méltó, hogy a fenti idézet Hegelnél a reflexiós következtetések szakaszában található. Ennek a ténynek bizonyos jelentősége van, amiből arra következtethetünk, hogy a terjedelmi felfogás a megismerésben szükségszerűen jelentkezik. Ismeretes, hogy Hegel a reflexiós ítéletek között sorolja fel ezeknek terjedelmük, mennyiségük szerinti csoportosítását. A létezési ítéletekhez képest, amelyekben valamilyen egyedi tárgy valamilyen tulajdonsága fejeződik ki (ez a rózsa piros), a reflexiós szakasz előbbre visz, mert már azt is tudjuk, hogy az előző fokon jelentkező tulajdonság terjedelmileg „egy", „néhány" vagy „minden" tárgyat illet-e meg. Véleményem szerint az induktív és a deduktív következtetéseknek az általános terjedelmi oldala által történő közvetítése a megismerés bizonyos szakaszában szükséges. E közvetítés abszolutizálása azonban, végső soron, az induktív és a deduktív következtetések kapcsolatának tagadásához vezet. Ezzel a jelenséggel találkozunk Mill elméletében akkor, amikor a szillogizmus felső tételét a szám szerint összes eseteket tartalmazó ítéletként fogja fel. Egyúttal azonban ezt az általános ítéletet értéktelennek tartja a megismerés szempontjából: „Minden következtetés részlegesről halad részlegesre. Az általános ítéletek pusztán összefoglalásai az ilyen megtett következtetéseknek, s rövid mód arra, hogy több ilyet is lehessen alkotni."[20] Továbbá: „Föl nem bírom fogni, miért ne lehetne egyik helyről a másikra anélkül eljutni, hogy fölkapaszkodjunk egy helyre s túl megint leereszkedjünk."[21]

A fentiekből az derül ki, hogy Mill — az általánost csupán terjedelmileg értelmezve — tagadja az univerzális ítéletek szerepét a megismerésben. Ily módon hiányzik az egyestől az általánoshoz, valamint az általánostól az egyeshez történő mozgás, s ennek következtében a megismerés folyamatában az induktív és a deduktív következtetések nem kapcsolódhatnak igazán egymáshoz. A fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy a tárgyalt következtetések viszonyát tagadó nézetek igazolást kapnak az általános egyoldalú, terjedelmi értelmezésében.

Ugyanakkor azt is megállapíthatjuk, hogy az egyoldalú terjedelmi felfogást tartalmazó általános ítélet a szillogizmusban kizárólagosan analitikus. Mill az elmélete kifejtésekor abból a feltételezésből indul ki, hogy az analitikus és a szintétikus ítéletek egymást kölcsönösen kizárják. A szillogizmust azon az alapon bírálta, hogy a felső tételét tisztán analitikus ítéletnek tartja. Ismeretes, hogy ugyanakkor saját következtetéselméletét az egyoldalú szintétikus ítéletekre alapozta.

[19] Uo.
[20] John Stuart Mill: A deductív és inductív logika rendszere, második könyv 286. o.
[21] Uo. 27 7. o.

Az analitikus és a szintetikus mozzanatok elszakítása mélyen dialektikaellenes gondolkodásra utal. Lenin az analitikus és szintetikus mozzanatok dialektikus értelmezése egységét fontosnak tartotta, s a *Filozófiai füzetekben* Hegel következő szavait hangsúlyozza: „Az *ítéletnek* ezt a mind szintetikus, mind analitikus mozzanatát, amely (mozzanat) által a kezdeti általános [általános fogalom] belőle magából meghatározódik, mint a maga másikja, dialektikus mozzanatnak kell nevezni." A margón ugyanott a következő lenini megjegyzést találjuk: „A **dialektika** egyik meghatározása."[22] S hogy ezt Lenin mennyire komolyan gondolta, arról az is tanuskodik, hogy a dialektika elemei között felsorolta az analízis és a szintézis egyesítését is.[23]

Az analitikus és a szintetikus ítéletek egységének megértése nélkülözhetetlen a megismerő gondolkodásban szereplő induktív és deduktív következtetések helyes viszonyának felfogásához. Az egyoldalú terjedelmi felfogást magukon viselő következtetések gyengéit fel kell tárni, hogy meghaladjuk őket. Az általános mennyiségi vonatkozását előnyben részesítő szemléletet fel kell cserélni a tartalmi oldalra hangsúlyt helyező nézettel, valamint az induktív következtetés kizárólagosan analitikus jellegű zárótételét, azaz a szillogizmus felső tételét olyan ítélettel, amely az analitikus és a szintetikus mozzanatokat elválaszthatatlan egységben egyesíti. A megismerés előrehaladását az olyan induktív és deduktív következtetések biztosítják, amelyekben az általános tartalmi oldala közvetít, olyan ítéleten keresztül, amely egyaránt analitikus és szintetikus.

A következtetésekben, az egyestől az általánoshoz való haladás folyamán, a törvény, a lényeg, a szükségszerűség feltárására kell törekedni, mert ezek alkotják az általános tartalmi oldalát. A „minden ember halandó" ítéletben a hangsúly lehet az általános tartalmi oldalán — amennyiben az a szükségszerű fiziológiai összefüggések ismeretén alapul —, ahol a figyelem arra irányul, hogy bizonyos tulajdonság milyen feltételek között jön létre. A terjedelmi értelmezés csupán olyan ismertetőjegyet ragad meg, amely a pusztán közöset fejezi ki, pl. „minden hattyú fehér". De a „minden ember halandó" tétel is mindaddig csupán a pusztán közöset jelentette a szubjektum számára, amíg fel nem tárták a halandóság okát: az életfolyamatok és összerendezettségük megszűnését.

Azok az ítéletek, amelyek az általános tartalmi oldalát fejezik ki, azt jelentik, hogy valamilyen tulajdonság — pl. a halandóság, elektromosság vezetése stb. — milyen feltételek között jön létre. Az ilyen ítéletekben a hangsúly elsősorban az általános tartalmi oldalán van, és másodsorban jelentkezik bennük az általános terjedelmi oldaláról bizonyos elvont ismeret, amely azt fejezi ki, hogy a megjelölt tulajdonságok mindazokban az esetekben léteznek, amikor a létezésükhöz a szükséges feltételek megvannak. Az induktív következtetések zárótételében ily módon az általános terjedelmi oldala másodlagossá válik, ami abban nyilvánul meg, hogy ez meghatározatlan, ugyanis konkrétan még nem ismerjük az összes eseteket, mint ahogyan ezt az egyoldalú felfogás képviselői feltételezik. Pl. amikor megállapítjuk, hogy minden fém vezeti az elektromosságot — tekintve, hogy ezt a szabad elektronok létezése előidézi —, akkor elsősorban az általános tartalmi oldalát illetően nyertünk ismeretet, s csak másodsorban a terjedelemre vonatkozóan elvont, meghatározatlan tudást. Ez az elvont, meghatározatlan terjedelem a még eddig nem tapasztalt fémek

[22] Lenin Művei 38. Kossuth, 1961. 205. o.
[23] Uo. 206. o.

megismerése után deduktív következtetések hosszú során válik konkréttá, meghatározottá. Másik példa: a kémiai elemekre vonatkozó általános tulajdonság az, hogy kémiai változások következtében nem bomlanak szét egyszerűbb anyagokra, ismeretes volt akkor is, amikor még csak kilencvenkét elemet tartottak nyilván. Ez a kilencvenkét elem az általános konkrét, meghatározott terjedelmét alkotta, s a meghatározatlan, elvont terjedelemhez tartoztak mindazok az elemek, amelyeket akkor még nem ismertek. Ma már százegynéhány elem nevét tudjuk felsorolni, ily módon a konkrét, meghatározott terjedelem megnövekedett, s a megismerésnek egy olyan mozgása ment végbe, amely az általános terjedelmi oldalának elvont ismeretét, a konkrét tudás útján, előbbre vitte. Megállapíthatjuk tehát, hogy a következtetésekben az általános terjedelmi oldala egy konkrét, meghatározott és egy absztrakt, meghatározatlan résszel rendelkezik. Az előbbihez az ismert esetek, az utóbbihoz pedig a még nem tapasztalt egyedek tartoznak, amelyekre a deduktív következtetésekben kiterjesztjük, alkalmazzuk a törvényt, a lényeget, a szükségszerű kapcsolatokat tartalmazó ítéleteket. A fentiek alapján az induktív és a deduktív következtetések kapcsolata is jelenti, hogy az indukció — tekintettel arra, hogy meghatározatlan, elvont terjedelmet is nyújt — a dedukció részére nyújt megismerő lehetőséget. Ha az induktív következtetés zárótétele konkrétan tartalmazná azokat az eseteket, amelyekre kiterjesztettük a csupán néhány egyes vizsgálata alapján nyert általános tulajdonságot, akkor deduktív következtetéseket végezni valóban haszontalan játék lenne. A deduktív következtetéseknek azonban fontos szerepük van az új igazság elérésében. Az indukció zárótétele, tekintve, hogy egy elvont terjedelmet is tartalmaz, nem biztosítja feltétlenül a tévedés elkerülését, amennyiben a megismerő egy eddig ismeretlen esettel találkozik. A tévedés elkerülése érdekében szükség van deduktív következtetésekre, amelyeknek zárótétele új ismeretet ad annak az egyesnek a vonatkozásában, amelyre a nagy premisszát kiterjesztették. Ugyanis különbség van a között, hogy egy általános megállapítás általában mindenre vonatkozik-e, vagy pedig csak konkrétan egy dologra vonatkoztatjuk-e. Ez a probléma már Arisztotelésznél felmerült: „...tudni, hogy minden háromszögnek derékszögnyi szöge van — ez nem egyértelmű, hanem egyrészt azt jelenti, hogy általában tudjuk, másrészt, hogy egyenként tudjuk."[24] Továbbá: „Az egyes dolgokat ismerjük tehát egyetemes tudással is, de nem tudjuk külön, az egyes dolgokra vonatkozó tudással. Tehát tévedhetünk is ezekre vonatkozóan, csakhogy nem ellentétesen, hanem úgy, hogy megvan az általános tudásunk, az egyes dologra vonatkozóan pedig tévedünk."[25]

A fenti idézetben az egyetemes tudás megfelel az olyan ítéletnek, amely az elvont terjedelem ismeretét tartalmazza, az egyedi tudás pedig a terjedelem konkréttá válása útját jelenti. A tárgyalt következtetéseket a fent jellemzett viszonyban olyan általános ítélet kapcsolja össze, amely analitikus és szintetikus is. Az analitikus jelleg a deduktív következtetésekben oly módon jelentkezik, hogy a felső premisszákból már tudjuk, hogy minden olyan esetben létezik a meghatározott tulajdonság, amikor ehhez megfelelő feltételek létrejöttek. Ily módon az elvont terjedelem vonatkozásában az általános tétel analitikus. Pl. a „minden fém vezeti az elektromosságot" ítélet vonatkozik azokra a fémekre is, amelyeket még senki sem tapasztalt s amelyekre vonat-

[24] Arisztotelész: i. m. II. 21. 67. a. 16.
[25] Uo. II. 21. 67. a. 26.

kozóan konkrét ismeretünk a gyakorlati tevékenység során születik. Ahhoz, hogy a fenti tétel érvényes legyen a még nem érzékelt fémekre, nincs szükség a nagy premisszán kívüli más ismeretre. De az általános konkrét terjedelmet alkotó egyes esetek ismeretének a vonatkozásában szükség van a nagy premisszán kívüli ismeretre, olyan ítéletre, amely az eddig nem tapasztalt egyes létezését fejezi ki. Az utóbbi esetben, a konkrét terjedelem kibontakozásának vonatkozásában az általános ítélet szintetikus, ugyanis a „minden fém vezeti az elektromosságot" tétel nem tartalmazhatja terjedelmükben konkréten, hanem csupán elvontan a még nem tapasztalt eseteket. Tekintve, hogy a szillogizmus premisszája főképpen az általános tartalmi oldalát tartalmazza, továbbá, mint hogy szintétikus jellege is van — a zárótételben új ismerethez jutunk, és így nem fordul elő a petitio principi.

A terjedelmi és tartalmi vonatkozások megkülönböztetése lehetővé teszi a mennyiségi és a minőségi változtatások egymásba való átalakulása dialektikus törvényének a feltárását az induktív és a deduktív következtetések kapcsolásában. A fent kifejtettekben az mutatkozott meg, hogy a minőség, az induktív következtetés zárótételében és a deduktív következtetés felső tételében kifejeződő általánosnak a tartalmi oldala meghatározza a mennyiséget, azt a terjedelmet, amely eleinte meghatározatlan és a deduktív következtetések hosszú során keresztül válik konkréttá, meghatározottá. E megjelölt összefüggés mellett megtaláljuk azt is, amelyben a mennyiség visszahatást gyakorol a minőségre.

A konkrét terjedelem, amely a deduktív következtetések révén alakul ki, lehetőséget ad az újabb induktív következtetések levonására. Ezekben a zárótétel olyan ismeretet fejez ki, amely módosítja a deduktív következtetés nagy premisszájának a tartalmát. Pl. 1807-ben felfedezték a káliumot, a nátriumot, a magnéziumot, a kalciumot, a stronciumot, a báriumot. A felfedezések előtt a fém természetéről szóló általános ítéletek a meglevő konkrét terjedelemre, a már ismert fémekre vonatkoztak, s érvényesek voltak a még nem ismert fémekre is. A felfedezések lehetőséget adtak arra, hogy az induktív következtetés zárótételének a tartalmát dedukálják az új esetekre, s így az eddig meghatározatlan terjedelem a konkrét meghatározott terjedelmet gazdagította. De azok a deduktív következtetések, amelyekben a zárótétel alanya a kalcium, nátrium stb. volt, lehetőséget adtak újabb induktív következtetésekre. Ugyanis, az új fémeket egyenként megvizsgálva, egyedi tulajdonságaikban olyan vonásokat fedeztek fel, amelyek gazdagították a fémekről vallott addigi általános ítéleteket. Az induktív következtetések az általános ítéletet konkrétabbá tették tartalmában is, ami kifejezésre jutott abban, hogy a fém fogalma 1807—1808 után tartalmilag gazdagabb lett.[26]

A deduktív következtetéshez kapcsolódó indukció módosító hatására például szolgálhat az 1905-ös polgári demokratikus forradalom mozgatóerejére vonatkozó lenini megállapítás is. Ismeretes, hogy Plehanov, csupán deduktív következtetést alkalmazva, abból az előzményből, hogy az 1905-ös orosz forradalom polgári demokratikus jellegű, továbbá abból, hogy a polgári forradalom mozgatóereje a polgárság — eljutott ahhoz a zárótételhez, hogy a burzsoázia az orosz forradalom mozgatóereje. Lenin nem állt meg ennél a deduktív követ-

[26] B. M. Kedrov: A változó fogalmak tartalma és terjedelme. Filoszofszkije Zapiszki. 1953.

keztetésnél, hanem tovább ment, és induktív úton, az 1905-ös forradalom történeti sajátosságaiból kiindulva, azt a konklúziót nyerte, hogy az 1905-ös forradalom mozgatóereje a proletariátus.

*

Megállapíthatjuk, hogy az induktív és a deduktív következtetések terjedelmi és tartalmi oldala megkülönböztetésének jelentős szerepe van a dialektikus logikai problémák kidolgozásában. A dolgozatban, természetesen, nem fejtettem ki ennek minden vonatkozását részletesen, csupán arra kívántam rámutatni, hogy a tárgyalt következtetések értelmezése milyen hatást gyakorol a következtetések kapcsolatára.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИНДУКТИВНОГО И ДЕДУКТИВНОГО УМОЗАКЛЮЧЕНИЙ

Шандор Сигетвари

Основная мысль статьи заключается в том, что толкование индуктивного и дедуктивного умозаключений тесно связано с некоторыми проблемами диалектической логики, касающимися указанных умозаключений. Указанные умозаключения отграничиваются автором от индуктивного и дедуктивного методов. Согласно автору индуктивное и дедуктивное умозаключения основаны на объективных соотношениях единичного и общего, и различаются друг от друга по направлению познания. Указанные выводы не должны отождествляться с силлогистическими или несиллогистическими умозаключениями. Автор указывает на то, что в связи с данными умозаключениями в процессе исторического развития логики образовались разные концепции, по объему, количеству, а также содержанию и качеству указанных умозаключений. В зависимости от понимания указанных аспектов изменяется соотношение индуктивного и дедуктивного умозаключений в процессе мышления. Одностороннее понимание по объему ведет в силлогизме к petitio principi, и в синтезисе индуктивного умозаключения не дает отражения общего, сущности, закона. Понимание же, в котором на первое место ставится содержание, отстраняет прежние ошибки, гарантирует познание настоящего общего и в то же время ставит на подобающее место познавательную значимость силлогизма. На основе последнего понимания создается возможность решения правильного соотношения индуктивного и дедуктивного умозаключений и мысленного движения от абстрактного к конкретному. В синтезе индуктивного умозаключения выражается прежде всего познание закона, необходимой связи, сущности, касающееся в начале неопределенного абстрактного объема; познание же конкретного объема вырабатывается в течение ряда дедуктивных умозаключений в результате применения тезиса, составляющего сторону содержания общего, к данным конкретным случаям. В процессе дедуктивных умозаключений конкретизация объема действует обратно на сторону содержания, и это обратное действие осуществляется в процессе новых индуктивных умозаключений.

SOME PROBLEMS OF THE INDUCTIVE AND DEDUCTIVE SYLLOGISMS

Sándor Szigetvári

The fundamental idea of the article is that the interpretation of inductions and deductions is in close connection with several of the problems of dialectical logic concerning the aforesaid syllogisms. These syllogisms are delimited by the author from the inductive and deductive methods. In his opinion, inductive and deductive syllogisms are based upon the objective relations of the singular and the general and differ from one another according to the direction of cognition. Induction and deduction cannot be identified with syllogistic and non-syllogistic conclusions. It is pointed out that, in the course of the history of logic, a dimensional, a quantitative and a qualitative interpretation of the syllogisms in question, has been developed. The change in the relation of inductive

and deductive syllogisms in the course of thinking is dependant upon the aforesaid interpretations. The one-sided dimensional interpretation in syllogism leads to petitio principi and, in the conclusion of inductive syllogisms it does not bring about the reflection of the general, of the essence, of the law. The qualitative interpretation eliminating the former definiciencies provides the knowledge of the true general putting, at the same time, the worth of syllogism in cognition in its proper place. On the basis of the latter interpretation, the right relation of inductive and deductive syllogisms and that of mental motion from the abstract to the concrete, can be solved. The conclusion of inductive syllogism, contains, first of all, the law, the necessary connection, the knowledge of the essence refering at first, to an undetermined, abstract dimension; the knowledge of the concrete extent (dimension) develops in the course of a long series of deductive syllogisms as a result of the fact that the thesis forming the content-side of the general, is applied to concrete cases. In the course of deductive syllogisms the concretization of the extent (dimension) reacts upon the content-side, this reaction becomes effective in the course of further inductions.

A marxista szociológiatörténet előkérdései*

KULCSÁR KÁLMÁN

A szociológia történetének megírására irányuló próbálkozás előtt feltétlenül tisztázandónak látunk néhány olyan alapvető kérdést, amelyek elvi megoldása nélkül minden eszmetörténeti kísérlet vagy eredménytelen marad, vagy pedig öncélúvá válik. A tisztázásra váró kérdések legfontosabbjait a következőkben jelölhetnénk meg: 1. Mi a szociológiatörténet tanulmányozásának jelentősége? 2. Történetileg mióta van szociológia; hogyan helyezkedik el ez a tudomány a társadalomról való gondolkodás típusai között? — végül: 3. A marxista és a polgári szociológia keletkezésével kapcsolatos problémák elemzése útján eljutni annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy történetileg mi a viszony a marxista és a polgári szociológia között.

E három kérdés közös jellegzetessége, hogy bármelyikük megválaszolásával együtt jár a másik kettő lényegében való állásfoglalás is. Különösen szoros azonban az összefüggés az első és a harmadik kérdés között, helyesebben az első kérdés megválaszolása csak a harmadik megoldása után képzelhető el, ezért helyesnek tűnik a sorrendben kétségtelenül elsőként adódó probléma utolsóként való tárgyalása.

I.

A szociológia történetének akárcsak felvázolása is szükségképpen annak meghatározására irányítja a figyelmet, hogy mióta van szociológia, történetileg mikor jelent meg ez a tudomány. Minden filozófia- vagy szociológiatörténetnek szembe kell nézni e problémával, amelynek kifejezett vagy hallgatólagos eldöntése mindeképpen kihalt a munka egész tartalmára. A legismertebb marxista filozófiatörténet, a Moszkvában 1957-ben (Magyarországon 1959—1960-ban) megjelent „A filozófia története"[1] pl. nem foglalkozik kifejezetten a szociológia történeti megjelenésével, hanem a filozófiai gondolkodásnak a társadalomra vonatkozó részét szemmel láthatóan általánosan szociológiának fogja fel, és így az ókori kelet, a görög világ az újkor stb. filozófiáját tárgyalva, mindenütt beszél szociológiai eszmékről is. Bouthoul új francia szociológiatörténete,[2] amidőn lényegében hasonló álláspontot foglal el, kifejezetten is megállapítja, hogy minden társadalomban élt és él egy „latens" szociológia, amely implicite bennfoglaltatik a csoportok intézményeiben, a primitív társadalmak-

* A tanulmány a szerző előkészületben levő szociológiatörténeti munkájából adódó néhány kérdést vizsgál meg. Ebből következik, hogy a cikk csak vázlatos problémafeltevésnek tekinthető, amely inkább vitát igényel, mint kimerítő elemzésnek.

[1] A filozófia története. Szerk.: *Dinnyik*, M. A. stb. I—II. köt. Gondolat, 1959—60.

[2] *Bouthoul*, Gaston: Histoire de la sociologie. 3e ed. Paris, 1958. 6—8. o.

ban éppenúgy, mint a modern korban. Bouthoul azonban, jóllehet a szociológiát az ókortól számítja, igazi hajnalának azt az időszakot jelölve meg, amidőn a szociológiai elmélkedések elszakították vallási kötelékeiket — tehát a szofisták racionális gondolkodását, és innen a Protagorász—Platón—Aristotelész vonalat — mégis megkülönbözteti az un. objektív szociológiát, amely a 18. századtól kezdődően alakult ki.[3] Bár sok tankönyv és kézikönyv kezdi a szociológia történeti tárgyalását az ókortól, azonos színtre helyezve minden idők társadalomról való gondolkodását általában, már ezek között is akad néhány munka, de ezeken túl még több, amely valamiféle választófonalat húz a társadalomról való gondolkodás fejlődésében, és valami módon meg kívánja különböztetni a modern szociológiát (általában a XIX. század elejétől kezdődően) az ókor vagy a középkor, sőt az újkor gondolkodásától. Érdemes áttekinteni azokat az ismérveket, amelyek alapján néhány munka ezt a választóvonalat meghúzza.

Az immár harmadik kiadásban megjelent nagy tekintélyű szociológiatörténet, Bogardus amerikai szociológus műve — „The Development of Social Thought" — már címében is jelzi, hogy nem csupán a szociológia történetével kíván foglalkozni, hanem a társadalomról való gondolkodás fejlődésével általában. A társadalmi gondolat meghatározása („a társadalmi gondolat egy vagy néhány személynek a társadalmi problémákról való gondolkodása bárhol és bármikor az emberi történelemben és a jelen korban")[4] differenciálatlan és általános. Nemcsak a szociológia és a társadalomról való gondolkodás, hanem ezek, valamint a politikai, a jogi, a közgazdasági stb. gondolkodás között sem tesz különbséget, és így valamennyien valóban mind megfelelnek Bogardus meghatározása ismérveinek. A társadalomról való gondolkodás típusainak és bizonyos kiválasztott képviselőinek tárgyalása után Bogardus is eljut azonban a szociológiai gondolat kifejtéséig. A szociológiai gondolat — írja — mint a társadalmi gondolattól különböző gondolkodási típus, lényege szerint az, hogy az emberek társadalmi tapasztalatait analizálva határozza meg a társadalom törvényeit, leírja azokat a társadalmi folyamatokat, amelyek alapvetőek minden társadalmi élet számára, és meg is magyarázza őket. A fő értékei pedig: kizárja az előítéleteket és a társadalmi türelmetlenséget, nem kedvez az egoizmusnak, ellenben a figyelmet a lényeges emberi értékek felé fordítja, az egyén boldogulását a csoporttal és a társadalmi jóléttel harmóniában mozdítja elő stb.[5]

A Barnes által szerkesztett gyűjteményes munka, az „An Introduction to the History of Sociology", a szociológiai gondolkodás fejlődését az ókori keletre visszanyúlva tárgyalja. Comte-ig azonban a társadalmi gondolkodás fejlődését csak a szociológia előtörténeteként fogja fel, így a comte-i tanokban valamilyen specifikus vonást kell találnia, amely Comte szociológiáját az „előtörténet" társadalmi gondolkodásától megkülönbözteti. Barnes — aki a szociológiai elméleteket az adott kor társadalmi viszonyaival és problémáival összefüggésben kívánja vizsgálni[6] — talán e kiindulása miatt is, a sajátos vonást bizonyos fokig már a szociológia társadalmi funkciójában találja meg. A szociológia fellendülése — írja, Comte és Lester Ward tanításaihoz kapcsolva

[3] Uo. 26. o.

[4] *Bogardus*, Emory: The Development of Social Thought. 3. Ed. New York — London — Toronto, 1955. 3. o.

[5] Uo. 620. o.

[6] *Barnes*, H. E.: An Introduction to the History of Sociology. Chicago, 1948. VII—VIII. o.

ezt a fellendülést — a társadalom fejlődésében megmutatkozó, a társadalom javítására irányúló érdek és motívum kombinációjával függ össze. A szociológia elsődlegesen érdekeltté vált a társadalmi haladás és a társadalmi igazság kérdésében, még olyan képviselőinél is, mint Spencer, Summer vagy Gumplowicz, akik a társadalom fejlődése feletti ellenőrzést illetően Comte-tól vagy Wardtól merőben eltérő nézeteket képviseltek. A szociológia nagy úttörői ugyanis (az említetteken kívül ide sorolja még Lewis Morgant is) valamennyien egyetértettek abban, hogy a szociológia létjogosultságának első számú igazolása olyan általánosításokhoz való eljutás lehet, amelyeket a társadalmi változás és a társadalmi reform számára rendelkezésére tud bocsátani.[7]

Barnes nézete —, amely szemben az addigi fejlődéssel — a szociológia sajátos vonását lényegében a *társadalmi funkciókban* látja, mindenesetre figyelemreméltó és jelzi azt a tényt is, hogy a jelen tőkés társadalmában ismét hangsúlyt kap a szociológiának már a keletkezésében kibontakozó e vonása. Mások még komplexebb módon kísérlik meg a szociológia keletkezését meghatározni, illetőleg meghúzni a választóvonalat a társadalmi gondolkodás fejlődésében. Cuvillier pl. az ókor, a középkor, sőt az újkor, (ide értve a felvilágosodás nem egy képviselőjét is) társadalomról való gondolkodásának közös jellemzőjét abban látja, hogy ezek az elmélkedések céljuk által meghatározottak, tehát *finális és normatív* jellegüek voltak.[8] Finális jellegüek annyiban, amennyiben egy bizonyos eszme után kutattak, amelynek valósággá kellene válni, amennyiben a társadalom legjobb, legmegfelelőbb intézményeit keresték, s normatívak annyiban, amennyiben a közösségi élet számára közvetlenül hasznosítható normákhoz és magatartásszabályokhoz próbáltak eljutni. Legjobb példa az ilyen jellegű gondolkodásra Platón *Állam* és *Törvény*, Aristotelész *Politika*, Hobbes *A polgár*, *Leviathan*, Locke *Két tanulmány a kormányzásról* c. műve, vagy Spinoza *Politikai traktátusa*. De ide sorolja a keresztény filozófusok mellett Morus Tamást, Bodint, Campanellát Grotiust, Puffendorf-ot, Voltaire-t, Rousseau-t és másokat. A kérdésfeltevés mindenütt ez: minek kellene lennie, nem pedig az, hogy mi van vagy mi keletkezik. A „mi van" kérdése ugyanis csak akkor érdekes, ha ez a „van" determinált, ha a társadalom meghatározható törvényszerűségek szerint fejlődik. Cuvillier tehát a szociológia specifikumát a „természeti törvény"-hez hasonló társadalmi törvény elismerésében látja, és hangsúlyozza, hogy a jogfilozófia (elsősorban Montesquieu), történetfilozófia, a politikai gazdaságtan, a politika tudománya és a statisztika készítették elő az utat a természeti törvény fogalmának a társadalomtudományba való behatolására és ezzel a szociológia tudományának kialakulására is.[9]

A tudományok fejlődése, a természeti törvény fogalmának behatolása a társadalomtudományokba, éspedig nem azzal a normatív jelleggel, amellyel az ókori görög gondolkodóknál, különösen a korai filozófusoknál megjelent, ugyanakkor a társadalom javításának, reformálásának ígénye, mégpedig tudományos alapon, a szociológia ismeretanyagának felhasználásával természetesen nem véletlenül koncentrálódott a XIX. századra, különösen a század első felére. Így mindazok a próbálkozások, amelyek a szociológia keletkezését, a szociológia elválasztását a társadalomról való gondolkodás eddigi formáitól összefüggésbe hozzák a XIX. század társadalmi viszonyaival, hozzásegítenek a valóság megragadásához még akkor is, ha a probléma társadalmi összefüggé-

[7] Uo. 81. o.
[8] *Cuvillier*: Kurzer Abriss der soziologischen Denkweise. Stuttgart, 1960. 3—4. o.
[9] Uo. 5—9. o.

seit nem, vagy nem elég mélyen értékelik. A szociológia történetével, pontosabban keletkezésével kapcsolatos problémát — a polgári szociológiában — talán legvilágosabban Don Martindale fogalmazta meg, aki szerint a szociológia először mint a nyugati filozófia *új szempontja* jelentkezett, olyan új szempontként, amely saját tudománnyá fejlődött,[10] vagy más szavakkal: „a szociológia a nyugati civilizáció nagy gondolati fejlődésének része, amely a vallástól a filozófián keresztül a tudományig haladt, és mint ilyen, a szociológia a filozófia utolsó hajtása.[11] Ez a szociológia, Martindale szerint, a történelem által szolgáltatott anyagon épül fel, de kialakításának modelljét a természettudományok fejlődése adta meg, a természettudományokban már ismert tudományos módszerek kiterjesztésével a társadalomtudományra.[12] Martindale gondolatmenete azért is figyelemreméltó, mert nem csupán a szociológia ismert, sajátos tudományelméleti jegyeit fogja össze és kapcsolja a tudományfejlődés eredményeihez, hanem a továbbiakban a sajátos társadalmi-történeti viszonyok elemzésének kísérletével a szociológia társadalmi gyökereit is megpróbálja feltárni. Bár ezek a kísérletek sok tekintetben ismét csak másodlagos jelentőségű elemek feltárását eredményezik, és adott esetben csak olyan megállapításokig jutnak el, mint pl., hogy a nacionalizmus és a kapitalizmus hatalmas antitradicionális erőként jelentkeztek, amelyek a tudományos tevékenység számára kedvezőbb talajt jelentettek, egy szempontból, éspedig lényeges szempontból mégis pozitív eredménnyel járnak. Martindale ugyanis határozottan felismeri, hogy *a szociológia társadalmi gyökerei a XIX. század eleji ellenforradalmi erőkhöz nyúlnak vissza*, és a szociológia mint a forradalommal szembeni konzervatív reakció jelent meg.[13] A maga helyén még foglalkozunk Martindale elemzésével a szociológia keletkezésével kapcsolatban, megállapítjuk majd helytállóságának mértékét és a társadalmi viszonyokhoz való kötöttsége jellegét is, most csupán arra szeretnénk rámutatni, hogy talán ezzel a megállapításával került a polgári szociológiatörténet leginkább közel a valósághoz.

A szociológiának a társadalomról való gondolkodás megelőző formáitól való elhatárolása kapcsán a polgári tudomány által felfedezett vonások — eltekintve Bogardus értékelésétől, noha a felszín alatt ott is megbúvik a szociológia társadalmat alakító funkciójába vetett hit — nagyjából a valóságot tükrözik. Kétségtelen, hogy a szociológiának már megjelenésekor társadalmat alakító funkciót tulajdonítottak, így szoros kapcsolatban volt és van is bizonyos reform-elképzelésekkel. Az a kérdés pedig, hogy a polgári szociológia tényleges társadalmi funkciója valóban ez volt-e, ha igen, milyen mértékben, s ha nem, a neki tulajdonított *társadalmi funkció* értékelhető-e *ideológiai funkcióként* — később kerülhet elemzésre. E tekintetben a polgári szociológia önvizsgálatának eredménye egyfelől a konzervatív, forradalomellenes törekvésekkel és csoportokkal való kapcsolat, másfelől viszont ennek éppen az ellenkezője, a szociológiának — mint a „haladás zsarnoksága" eszmei és tudományos kifejezőjének — forradalmiként való értékelése.[14] A szociológia keletkezésének forradalmi

[10] *Martindale*, Don: The Nature and Types of Sociological Theory. London, 1961 VIII. o.

[11] Uo. 3. o.

[12] Uo. 27. o.

[13] Uo. 61—62. o.

[14] *Salomon*, Albert: The Tyranny of Progress. Reflections on the Origins of Sociology. Noonday Press, 1955. Ld. erről bővebben: *Kulcsár* Kálmán: Emberi haladás, totális állam és a szociológia. ÁJI Értesítő, III. köt. 2—3. sz. 1960. 319—328. o.

tényként való felfogása azonban inkább az értékelő szemléletének visszavetítését jelenti, mint a valóságot. Igen érdekes ebből a szempontból, hogy Albert Salomon, aki a szociológiában és tudományos társadalomalakító törekvéseiben látja — a valóságot teljesen eltorzító egy szintre helyezéssel — fasiszta államokhoz és a szocializmushoz vezető út kezdetét, 1955-ben megjelent munkájának végén ugyan azt a következtetést vonja le, amely már a szociológia megjelenése idején is — eszmei tartalmaként — kifejezte a szociológia tulajdonképpeni társadalmi funkcióját, amelyet — mint láttuk — a polgári szociológiatörténet is felismert. Csakhogy Salomon a szociológiával *szemben* állapítja meg, hogy „társadalmi és intellektuális világunk folytonosságát csak mint *konzervatív reformisták* tudjuk biztosítani.[15] A szociológiával való szembenállása azonban értelmetlen, mert hiszen a szociológia tényleges funkciója, sőt ideológiája sem irányult soha többre, mint a Salomon által igényelt konzervatív reformizmusra. Salomon csak erőltetve, a tényeket figyelmen kívül hagyva, a szociológia két lényegesen eltérő megjelenését, a marxista és a polgári szociológiát egy szintre hozva nemcsak egymással, hanem a tőlük minden polgári szociológiatörténész által is elválasztott utópista elképzelésekkel is, alakíthatta ki értékelését a szociológiáról.

Nem szeretnénk azonban a már megállapított tárgyalási mód elé vágni, így vissza kell térnünk a szociológiának mint a társadalomról való gondolkodás új típusának problémájához. Már megállapítottuk, hogy a tudományok — és a társadalom — fejlődése meghatározott funkcióval alakította ki a szociológiát. A polgári tudomány által felismert sajátos vonások csak mint a tartalmat jelentő társadalmi funkció jegyei különítik el a szociológiát a társadalomról való gondolkodás megelőző történeti típusaitól. Meg kell tehát kísérelnünk, hogy ezeket a típusokat nemcsak tudományelméleti vagy módszertani szempontból jellemző jegyeik, hanem funkciójuk által is megkülönböztessük a szociológiától.

A társadalomról való gondolkodás egyrészről mindig a kor társadalmi-politikai viszonyaihoz kötött, másrészt tükrözi a tudományoknak, végső soron szintén a társadalmi fejlődés által meghatározott, de önfejlődésük által is kumulált állapotát. Ez a körülmény igazíthat el a társadalomról való gondolkodás típusanak meghatározásakor is. Cuvillier kétségtelenül jellemző vonásokat állított össze, amidőn a görög, sőt a későbbi politikai gondolkodást is finálisnak és normatívnak mondotta. Hozzá kell még tennünk azt a polgári tudomány által már szintén megállapított, sőt elemzett tényt is, hogy a társadalomról való gondolkodás sokáig *politikai* formában jelentkezett. Ha ezeket a jellemvonásokat az előbb említett két szempontból elemezzük, akkor a következőket állapíthatjuk meg: A görög társadalmi gondolkodás közvetlen politikai jelenségekkel állott összefüggésben. Ennek a ténynek általában nagy jelentőséget tulajdonítanak, és Wollin pl. úgy exponálja a problémát, hogy a politikai filozófia legtöbb nagy megállapítása a válságos időkben született, amidőn a politikai jelenségek kevéssé hatékonyan integrálódtak az intézményi formákkal, [16] és tartalmát messzemenően meghatározza az adott társadalom politikai gyakorlata.[17] Ezzel együtt Wollin azt is megállapítja, hogy a politikai filozófiának rendkívül fontos eleme a képzelet, s amidőn elméleteibe a képzelet eleme is vegyül, ez alkalmassá teheti arra, hogy a dolgokat, a valóságot

[15] *Salomon* i. m. 105. o.
[16] *Wollin*, Sheldon S.: Politics and Vision. London, 1960. 8. o.
[17] Uo. 6. o.

úgy lássa, ahogyan azok nem jelennek meg a felszínen. Így azután — folytatja Wollin — a képzeleti elemnek a politikai filozófiában kb. olyan funkciója van, amilyet Coleridge a költészetre vonatkozóan állapított meg róla, olyan erő tehát, amely „mindent egy kellemesen értelmes egésszé formál". Ez az elem azonban nem csupán módszertani feladatokat tölt be, hanem túlmegy a modellalkotáson, és alkalmas arra, hogy kifejezésre juttassa az elmélet alkotója szempontjából alapvető értékeket, olyan eszköz tehát, amellyel a filozófus a történelem transzcendentálására törekszik.[18] Wollin a képzelet elemének ilyen nagy szerepét a politikai gondolkodás egészére nézve hangsúlyozza, benyomásunk szerint azonban — és választott példái is erre mutatnak — ez csak bizonyos történeti korlátok között érvényes. Ezek a korlátok pedig a tudományok fejlődésével függenek össze. Nem véletlenül tértünk ki Wollin e két alaptételére, amelyeknek magyarázatául, véleményunk szerint, a kettő közötti, egyben a típusalkotás egyik elemének is elfogadható láncszemnek — a tudományok, fejlettsége adott állapotának — beiktatása. Nem vitás ugyanis, hogy a politikai formában megjelenő társadalmi gondolkodás mindig közvetlen összefüggésben van a kor adott politikai, mondhatnánk napi politikai jelenségeivel, éspedig meghatározott módon, vagy pozitív, vagy negatív értékítélettel. Mindkét esetben az adott politikai társadalmi viszonyok és intézmények kerülnek értékelésre, akár bírálat, akár pedig eszményítés formájában. S mindaddig amíg a tudomány fejlődése bizonyos fokot el nem ér, az értékelés szükségképpen a képzeleti elem erős közrehatásával történik meg. A görög politikai gondolkodásra mindez különösen jellemző, azzal együtt, hogy ez a gondolkodás általában, még a legjelentősebb képviselőinél is, akár bírálati, akár pedig pozitív formájában, utópisztikusan a múltba irányult. A képzeleti elem különösen művészi — egyenesen építészeti szempontból művészi — megjelenését, és így tipikus példáját látja Wollin Platón filozófiájában, az államról alkotott rendszerében. Platón filozófiájának a társadalomról szóló részében, természetesen politikai formában, különösen jellemzően nyilvánulnak meg az e gondolkodási típusról eddig összegyűjtött vonások. A polgári tudomány is elismeri, hogy a platóni politikai gondolkodást az athéni demokráciával szembeni kritikai álláspontja szabta meg. Barnes és Becker — a polgári filozófiában szokásos különös hangsúllyal Szokratész elítéltetésének Platónból kiváltott reakciójára — azt állítják, hogy ő az arisztokráciának múltbeli uralmát eszményítő állam képének megalkotásánál különös megbecsüléssel figyelte, sőt eszményítette a spártai államot, ahol a polgárok abszolút módon alá voltak vetve az államnak, és ahol a régi szent rend megtestesülését még életben láthatta.[19] Ez a kritikai magatartás — párosulva a múlt továbbéléseként felfogott spártai államberendezkedés bizonyos eszményesítésével — öltött testet Platón Államában, amelynek — illetve a benne megkonstruált rendszernek — tényleges életképességére nézve azonban magának Platónnak is kételyei voltak,[20] és amelyről joggal írhatta Pollock, hogy az „a filozófiai képzeletnek brilliáns gyakorlata, nem pedig hozzá járulás a politika tudományához."[21]

A múlttal is meghatározott képzeleti elem — más lényeges különbségekről most nem szólva — annak ellenére észlelhető még Arisztotelésznél is, hogy

[18] Uo. 18—19. o.

[19] *Becker*, Howard — *Barnes*, Harry Elmer: Social Thought from Lore to Science. 3. Ed. Vol. I. New York, 1961. 151. o.

[20] *Platón*: Törvények. V. 739. o.

[21] *Pollock*, F.: A History of the Science of Politics. 14. o.

ő induktív módon, megfigyeléssel szerzett anyagot dolgozott fel. De az emberiség tökéletes állapotának a múltban való keresése még az olyan későbbi antik filozófusokra is jellemző mint Seneca. Rendkívűl érdekes, hogy a görög politikai gondolkodás több jellemző vonása, pl. a normativitás is, összefüggésben van ezzel a nosztalgikus szemlélettel. Ismert, hogy a természeti törvény és a természetjog fogalma az eredeti mitikus szemléletben még differenciátlan egységet alkotott,[22] és ennek a hatása bizonyos fokig a későbbi fejlődésben is kimutatható. Amidőn pl. a szofisták társadalombírálatuk alapjává a nomos-physis ellentétet tették, és a physis alatt a természeti törvény fogalmi körébe tartozó természetes erkölcsöt is értették, abból indultak ki, hogy ez a természetes erkölcs az ősidőkben meg is valósult.[23] Mármost lehet vitatkozmi azon, vajon ez az ősi differenciátlanság abban az értelemben alakult-e ki, hogy a természeti törvényt is a jogi törvényekre később jellemző felfogás szerint — normatív jellegűnek tartották, vagy pedig az erkölcsi és a jogi törvényeket tekintették oksági jellegűnek a természeti törvények módjára,[24] annyi azonban bizonyos, hogy a politikai gondolkodás normatív jellemvonása erre az ősidőre mutatott vissza, tehát a politikai gondolkodás a jelent a múlt eszményesített állapota alapján bírálta. Még akkor is így történt ez, ha a szofisták a rabszolgaságot e természetes állapot alapján vetették el, Arisztotelész pedig éppen innen vezette le.

A társadalomban objektíve meglevő mozgástörvények helyettesítése a normatív jellegű „kell" elemű természetjoggal azzal a következménnyel járt, hogy a társadalomról való gondolkodás e típusa nem azt vizsgálta, hogy mi van, hanem a politikai viszonyokhoz kapcsolódó értékszemléletből kiindulva megállapítani vélt „természeti törvényeknek" megfelelően azt, hogy minek kell lennie. Kelsen írta a következőket: „az, amit a természetjogi tanítás képviselői, mint a természetből *levontat* foglaltak össze, a valóságban általuk a természetbe *vetített* szubjektív értékítéletek."[25] Ez a megállapítás azzal a korrekcióval igaz, hogy ezek a szubjektív értékítéletek a társadalom adott viszonyai, sőt politikai gyakorlata által meghatározottak voltak. A normatív és a képzeleti elem, az imagináció és az ennek következtében kialakult — jobb kifejezés híján utópisztikusnak nevezhető — forma tehát összefügg. Természetesen az adott kornak és társadalomnak megfelelő sokféle más elemmel kombinálva. A görög városállamokban pl., ahol az állami élet gyakorlatilag a polisz életét jelentette, a politikai gondolkodás közvetlen gyakorlati problémákig jutott. Később, midőn a politikai közösség (amely gyakorlatilag még mindig a társadalmi közösséget is jelentette) áttörte a városi kereteket, a normatív elem kevésbé nyilatkozott meg konkrét gyakorlati következtetések levonásában, normativitása általánosabb síkon nyilvánult meg. A keresztény ideológia eluralkodásával azonban a politikai és a társadalmi gondolkodás is vallási köntösben jelentkezett és Ágoston hippói püspök De Civitate Dei-jében vagy Aquinói Tamás Summájában éppen úgy, mint a kisebb jelentőségű gondolkodóknál az egyház hatalmi helyzetét és politikai törekvéseit tükrözte, anélkül azonban, hogy a „kell" jelleg eltűnt volna. A polgári társadalmi gondolkodás kezdeti képviselői sem

[22] *Nádor* György: A természettörvény fogalmának kialakulása. Akadémiai Kiadó, 1957. 80. o.

[23] Uo. 98—99. o.

[24] Ld. erről *Kelsen*, Hans: Society and Nature. A Sociological Inquiry. London, 1946. és *Nádor* i. m. 77. és köv. o.

[25] *Kelsen*: Platon und die Naturrechtslehre. — Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht. VIII. Bd. 1957—1958. 3. o.

tudtak leszámolni ezzel a gondolkodásmóddal, ha részproblémákban jelentkezett is már nálunk a „van" szemlélet. A polgári gondolkodás kezdetét jelentő politikai gondolkodóknál azonban — ahol megvolt — az utópikus elem már előre, a jövőbe irányult. A normatív jellegű társadalmi gondolkodás — amely ebben a fejlődési szakaszban is szükségszerűen párosult a politikai vagy, egyre gyakrabban, a még szűkebb jogászi formával — a természetjogi elméletek sokféle változatában élt tovább, noha továbbra is a jelen politikai és társadalmi problémái fejeződtek ki ebben a formában és absztrakcióban.[26] A „mi lenne a helyes" legkülönbözőbb formájú és társadalmi tartalmú kérdés feltevése a társadalomról való gondolkodásban egészen addig nem tudott átalakulni a „mi van" kérdésévé, amíg a tudományos törvényfogalom, a társadalmi viszonyok és a természettudományok fejlődésének együttes hatására — meghatározott társadalmi funkcióval —, helyt nem kapott a társadalomtudományban is.

Ez, a feltörekvő polgári osztály ideológiai igényeinek megfelelően, először a történetfilozófiában jelent meg, éspedig úgy, hogy a társadalomban uralkodó objektív, normatív jelleggel nem rendelkező törvény fogalma azonos jelentésű lett a társadalom vagy a történelem mozgástörvényével, a haladás, a fejlődés törvényével. A történetfilozófiai gondolkodástípus, a történeti-társadalmi viszonyok alakulásától függően, kettős társadalmi funkciót töltött be. Egyrészt, a polgári fellendülés időszakában, a haladás gondolatával, sőt törvényével ideológiai megalapozást adott a polgári osztálytörekvéseknek, éspedig oly módon, hogy aktivitásra késztetett, végső soron forradalmi cselekvést készítve elő, másrészt viszont, a forradalmat követő restaurációs törekvések idején, a történelem organikus fejlődési törvényének, a történeti események determinációjának hangoztatásával, éppen a tudatos cselekvés kizárásának igényét tükrözte. A történelem és a kultúra fokozatos és ösztönös fejlődésének elfogadása, amely a restauráció és a romantika egylényegű történetfilozófiáját jellemezte, más síkon azután igen érdekesen tükröződött a polgárság gazdasági igényeit kifejező laissez faire doktrinájában is.[27]

A történelemfilozófia formájában megjelenő társadalmi gondolkodás mindezen elemei — a természeti törvénynek megfelelő objektív társadalmi törvény fogalma, a haladás és a történeti aktivitás gondolata, az ösztönös, organikus fejlődés romantikus filozófiai képe és restaurációs politikai tartalma, a pozitivitás igénye, a tudományos vizsgálódásban és mindehhez a természettudományok módszerein alapuló pozitivista filozófia, végül a társadalom egészének átfogása a politikai forma elhagyásával — tudományfejlődési előfeltételei voltak az új típusú társadalmi gondolkodás, a szociológia megjelenésének. Hogy mindezek az elemek egy sor más vonással kiegészülve otthonra találhattak a szociológiában, annak oka a szociológia történeti-társadalmi tartalmában, a szociológia társadalmi funkciójában keresendő.

II.

A szociológiának mint a társadalomról való gondolkodás új típusának tudományelméleti sajátosságait tehát keletkezéséből és fejlődéséből érthetjük meg. A „mióta van szociológia" kérdésére adott válaszok valamilyen

[26] Különösen jól mutatja ki ezt Szabó Imre Grotius vonatkozásában. Vö. *Szabó* Imre bevezető tanulmányát — „Hugo Grotius és a burzsoá jogbölcselet". — *Grotius* „A háború és a béke jogáról" c. munkájához. Akadémiai Kiadó, 1960. 73. és köv. o.

[27] *Becker — Barnes* i. m. II. Vol. 487. o.

módon mindenképpen koncentrálódnak a XIX. század első felére. Maga a „szociológia" mint elnevezés is ekkor jelent meg, és láttuk, hogy erre az időre értek meg bizonyos, a tudomány fejlődésével járó változások is, amelyek lehetővé tették az elszakadást a társadalomról való gondolkodás ismertetett két eddigi típusától, a finális-normatív politikai gondolkodástól és a történelemfilozófiából, vagy legalábbis elősegítették az ilyen irányú társadalmi igény kibontakozását és valóra váltását.

Kérdés tehát, mi volt az a társadalmi igény, amely a XIX század polgári társadalmában az újtípusú társadalmi gondolkodást kiváltotta? A felelet egyszerű és bonyolult is. Egy mondattal is válaszolhatunk ugyanis, éspedig azzal hogy a polgári forradalom utáni, lényegében a polgári osztályuralommal jellemzett társadalom helyzete és ideológiai igényei fejeződnek ki az új, éppen megszületett tudományban, amelynek ugyan még inkább csak a neve szociológia, formája sok tekintetben még a történetfilozófiáé, de csírájában már ott találhatók azok a társadalmi vonások, amelyek a szociológia későbbi fellendülése idején hangsúlyozódnak, és a szociológiára mint tudományra szinte általánosan jellemzővé válnak. Ez kétségtelenül így van, mégis — és ez okozza a bonyodalmat — a szociológia a korabeli, de a későbbi tudományos irodalom jelentős részében is mint a restaurációs törekvések társadalmi tartalmát kifejező tudomány jelenik meg. Utaljunk itt most csak egy legújabb munkára — emlékeztetve egyúttal a már idézett hasonló nézetekre —, amely a fogalmazás némi nietzschei ízével tárgyalja a szociológia keletkezését „a restauráció szelleméből".[28] E kis könyv, amely lényegében csupán De Bonald, az ismert restaurációs filozófus nézeteivel foglalkozik, igen érdekes jelenségre hívja fel a figyelmet. Megállapítása szerint, De Bonald azt akarta kimutatni, hogy a Bourbonok visszatérte a francia trónra egyenlő az ész és a természet győzelmével az emberek véleménye és önkénye felett. (Lényegében tehát a felvilágosodás ideológiájára emlékeztető érvekkel harcolt a restaurációs törekvések érdekében.) Filozófiáját a gyakorlat határozta meg, éspedig egy politikai és gazdasági uralmi rendszer stabilizációs szükségletei.[29] Az itt megfigyelt vonás: *az emberek akaratán túl a társadalomban uralkodó valamiféle determinizmusnak a felismerése.* Társadalmi tartalmát tekintve pedig: valamiféle *stabilizációs szükséglet.* De lássuk tovább: De Bonald azt tartotta, hogy egy, a társadalomra és a történelemre következménynélküli filozófia gondolata nem más, mint valamilyen érdek által meghatározott alibi, mert, ahogyan maga De Bonald írja: „Az ember mindig valami olyannal foglalkozik, ami a társadalom megszilárdítására vagy széttörésére irányul."[30] Speemann szerint e megállapítások történeti jelentősége abban van, hogy először állította a társadalom elméletét mint átfogó „prima philosophiá"-t a metafizika helyére. „Itt van a szociológia gyökere"[31], — mondja — mert a „Bourbonok visszatérte csak epizód volt. A társadalom elmélete azonban — ahogyan ezt De Bonald előrelátta — a feltörő kor foglalkozásává vált."[32]

[28] *Speemann*, Robert: Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. München, 1959.

[29] Uo. 207. o.

[30] *De Bonald*: Louis Gabriel Ambrois vicomte: Oeuvres complètes. Paris, 1864. Vol. I. 608. o.

[31] *Speemann* i. m. 208. o.

[32] Uo. 211. o.

A szociológiának a restaurációs filozófiához és politikához fűződő szálait az utolsó mondat társadalmi tartalommal való megtöltése segítségével bogozhatjuk ki. Valóban, a Bourbonok visszatérte időleges volt, de ez az idő sem tehette már semmivé a polgári forradalom eredményeit, úgy hogy a Bourbon-uralom politikai és gazdasági viszonyainak stabilizálására való törekvés jó részben már a polgári társadalmi viszonyok stabilizációját jelentette. Midőn pedig — az 1830-as és az 1848-as forradalmak után — a polgárság politikai uralma teljesen kétségtelenné vált, a restaurációs politikával jellemzett, de lényegében az adott polgári viszonyokat konzerválni törekvő ideológiai és politikai jelenségek társadalmi tartalma egészen nyilvánvalóan a polgári uralom védekezését jelentette a júniusi forradalomban már a körmeit mutogató proletáriátus ellen is. Ilyképpen e filozófia jellegzetes ismérvei ebben a védekező, stabilizációs tartalomban egyértelműen fejezhették ki a tőkés társadalom stabilizációs igényeit. Céloztunk már rá, hogy olyan elemek, amelyek a polgári forradalom elleni védekezést szolgálták ideológiailag, tehát lényegében a polgári társadalom tiszta viszonyainak kialakítása ellen hatottak, később a polgári szociológia elemeivé váltak. Ezekre az elemekre azután a polgári szociológiatörténet mint a szociológia lényeges kezdeti jellemvonásaira, képviselőire pedig mint a szociológia elődjeire hivatkozik. Ilyen volt pl. az organikus fejlődés eszméje, amelyet nem lehet önkényes (az adott kor jelentésében forradalmi) cselekedettel megzavarni. Ez tükröződött Burke konzervatív filozófiájában éppen úgy, mint Savigny ismert elméletében a jogfejlődésről. A forradalmi cselekvés elleni ideológia tehát a polgári szociológiában megemészthette és új társadalmi tartalmának megfelelően idomíthatta azokat a nézeteket, amelyek eredendően a polgári forradalom, közvetve a polgári társadalom ellen irányultak. Így azután joggal írhatja Leclercq, hogy Savigny és Comte kiindulási pontja közös: „a társadalom kollektív realitás, amely spontánul fejlődik, és a jog nem más, mint egy a fontos társadalmi jelenségek között, de nem a legfontosabb."[33] (A mondat második fele azért érdekes, mert a jog mint a társadalom tudatos alakításának eszköze (a gyakorlatban a polgári kodifikációs jelenségekben) a fellendülő, tehát forradalmat előkészítő és forradalmat csináló polgárság felfogása volt. Lefokozása vagy — itt nyugodtan mondhatjuk — a maga helyére állítása már jelzi a szociológia ideológiai formában kifejezett társadalmi tartalmát, az adott rend keretei között való fejlődés lehetőség szerinti szervezését.)

A jogtudomány, elsősorban a történeti jogi iskola jelentőségét a szociológia keletkezésében szinte minden szociológiatörténet elismeri, sőt Martindale egyenesen azt írja, hogy a történeti jogelmélet minden másnál inkább kijelölte a legegyenesebb utat a szociológia felé, mert társadalmi és emberi tapasztalatra utalt.[34] Ez a lekötelezettség azonban az organikus társadalomfejlődés vagy az emberi és társadalmi tapasztalást illetően, amennyiben a történeti jogi iskolához fűződik, involválja ennek részbeni társadalmi tartalmát, ha nem is konkrétan a német feudális abszolút monarchiából eredő igényeket, de, elvontabban, a már meglévő társadalmi viszonyok stabilizálásának, illetőleg békés fejlődésnek eszméjét. Burke, Savigny, De Bonald és Comte tehát egy meghatározott történeti helyzetben, a polgárság forradalmak utáni uralmának stabilizációs törekvései által jellemzett történeti szituációban kerültek ideológiailag egy szintre.

[33] *Leclercq*, Jacques: Du droit naturelle à la sociologie. Vol. II. Párizs, 1960. 124 o.
[34] *Martindale* i. m. 41. o.

Martindale Comte-nak ezt a szintézisét, amellyel a hangsúlyozottan konzervatív gondolkodók eredményeit a liberális polgári ideológia, sőt bizonyos fokig az utópista szocialisták eszméivel is vegyíti, a következőképpen írja le. „A társadalmi reformizmus és az utópiaépítés a XVIII. század liberális és forradalmi mozgalmainak korai XIX. századi ellenpárja volt. Az eseményekre való konzervatív reakció a másik oldalról olyan személyekben látható, mint Burke, de Maistre és de Bonald . . . Az ellentétes intellektuális tradícióknak megfelelő társadalmi ellentét annak a helyzetnek a jellegzetességével függ össze, amelyben maga a szociológia megjelent. A társadalom tudományos újjászervezésének pozitivista programja liberális és reformista körökben gyökerezett. Az idealista program a társadalom és a történelem organikus felfogásával a tervezett társadalmi változásokkal szembenálló konzervatív rétegekben horgonyzott. Átvéve a társadalom konzervatív, idealista-organikus koncepcióját, és alárendelve ennek a pozitivista módszert, August Comte (1798—1857) úgy tekinthető, mint aki konzervatív választ adott a szocializmusra. Comtenak ez nem az intellektuális és társadalmi elemek szeszélyes kombinációja miatt sikerült, hanem mert korának pontosan ilyen kombinációra volt szüksége.[35]

Ha ez a gondolatmenet lényeges kérdésekben téves is, pl. abban, hogy egy szintre helyezi a pozitivista reformizmust az utópista szocializmussal és minkettőt a XVIII. század liberális forradalmi mozgalmai ellenpárjának tekinti, annyi bizonyos, hogy helyesen ismerte fel: a comte-i szintézis, minden ellentmondásossága ellenére azért sikerülhetett (pontosabban: azért válhatott egy, a későbbi időszakban hallatlanul kifejlődött új tudomány alapjává), mert a társadalomnak pontosan erre a szintézisre volt szüksége. Konkrét társadalmi, politikai és ideológiai okok vezettek ide, amelyeket röviden úgy jellemezhetnénk, hogy a polgári társadalomban a polgári uralom ténye nem adott már lehetőséget a haladás elvont jellegű és abszolút értelmű hirdetésére és igenlésére. Másrészt viszont éppen ez a haladás képezte a polgárság alapvető ideológiáját, ha szabad így mondani, eszmei indokát a forradalomra és saját osztályuralmának megteremtésére, amelyet — mint arra Marx és Engels rendkívül alapos elemzéssel mutattak rá[36] — egyenesen egyetemes emberi érdeknek tüntetett fel (ahogyan a felemelkedő stádiumban az is volt). Teljes megtagadása tehát az adott helyzetből sem következhetett, noha a tőkés társadalom sok polgári ideológus számára általánosságban a fejlődés tetőpontját jelentette. Társadalmilag vált hát követelménnyé Comte jelszava, *a rend és a haladás* pozitivista összeegyeztetése. A Cours de Philosophie Positive e jelmondata — a rend és a haladás — amelyet Gurvitch joggal tartott jellemzőnek Comte szintézisére,[37] és amely mint jelszó a pozitivista mozgalmak zászlóin bizonyos forradalmi szerepet is játszott[38] (természetesen a polgári keretek közt), tehát valóban frappánsan fejezte ki a polgári társadalom helyzetét és érdekeit.

[35] Uo. 61—62. o.

[36] *Marx-Engels*: Művei. II. köt. Szikra, 1958.

[37] *Gurvitch*, Georges: La vocation actuelle de la sociologie. Vers une sociologie différentielle. Paris, 1950. 23. o.

[38] A pozitivizmus, éspedig nem egyszer a Comte által elképzelt „vallási" szervezettel, jelentős szerepet játszott a közép- és dél-amerikai polgári-nemzeti forradalmakban. Elsősorban Braziliában és Mexikóban volt nagy hatása. A brazil állami lobogó ma is Comte jelszavát hirdeti: Orden e progresso. Ld. erre nézve: Twentieth Century Political Thought. Ed. by S. *Roucek*, New York, 1946. 489. és köv. o.

E tanulmány keretei között, természetesen, nem vállalkozhatunk arra, hogy Comte eszméit bármilyen vázlatosan is összefoglaljuk. Arra azonban mindenesetre utalnunk kell, hogy egyrészt Comte műveinek, elsősorban a Cours de Philosophie Positive-nek logikájából, de kifejtett eszméiből is világos, hogy az elmondottak egyrészt valóban jellemzők a comte-i filozófiára és szociológiára, másrészt közvetlen összefüggésben vannak a polgári társadalom adott történeti helyzetének következményeivel. A történelem fejlődési stádiumának megállapításában pl. világosan megmutatkozik, hogy egyrészt az ipari vagy tudományos (azaz pozitivista és szociológiai) fejlődési fokot az utolsónak tekintette, tehát a tőkés társadalom az általa is világosan észlelt negatív jelenségek ellenére is a fejlődés csúcsát jelentette számára[39] (éspedig pontosan olyan logikával, ahogyan Hegelnél ez a csúcs a porosz államban fejeződött ki), másrészt nem kétséges az sem, hogy a metafizikai stádiumot a forradalommal azonosította, tehát *meghaladottnak* fogta fel. A comte-i felfogás ilyen alapvető társadalmi meghatározottságából következik azután az, hogy a korabeli társadalom ellentmondó és válságjelenségeit, amelyek egyaránt jellemezték a XIX. század elejei francia és német fejlődést (de szélesebb értelemben az egész tőkés társadalmat is), *szellemi* zűrzavarra vezette vissza. A társadalom állapotát szellemi anarchiának látta, amelyben több típusú gondolkodás, a teológia, a metafizika és a pozitív, a természettudományos gondolkodás küzd egymással. Az egyetemes (tehát a rendet elősegítő) gondolatok azonban — mondotta — nem pozitívek, ködösek és megfoghatatlanok, a pozitív tanok viszont nem eléggé általánosak. Így logikus Comte végkövetkeztetése, amely szerint „a jelenlegi társadalom nagy politikai és erkölcsi válsága végeredményben az intellektuális anarchiából adódik."[40] Ez az intellektuális anarchia a pozitivista módszerrel, azzal, a tudományok hierarchiájában legmagasabb fokon álló tudománnyal, amelynek Comte a szociológia nevet adta, és amely egyaránt szolgáltatna majd általános és tudományosan is megalapozott, pozitív eszméket, szüntethető meg, mert a szociológia segítségével elérhetővé válik a társadalom tudományos szervezése. Miután Comte a társadalomban uralkodó válságjelenségeket eszmei eredetűeknek fogta fel, és nem látta társadalmi meghatározottságukat, hihetett a társadalom tudományos alapon való rendezésének általa javasolt, lényegében tehát fordított módjában is. Így békíthette össze a rendet és a haladást a pozitivista társadalomalakításban. „A rendet és a haladást — írja — régen egymást kizáró fogalomnak tekintették. A modern civilizáció azonban mindkét feltételt egyformán fontosnak tartja a politikai rendszer szempontjából. Rendet nem lehet megalkotni és tartóssá tenni, ha nem egyeztethető össze a haladással. Haladás sem lehetséges, a rend és a haladás egy és ugyanazon alapelv két nézőpontja.[41] Ez, a rendet és a haladást összebékítő társadalomszervezés azután minden osztály számára jólétet és haladást jelent majd. Konkrétan figyelmezteti is a munkásságot — tehát azt a forradalmi erőt, amely már világosan jelentkezett a polgári rend ellenségeként: „Végül az általánosabb politikai haladás szempontjából az új filozófia hatalmas segítséget jelent az alsóbb osztályok helyzetének megjavítására. Eddig egyedül a forradalmi politika javasolt megoldást a társadalmi probléma e része számára; de megoldása, amely a felkeléssel egyér-

[39] Vö. *Molnár* Erik: Dialektikus materializmus és társadalomtudomány. Kossuth, 1962. 62. o.

[40] *Comte*, August: Cours de philosophie positive. Vol. I. 41. o.

[41] *Comte*: La sociologie. Résumé par Emil Rioglage. Paris, 1887. 1 o.

telmű, voltaképpen csak arra szorítkozott, hogy megnyissa az utat a még aktívabb népi becsvágyaknak. Az ilyen kielégítés, amely csak az egyének kis számára történt meg, akik így osztályuk árulóivá váltak, nem csillapíthatta le a tömegek méltányos panaszait."[42]

Bármennyire is világosan felismerhetők azonban a szociológia keletkezésének forradalomellenes gyökerei, az adott helyzetből kiindulva mégsem minősíthetjük kizárólag e vonásának alapján. A polgári rend stabilizálódását kifejező tartalmával ugyanis — a restauráció filozófiai elemeihez való kapcsolata ellenére is — elsősorban objektíve a feudális maradványok és törekvések ellen hatott, és egy haladottabb társadalmi rend, a polgári rend érdekeit tükrözte. (Csak közbevetőleg jegyezzük meg, hogy egyebek közt ezért is volt gyanús a szociológia később is nem egy félfeudális társadalomban, pl. Magyarországon is.) A polgári társadalom új jelenségei racionális magyarázatának igénye, éspedig e társadalomnak az „ésszerűség" jegyében való stabilizálásával összefüggésben egybeesett a természettudományok fejlődése folytán a tudományos módszerként elismert természettudományos módszer társadalomtudományokba való beépítésének igényével, a társadalmi jelenségeket számszerű konkrétsággal kifejező statisztika fejlődésével. Mindezek a társadalomban és a tudományfejlődésben lejátszódó folyamatok, amelyekhez még a tudományok általános specializálódása is járult teremtette meg a társadalom *szaktudományának* igényével fellépő szociológiát. Természetesen ez az új tudomány sem formailag, sem pedig tartalmilag nem volt még teljesen mentes a múlt kötelékeitől.

Anatole France írja a Jelenkori történetben, hogy maga „Comte is, aki büszke, hogy csak a pozitív tudomány adataira épít, helyet adott Campanellának a nagy embernek naptárában". De nem csupán Anatole France-nak, hanem szinte az egész történeti szociológiának feltűnt, hogy a pozitivista Comte elmélete végül is valamiféle pozitivista vallásba torkollott. Engels, aki Comte kortársaként nem egy alkalommal foglalkozott tanaival részint elméleti szinten, részint a pozitivista munkásmozgalomnak az Internacionáléba való felvétele kapcsán, világosan rámutatott e tanok ellentmondásos jellegére. „Ebben a rendszerben három jellemző elem van: 1. számos zseniális gondolat, amelyeket azonban szinte szabályszerűen többé-kevésbé leront az, hogy nincsenek kellően kifejtve, ami megfelel; 2. korlátolt filiszteri világnézetének, amely éles ellentétben áll ezzel a zsenialitással; 3. feltétlenül saint-simoni forrásból eredő, de minden miszticizmustól megszabadított, rendkívüli józanságig fejlesztett, hierarchikusan megszervezett vallásos alkotmány, valóságos pápával az élén, úgyhogy Huxley azt mondhatta a comte-izmusról, hogy az — katolicizmus kereszténység nélkül. Mármost fogadni merek, hogy a 3. pont tartalmazza az 1. és a 2. pont közötti, egyébként felfoghatatlan ellentmondás megoldását. Comte minden zseniális eszméjét Saint-Simontól vette át, de azzal, hogy a maga sajátos személyes módján csoportosította, tönkrejavította őket: lefejtvén róluk a hozzájuk tartozó miszticizmust, egyúttal el is laposította és saját filiszteri felfogásának megfelelően dolgozta át őket."[43] Érdekes viszont, hogy a jelenkori polgári szociológia — történelemfilozófiai jellege miatt — sokszor bírálóan áll szemben Comte szociológiájával. Howard Becker pl. miután megállapítja, hogy Comte műveiben a racionalizmus és a „romanticizmus egy francia válfaja" ellentmondásokkal telítetten keveredik

[42] Uo. 37—38. o.
[43] *Marx-Engels*: Válogatott levelek. Szikra 1950. 557. o.

egymással — utalva a comte-i elméletnek az emberi társadalom fejlődéséről megállapított szakaszaira —, így folytatja: „Nem kétséges, hogy a modern történeti szociológia a módszereiben, tartalmában és következtetéseiben radikálisan különbözik a történetfilozófia legtöbb formájától — egészen bizonyos azonban, hogy a comte-itól is."[44]

Nem véletlenül idéztük Becker e megállapítását, amellyel a comte-i szociológiát, legalábbis bizonyos szempontból, a történetfilozófiával helyezi egy szintre a modern szociológiához viszonyítva. S az sem véletlen, hogy a polgári szociológiában se szeri, se száma azoknak a megállapításoknak, melyek, noha a kezdeti szociológia kapcsolatait a történetfilozófiához elismerik, a modern szociológiát azonban az utóbbitól mindenképpen igyekeznek megkülönböztetni. Gurvitch — aki a fejlődés gondolatát szemmel láthatóan azonosítja a történetfilozófiával — írja a következőket: „Azt lehetne mondani, hogy a szociológiai gondolat eredetében nem volt más, mint kétségbeesett kísérlet, hogy a probléma (a fejlődés — K. K.) megoldásának más módját találja, mint amilyenen a történetfilozófia erőlködött századokon át. Platóntól Hegelig, Szent Ágostonon, Machiavellin, Bousset-en, Vicón, Turgot-n, Condorcet-n, Herderen keresztül a történetfilozófia nem szűnt meg az emberiség sorsát és jövőjét kutatni, anélkül, hogy valaha is objektíve értékes eredményt elért volna . . . Ma a helyzet megváltozott. A szociológusok most már meg vannak győződve arról, hogy tudományuk puszta létét veszélyezteti ez a keveredés a történetfilozófiával."[45] Ez a „keveredés" azonban Comte idejében éppen annyira szükségszerű volt, mint ma a szociológia elhatárolási törekvései részben a történetfilozófiától, részben pedig mindattól, amit a szociológián belül is történetfilozófiának neveznek, tehát az átfogó nagy elméletképzéstől, sőt annak lehetőségétől is, noha egyre inkább megnyilvánul már a puszta empiria meghaladásának igénye is a „középfokú elméletek", az adatok bizonyos rendszer alapján való „kodifikálása" stb. segítségével.[46]

Nem kétséges, hogy a társadalomtudományi gondolkodás megelőző formáitól, ezek sajátosságaitól nem lehet nyomban elszakadni, még akkor sem, ha ezt az elszakadást egyes jelenségek, pl. a természettudományok fejlődéséből adódó pozitivista módszer és szemlélet, már lehetővé teszik. Comte-nál, de Spencernél és más korabeli szociológusoknál is érezhető még a történetfilozófia hatása, sőt Comte-nál kifejezetten az utópizmus is. A pozitivista módszer igénye — különösen azért, mert mechanikus, természettudományi pozitivizmus volt, azaz a jelenségeket a társadalom területén is mechanikusan próbálta a természettudományi koncepciók segítségével, sőt egyes természeti jelenségek kifejezett analógiájára magyarázni, s nem jelentett többet a történeti módszer bizonyos elismerésénél — még nem volt alkalmas új, a történetfilozófiai koncepcióktól elszakadó szemlélet teljes kialakítására. Ezen túl azonban, a kezdeti szociológiában még kísértett a politika tudományának árnyéka, bizonyos fokig a múlt sokféle ballasztjával.[47] Említettük már, hogy a szoci-

[44] *Becker*, Howard: Soziologie als Wissenschaft vom sozialen Handeln. Würzburg, é. n. 211. o.

[45] *Gurvitch* i. m. 19—20. o.

[46] Vö. *Kulcsár*: A marxista szociológia és az empirikus társadalomkutatás. Magyar Filozófiai Szemle, 1961. 3. sz. 342. és köv. o.

[47] Comte pl. még nem választotta el világosan a szociológiát a politikai tudománytól sőt — Saint-Simonra emlékeztetően — a szociológiát a jövő tökéletes politikai tudományának tekintette. Az elhatárolást csupán a múlt politikai tudománya vonatkozásában tette meg, amelyet metafizikusnak tartott. Ld. *Becker-Barnes* i. m. II. vol. 575. o.

ológia kibontakozása együtt járt a politikai forma fokozatos háttérbeszorulásával. Wollin találóan jegyezte meg, hogy a politikai gondolat nyugati hagyományának hosszú fejlődése alatt mindig határozott tendencia volt észlelhető, hogy a politikait azonosítsák azzal, ami általános a társadalom vonatkozásában.[48] Ez a tétel azonban fordítva talán még inkább kifejezi a valóságot. A filozófiatörténet ugyanis azt mutatja, hogy hosszú ideig, szinte a szociológia megjelenéséig, a társadalmat általánosan — általános alatt értve az adott kor számára felfogható általánosságot —, politikai tanítás formájában ragadták meg. A „politikaitól" független speciális „társadalmi" nézőpont a fejlődés eredménye, és jóformán csak a polgári társadalommal együtt jelent meg, de még a forradalom idején is a politikai szempont dominált, sőt, mint minden forradalomban szükségképpen előtérbe került. „A *politikai* értelem éppen azért *politikai* értelem, mert a politika korlátain *belül* gondolkodik — mondja Marx —. Minél élesebb, minél elevenebb, annál *képtelenebb* szociális fogyatkozások felfogására. A politikai értelem *klasszikus* időszaka a *francia forradalom* . . . A politika elve az *akarat*. Minél egyoldalúbb, vagyis minél kiteljesedettebb a *politikai* értelem, annál inkább hisz az akarat *mindenhatóságában*, annál inkább vak az akarat *természeti* és szellemi *korlátaival* szemben, annál képtelenebb tehát felfedni a szociális fogyatkozások forrását."[49] Marx e jellemzése a politikai „értelemről" szemléletesen mutat rá arra a kettős korlátra, amely az ilyen szempontú társadalmi gondolkodásban is megnyilvánul. Világos ebből a jellemzésből az is, hogy miért kapcsolódik a „kell" szemlélet ehhez a gondolkodásmódhoz, s miért akadályozza meg a társadalom tényleges folyamatainak megismerését. Amidőn a szociológia — sok tekintetben a francia forradalom tanulságaival is összefüggésben, de mindenképpen a kor és társadalom adott szükségleteinek megfelelve — lényeges elemeként munkálta ki az eredendően a restaurációs törekvések ideológiájaként megjelenő felfogást a társadalom „organikus", „természetes", „törvényszerű" fejlődéséről, elszakadt ugyan a politikai értelem fent jellemzett lényeges vonásától, noha kifejezte az akkori tőkés társadalom politikai szükségleteit is. Ez a politikai szükséglet azonban — a klasszikus polgári állam eszméjének megfelelően, a laissez faire gazdasági igényéből adódóan — a spontán gazdasági és társadalmi cselekvés volt. A tudatos társadalomalakítás, a tudományos reformizmus inkább a szociológia elvont igényeként jelentkezett, semmint konkrét valóságként. Ez a tény kifejeződött pl. abban is, hogy a „tudományos" társadalomalakítás a comte-i szociológiában is utópisztikus jelleget öltött. A politikai forma mindazonáltal még hosszabb ideig kísértett a polgári szociológiában, ha másként nem, mint probléma a szociológia és a politika tudományának kapcsolatában, egészen addig, míg a szociológia specializálódásával ki nem alakult a politikai szociológia új tudománya. Újólag hangsúlyozzuk azonban, hogy a tudományfejlődési momentumok bizonyos fokig másodlagos jelentőségűek, és a szociológia fejlődésében, kezdeti sajátosságaiban elsőrendű szerepet játszottak annak a társadalomnak az igényei, amelyből kisarjadt. A rend és a haladás összeegyeztetésének igénye a tőkés társadalom fejlődésének első szakaszában inkább még mint csak igény jelentkezett, a ténylegesen sürgető követelmény a politikai rend megteremtése volt, a polgári uralom biztosítása és stabilizálása. A haladás a laissez faire korában automatikusnak, magától

[48] *Wollin* i. m. 429. o.

[49] *Marx*: Kritikai széljegyzetek „Egy porosz" cikkéhez („Vorwärts" 60. sz.): „A porosz király és a szociális reform"; *Marx-Engels*: Művei. I. köt. Bp. 1957. 401—402. o.

értetődőnek tűnt, a kettő összeütközésének lehetősége, tehát a kettő együttes biztosításának szükségessége ideológiai szinten csak kivételesen, és elvont jelleggel jelent meg. Comte, aki a tőkés társadalomnak e szakaszát nem utolsó sorban a saint-simoni iskola hatására bizonyos fokig kritikus szemmel is nézte, világosan felismerte az összeütközés lehetőségét az uralkodó és az „alsóbb" osztályok között, látta az ebből a lehetőségből a társadalomra háruló következményeket, egyebek közt az új forradalom veszélyét is. Ez a probléma azonban az akkori polgári társadalom keretei között még nem volt annyira konkrét. E viszonyok még nem voltak annyira kialakultak, hogy az ideológiai igény ténylegesen pozitív tudományt teremtett volna. Miután a polgári társadalom viszonyai ekkor éppen a kötetlen fejlődést igényelték, a comte-i megoldás az adott viszonyok között nem lehetett más, mint utópisztikus jellegű pozitivista vallás. (Mint látni fogjuk, a marxista szociológia tudományjellegét ezzel szemben éppen a tőkés társadalom kereteiből való kilépésben álló fejlődés felismerése biztosította.)

Amidőn tőkés társadalom későbbi fejlődése során, a monopolkapitalizmusban a csírájukban már korábban megmutatkozott, a szociológiát ideológiai igényként életrehívó viszonyok és ellentmondások kibontakoztak, a társadalom bizonyos fokú irányításának szükségessége, egyes problémáknak a valóságos kutatásokon való megoldásának igénye éppen ezekből a társadalmi viszonyokból következően konkrétan is jelentkezett; másrészről viszont a marxizmus eszmei és mozgalmi sikerei most már ugyancsak konkrét módon váltották ki a polgári ideológiának a forradalommal szembeállítható tudományos reformizmusát. A polgári szociológia igazi fellendülése valóban *ebben* az időben következett be. A tőkés társadalomban már kezdetben megmutatkozó problémák *ekkor váltak a polgári társadalomtudomány számára is megközelíthetőkké*, megfelelve annak a marxi felismerésnek, amely szerint „az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket 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 keletkezőben vannak".[50] Ezek a feladatok a mai polgári szociológia számára közvetlen, gyakorlati szinten jelentkeznek, és ilyen vonatkozásban válhatnak — meglehetősen korlátlan empirizmussal — kutatási valósággá is. Ahogyan E. K. Francis — René Kőniggel egyetértve — írja: „a szociológia szellemtörténeti küldetését a jelen polgári, kapitalista, indusztrializált és városi társadalma intellektuális és gyakorlati problémáinak megoldásában való segítésben lehetne megjelölni". Ebből következik szerinte az, hogy a szociológia nem lehet más, mint puszta és értékmentes tapasztalati tudomány,[51] másrészt ebből adódik kapcsolata a szociálpolitikához is.[52]

A „történetfilozófiától" való irtózás következménye azonban nemcsak abban mutatkozott meg, hogy a polgári szociológia bizonyos pozitivista egzaktságot nyert, és elsősorban mikroszociológiai kutatásai révén alkalmassá lett — ha nem is a szélesebb összefüggések felismerésére, de bizonyos jelenségek eredményes tanulmányozására s egyes gyakorlati problémák megoldására, illetőleg segíti a tőkés társadalom gyakorlatának legkülönbözőbb megjelenési formáit, kezdve az üzemszociológián és végezvén a közvélemény-

[50] *Marx :* A politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, 1953. 5. o.

[51] *Francis,* E. K.: Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens. Bonn, 1957. 23. o.

[52] Uo. 25. o.

kutatáson. A probléma e része sokat vitatott magán a polgári szociológián belül is,[53] és valóban nem ez az alkalom szolgál elemzésre. Ellenben megjegyezhetjük, hogy a történetfilozófiától való távolodás nem csupán az átfogó nagy elméletek ritkulását jelentette egészen addig, hogy ilyenekről, a mai polgári szociológiát tekintve, aligha beszélhetnénk már, de — és ez feltétlenül negatívum az egész tudományágat tekinve is — egyre inkább eltünik belőle a történeti szemlélet. Csak megjegyzés igényével állítjuk e helyen, hogy a szociológia eredményességét, a konkrét napi problémákon túl, történeti szemlélete biztosíthatja. Ahol a polgári szociológia maradandót alkotott, ott jelen volt a történeti szemlélet is.

Engels írja a Feuerbachról szóló művében, hogy a „történelem, a jog, a vallás stb. filozófiája . . . abban merült ki, hogy az eseményekben magukban kimutatandó valóságos összefüggést a filozófus fejében készült összefüggéssel helyettesítették . . . Itt is tehát, mint a természet terén, az volt a feladat, hogy ezeket a csinált, mesterséges összefüggéseket kiküszöböljük és felleljük a valóságos összefüggéseket; oly feladat, amely végeredményben nem egyéb, mint azoknak az általános mozgási törvényeknek felfedezése, amelyek az emberi társadalom történetében mint uralkodó törvények érvényesülnek."[54] Ami ebből a gondolatmenetből kritika, kétségtelenül helytálló módon alkalmazható nem csupán a történetfilozófiára, de a polgári szociológia — különösen kezdeti — megjelenési formáira is, ahol még dominált — a pozitivitás minden igénye, sőt esetleges formája ellenére — az Engels által történetfilozófiának nevezett tartalom. Nem vethetjük a polgári szociológia szemére, hogy az ilyen történetfilozófiától szabadulni igyekszik, annál is kevésbé, mert a történetfilozófia később Rickert, Dilthey, Spengler, Collindwood és Toynbee műveiben, hogy csak a legismertebbeket említsük, erősen misztifikálódott, és különösen módszertani követelményeiben valóban a tényleges összefüggések megragadására való képtelenségről állított ki bizonyítványt. (Mindez persze nem jelenti, hogy éppen módszertani elmélkedésnek ne lenne kézzelfoghatóan kimutatható hatása a polgári szociológiában.) A polgári szociológia sok művelőjének különösen jelenkori történetellenességében viszont tagadhatatlanul felismerhető bizonyos nietzschei vonás, a történelemnek bizonyos avantgardista jellegű megvetése, az a fajta álláspont, amely a legújabb matematikai eszközökkel kialakított, technikailag is kiképzett módszereivel nemcsak a történetfilozófiát, de a történetit mint módszert is könnyen kidobhatja az ablakon.

Ami az idézett engelsi gondolatmenet második felét illeti, a tényleges és valódi mozgástörvények felfedését a társadalomban, az már olyan problémát érint, amely a marxista szociológia keletkezésével és a polgári szociológiához való viszonyával van összefüggésben.

[53] Ezt a polgári szociológián belül is egyre inkább tudatosodó változást Ferraretti a szociológián belüli „optimizmus" hanyatlásának tekinti. Szerinte a szociologia művelői, míg az elmúlt száz év alatt azzal kísérleteztek, hogy a társadalmi haladást irányító törvényeket meghatározzák, ma már rádöbbentek, hogy a kutatásokat a makroszociológiától a mikroszociológia felé kell irányítani, az egész társadalom helyett a kis csoportokra és magatartásukra kell korlátozni a vizsgálódásokat. A szociológia feladata így csak az lehet, hogy a gyakorlati szociálpolitika számára szolgáltasson anyagot. Vö. *Ferraretti*, F.: Il servizio sociale e la sociologia. — Quaderni di Sociologia, 1954. 12. sz. 55—69. o. — Ez a gondolatmenet csak aláhúzza Francis fentebb idézett megjegyzését a szociológia és a szociálpolitika kapcsolatáról.

[54] *Engels*: L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Marx-Engels: Vál. Műv. II. köt. Szikra, 1949. 386. o.

III.

A comte-i szociológia sajátosságairól szólva megállapítottuk, hogy ezek a sajátosságok (a történetfilozófiai jelleg és az utópikus vonások) kora kapitalista társadalmának viszonyaival függtek össze, amelyek ha a ténylegesen pozitivista jellegű, valamilyen tényleg valóságos társadalomalakítást nem is igényelték, ideológiai szinten már kialakították ennek „égi mását". Marx írta, hogy Németország forradalmi multja elméleti volt, a reformáció:[55] — talán szabad ennek analógiájára megjegyeznünk, hogy Comte viszont a jövő forradalmát igyekezett elméletivé tenni szociológiájával. Ugyanazok a társadalmi viszonyok azonban, amelyek egy a polgári keretek közt maradó, történeti értelemben tehát szükség szerint apologetikus szociológiát Comte idejében és társadalmában csak ilyen szinten igényeltek, szükségszerűen konkréttá tették az e keretek közül kilépni törekvő társadalomtudományt.

Barnes és Becker utalnak rá szociológiatörténetükben, hogy a haladás eszméjének egyik következménye volt a szociológia mint a társadalom tudományos tervezésének és vezetésének eszköze iránt kialakult szükséglet.[56] Ez így, a polgári szociológiára vonatkoztatva, meglehetősen differenciálatlan kijelentés, és láttuk már, hogy csak bizonyos korlátok közt igaz, éspedig a polgári társadalom korlátai között, ténylegesen annak is későbbi fejlődési fokán. A haladás szolgálata tudományos tervezés segítségével azonban Comte-ot megelőző eszme, s bizonyos társadalomkritikára támaszkodva, már Saint-Simonnál is megjelenik. Saint-Simon aki a tudományok fejlődését komplexitásuk növekedése szerint tagolta, a társadalom szervezésének és tervezésének feladatát Comte-ot megelőzve az általa kiépített hierarchia csúcsán levő tudományra kívánta rábízni, amelyet ő politikai tudománynak (la science politique) nevezett. Ennek a tudománynak a történeti tapasztalatokon és megfigyeléseken kell alapulnia, induktív módszerekkel kell dolgoznia, és a haladás, a fejlődés gondolatának kell áthatnia. Saint-Simon — aki a „költői" elképzelésekkel szemben azt is megállapította, hogy az aranykor nem mögöttünk, hanem előttünk van — új politikai, gazdasági, és társadalmi rendszert kívánt kialakítani, amely alkalmas lenne a jelen társadalom visszásságait megszüntetve, az embereket közös testvériségben, az „új kereszténység" eszméiben egyesítve, a boldogságot a földön elérni. Engels utal rá, hogy a Saint-Simon-i elképzelések, a teljesen való társadalomkritika mellett megfelelnek annak a kornak, amelyben Saint-Simon élt, s amidőn a burzsoázia és a proletáriátus ellentéte éppen csak kibontakozóban volt.[57] Ez a társadalmi helyzet, amely lehetővé tett már sok zseniális felfedezést, vagy inkább megsejtést, még nem tette lehetővé a megoldás valóban tudományos útjának felismerését, ezért saint-simon tanítása végül is utópikus formát öltött, hasonlóan más, korabeli — a valóság egy-egy vonását szintén megragadó — társadalmi reformerek gondolkodásához. „A kapitalista termelési mód éretlen állapotának, az éretlen osztályhelyzetnek, éretlen elméletek feleltek meg. A még kifejletlen gazdasági viszonyokban rejtve lappangó társadalmi feladatok megoldását fejből akarták létrehozni. A társadalom csak visszásságokat nyújtott; megszüntetésük a gondolkodó ész feladata volt. A feladat abban állott, hogy a társadalmi rend új, tökéletesebb rendszerét találják fel és ezt

[55] Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. *Marx-Engels :* Művei. I. köt. Id. kiad. 385. o.

[56] *Becker-Barnes* i. m. Vol. II. 501. o.

[57] *Engels :* Anti-Dühring. Szikra, 1948. 245. o.

kívülről, propaganda útján, lehetőleg mintakísérletek példája segítségével a társadalomra erőszakolják. Ezek az új szociális rendszerek eleve arra voltak kárhoztatva, hogy utópiák legyenek; minél aprólékosabban dolgozták ki őket, annál inkább kellett a merő képzelet világába beleveszniök."[58] Engels kritikája az utópista szocializmusról világossá teszi, miért meríthetett pl. Saint-Simon tanaiból mind a marxista, mind pedig a polgári szociológia.

A valóságot kissé leegyszerűsítve, elmondhatjuk a szociológiáról, hogy mindkét formájában — a polgári szociológia első comte-i megjelenésében és a korai marxista szociológiában is — „közös gyökeret" talált ebben a differenciálatlan saint-simoni „politikai tudományban" (ahogyan közös a gyökerük a tőkés társadalom viszonyaiban is). A társadalmi fejlődés során, azonban amidőn a tőkés társadalom viszonyai már határozottan kialakultak, amidőn megjelent az új társadalmi erő, a munkásosztály, amidőn a polgári uralom politikai érdekei különösen előtérbe kerültek, e társadalom viszonyainak megfelelően kialakult a kétféle, a polgári és a marxista szociológia.

Anélkül, hogy itt az ezzel kapcsolatos vita részletezésébe belemehetnénk, tettünk említést a marxista szociológiát Saint-Simonhoz fűződő kötelékekről. Ugyanis különösen a jelenkori francia szociológiában elterjedt nézetek szerint, Marx szociológiája szinte részleteiben is kitapíthatóan Saint-Simon-i eredetű. Ahogyan Gurvitch megfogalmazta: Ha a fiatal Marx a filozófiában valóban hegeliánus volt, a szociológiában mindenekelőtt saint-simoniánus.[59] Mint megfigyelhettük, Gurvitch a fiatal Marx szociológiájáról beszél, elválasztva ezt nem csupán filozófiájától, de későbbi filozófiai, szociológiai tanításaitól is. Így láthatta — de így is alig indokoltan — elsődlegesnek Saint-Simon tanításának befolyását a marxi szociológiára. Holott világos, hogy az ifjú Marx szociológiája nem választható el sem filozófiai nézeteiből, sem pedig későbbi fejlődésétől. Gurvitch fejtegetései még a polgári szociológiában sem találtak egyhangú helyeslére — Raymond Aron pl. azon az alapon száll vitába velük, hogy míg Saint-Simon és Comte esetében szociológiájuk középpontja a „militarista" (tehát a mi felfogásunk szerint feudális) társadalom iparivá való fordulása, addig Marxnál a szociológiai gondolkodás központja az adott, a *kapitalista társadalom ellentmondásos jellege*. Itt keresendő tehát a döntő különbség, hiszen Marx a kapitalista társadalom ellentmondásos jellegét feltárva bontotta ki szociológiájának további elemeit is.[60] Bár Aronnak a marxi szociológiáról adott értékelése sok tekintetben hibás, ezzel a megállapításával azonban közel jár a valósághoz, éspedig kettős értelemben is. Marx ugyanis valóban kora kapitalista társadalmának bírálatából indult ki. Ez a bírálat azonban nem csupán a „kötetlen publicista ellenzéki ethosából" ered — ahogyan azt Helmut Schoeck állítja, rámutatva egyúttal a sajtónak a szociológia keletkezésében betöltött szerepére[61] —, hanem — ahogyan erre Marx maga is utal „A politikai gazdaságtan bírálatához" írt előszavában — a hegeli bölcselet, elsősorban jogbölcselet és a valóságos viszonyok tudományos összeméréséből, amelynek eredményeként alakult ki azután az a néhány fő tétel, amely a marxizmus filozófiájának, szoci-

[58] *Engels :* A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. *Marx-Engels*: Válogatott művek. II. köt. Id. kiad. 117. o.

[59] *Gurvitch :* La sociologie du jeune Marx. — Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. IV. 1948. Cahier 3. 18. o.

[60] *Aron*, Raymond: Les grandes doctrines de sociologie historique. Párizs, 1960. 127—128. o.

[61] *Schoeck*, Helmut: Soziologie, Geschichte ihrer Probleme. Freiburg — München, 1952. 177. o.

ológiájának és közgazdasági stb. gondolkodásának később is alapját képezte. A marxista szociológia döntő kezdeti lépéseinek jelentősége éppen abban állott, hogy — mint Lenin írta — „. . . elvetette . . . a társadalommal és a haladással kapcsolatos általános elmélkedéseket, s ehelyett *egyetlen* társadalomnak, a kapitalista társadalomnak, *egyetlen* haladásnak, a kapitalista társadalom haladásának *tudományos* elemzését végezte el. „Vagyis szakított a terméketlen »apriorikus« elmélkedésekkel«, a történetfilozófiai elméletekkel, amelyek »legjobb esetben csak saját koruk társadalmi eszméinek és viszonyainak tünetei voltak anélkül, hogy hajszálnyira is előzmozdították volna akárcsak egyes, de legalább valóságos (nem pedig ‚az emberi természetnek megfelelő') társadalmi viszonyok *megértését*"[62] és a *konkrét társadalmi alakulat felé fordult.* A kapitalista társadalom ellentmondásos jellegének feltárásából kiindulva — összefüggésben megelőző tanulmányaikkal — Marx és Engels megalapozottan alkalmazhatták már a hegeli filozófiában is helyet kapó ellentmondás kategóriáját a társadalom fejlődésre általában, így *az empirikus társadalmi tapasztalat és a filozófiai absztrakció történetileg is kimutatható egysége* tette lehetővé a marxizmusnak azt a gondolatmenetét, amelynek segítségével tuljutott — éspedig a történelemben először — az adott valóságon, ténylegesen eljutva a pozitivizmus általa soha meg nem valósított jelszava, a „voir pour prévoir" (látni, hogy előreláthassunk) valósággá váltásáig. A tőkés társadalom viszonyai Marx és Engels működésének idejére értek meg annyira, hogy ellentmondásaik a lényegi mozgatóerők felismeréséig felfedezhetők legyenek, ahogyan a tudományos módszerek és magának a tudománynak a fejlődése is érett volt már arra, hogy *a társadalmi valóság fejlődésének egy kis szakaszán, a tőkés társadalomban felfedezett törvényszerűségek* — legalábbis alapvető lényegüket illetően — *történetileg is általánosíthatók legyenek.* Saint-Simon a jövő társadalmának tudományos alakítását célzó elképzeléseivel még az utópia területén mozgott. Comte, saját korának társadalmát végső adottságnak véve, a tudományos alakítás igényét e társadalom valóságához és szükségleteihez kívánta szabni, megmaradva a társadalma és osztálya korlátai között, amelyek egyúttal módszerének korlátait is jelentették, hiszen ha látott is ellentmondásokat e társadalomban, sőt azokat éppen az uralkodó rétegek és a proletáriátus között észlelte, nem ismerte fel — de a maga pozitivista módján nem is ismerhette fel — ezeknek az empirikus úton is tapasztalható ellentmondásoknak lényegi mozgatóerőit, és nem tudott éppen ebből a lényegből történetileg általánosítani. Comte történeti általánosítása nem volt több, mint a történetfilozófia által már ismert, fejlődési fokozatoknak átvétele. A fejlődést azonban szükségképpen az adott korra és társadalomra nézve lezárultnak, tehát valamiféle végső eredménynek fogta fel.

Anélkül, hogy a következőkben a sorrendnek valamiféle fontossági fokozatot is tulajdonítanánk, röviden ki szeretnénk emelni a marxista szociológiának már a marxi tanokban megmutatkozó néhány olyan elemét, amelyek lehetővé tették az adott társadalom korlátainak áttörését, és amelyek ezzel összefüggően — mint a materialista dialektika tükröződése a marxista szociológiában — alkalmassá is tették a valóságos törvényszerűségek, folyamatok felfedezésére, a jelenségek lényegének megértésére. Az eddigiekben egy módszertani elemre máris rámutattunk, éspedig az empirikus úton való megismerés lényegének megragadásában és történeti általánosításában kifejeződő módszerre. Ennek az elemnek a lényege tulajdonképpen az, amit minden kutató mint a marxiz-

[62] *Lenin*, V. I.: Művei. I. köt. Szikra, 1951. 142. o.

mus történeti szemléletét, a történetinek a logikaival való együttes alkalmazását jelöl meg. Minden ténynek történeti jellege van, és ez kettős következménnyel jár.

Egyrészt meg kell találni a történeti folyamat egészében, másrészt az adott társadalom valóságának egészében és lényegében elfoglalt helyét. Így a valóság megismerésének marxi módszere joggal nevezhető az egészre irányuló szemléletnek, amely a valóságot mint társadalmi történést ragadja meg. Ez teszi alkalmassá arra is, hogy a történeti fejlődés tendenciáit felismerve, a valóság magasabb fokához jusson el, mint amilyet a puszta empiria tényei jelentenek.[63] Álljon itt csupán egyetlen példa erre Marx műveiből: „Vajon csak pamutszöveteket termel-e a munkás, aki pamutgyárban dolgozik? Nem. Tőkét termel. Értékeket termel, melyek arra szolgálnak, hogy munkájával újra rendelkezzenek és segélyével új értékeket teremtsenek."[64]

Ez az egyetlen példa arra is alkalmas, hogy a marxi gondolkodás két további, a marxista szociológia lényeges alkotórészét képező elemére is rámutassunk: 1. a társadalom lényeges mozgását — egyébként a materialista filozófiai álláspontnak megfelelően — a termelési viszonyok mozgása jelenti, 2. az emberek maguk alkotják saját viszonyaikat, vagy „az emberek maguk csinálják történetüket", azaz az eldologiasodott viszonyok mögött a cselekvő, a munkálkodó embert találjuk.

Vannak nézetek, amelyek szerint „a szociológiának mint önálló tudománynak keletkezése úgy megy végbe, hogy a társadalom problémájának tárgyalása elválik gazdasági alapjától; a társadalmi kérdéseknek ez az állítólagos függetlensége a gazdasági kérdésektől a szociológiának mint önálló tudománynak módszertani kiindulópontja."[65] Az idézett mondat kettős álláspontra utal. Az első szerint a tudományok történeti differenciálódása során, megfelelő történeti helyzetben, megfelelő társadalmi szükségleteket kielégítve, a társadalmi kérdések tárgyalása elszakadt az e kérdéseket a gazdaság egészével összefüggően felvető tudományoktól, tehát a klasszikus polgári közgazdaságtantól, vagy az utópista szocializmustól. A másik szerint ezzel az elválással egyidőben — szintén a társadalmi helyzet szükségleteit kifejezve — a társadalmi kérdések vizsgálata módszertanilag is függetlenült a társadalom gazdasági alapját képező viszonyokkal való együttes tárgyalástól, sőt elméletileg megjelent a társadalom és a társadalmi problematika mint a gazdaságtól, a gazdasági viszonyoktól független, önmagában érthető, és önmagában élő jelenség problematikája.

Az említett folyamat azonban nem áll a szociológia egészére, minden részletében még a polgári szociológia egészére sem. Nem kétséges azonban, a polgári szociológia valóban a gazdasági problémától és a közgazdaságtudományból való függetlenülés jegyében jött létre, és bár későbbi fejlődése során ez nem minden esetben mutatható már ki, eredetében és kezdeti fejlődési szakaszán általánosságban, később pedig túlnyomó részben valóban feltételezte a gazdaságtól független társadalmi jelenségeket, és a gazdasági viszonyok által való meghatározottságot valóban sok esetben igyekezett a legkülönfélébb módon, természettudományi analógiára másfajta meghatározottsággal helyettesíteni, sőt eseten-

[63] Vö. ezzel kapcsolatban *Lukács*, Georg: Geschichte und Klassenbewusstsein. Berlin, 1923. 27. 198. o.

[64] *Marx :* Bérmunka és tőke. — *Marx—Engels :* Válogatott művek. I. köt. Szikra, Id. kiad. 69. o.

[65] *Lukács György :* Az ész trónfosztása. Akadémiai Kiadó, 1954. 466. o.

kint másfajta materiális viszonyokra visszavezetni. Ezzel szemben a marxista szociológia — filozófiai alapjainak megfelelően, de a már első elemeként említett módszertani sajátossága folytán is — éppen a gazdasági viszonyokhoz jutott el. A társadalmi viszonyoknak a korabeli legfejlettebb tudományos gondolkodással együttes vizsgálata során ismerte fel a társadalmi jelenségek alapvetően gazdasági meghatározottságát. A lényegi vonásnak e felismerése folytán a marxi szociológiai gondolkodás egyenesen vezetett a marxi politikai gazdaságtanhoz, közelebbről A tőkéhez, a polgári társadalom anatómiájához. Világos, hogy a lényegi meghatározottság, a lényegi viszonyok felismerése *ezeknek* a viszonyoknak tisztázását követelte elsősorban. Így került előtérbe a politikai gazdaságtan Marx munkásságában, és jutott kevesebb hely a szociológiai irányú tevékenységnek. Nem arról van tehát szó, amit egyebek közt Gurvitch is hangoztat, szembeállítva a fiatal Marx szociológiáját későbbi munkásságával, hogy Marx gondolkodása elszürkült, éspedig annak folytán, hogy feláldozta a társadalmi jelenségek gazdagságát azzal, hogy a termelési viszonyok elsődlegessége mellett foglal állást.[66] Gurvitch az érett marxi műben a fiatalkorihoz képest ugyanis egyetlen lényeges új elemet lát, a történelmi materializmusból a *materializmust*, és ezért állítja szembe a fiatal és az idősebb Marxot, ezért igenli, mint sokan mások a polgári szociológiában, a fiatal Marx szociológiáját, éspedig annyira, hogy saját konstrukciójának elődjét látja benne.[67] Marx és Engels azonban a politikai gazdaságtan mellett, későbbi munkásságuk során is nem egyszer nyúltak szociológiai kérdésekhez, ha erejük nagy részét — első sorban Marx erejét — ekkor már valóban a politikai gazdaságtan problémái vették is igénybe. A gazdasági viszonyok meghatározó voltának felismeréséből egyébként is szükségképpen következett ennek az új elemnek a hangsúlyozása. Amennyiben itt kritikának lehet helye, főleg a marxista elmélet későbbi művelőivel szemben, az bennfoglaltatik Engels szavaiban, a J. Bloch-hoz írt ismert levélrészletben: „Részben Marx és én magam voltunk nyilván okai annak hogy az ifjabb gárda néha nagyobb fontosságot tulajdonít a gazdasági oldalnak, mint aminő azt megilleti. Nekünk az ellenfelekkel szemben az általuk tagadott főelvet kellett hangsúlyoznunk és ily körülmények között nem mindig volt rá időnk, helyünk és alkalmunk, hogy a többi, a kölcsönhatásban résztvevő mozzanatot kellően méltassuk. Mihelyt azonban valamely történelmi korszakot írtunk le, vagyis az elméletet a gyakorlatban alkalmaztuk, megváltozott a dolog és akkor nem volt lehetséges tévedés."[68]

Részben a hivatkozott történeti munkák, részben Marx és Engels levelezése, amelynek során különösen az utóbbi több ízben is összefoglalta a társadalmi jelenségek meghatározottságáról, kölcsönhatásukról, mozgásukról stb. kialakított marxista szociológiai elméletet, világossá teszik, hogy ez az elmélet a lényeges mozgatóerők felismerésén túl, egyáltalán nem hanyagolta el a társadalmi jelenségek sokrétű kapcsolatait és kölcsönhatásait sem. A kapcsolatok és kölcsönhatások bonyolult rendszerében a végső meghatározó erő a gazdasági viszonyok, de ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy a marxista szociológia megelégszik a végső meghatározó erő kutatásával, és a társadalmi viszonyok és jelenségek szövevényes egymásra hatását elhanyagolja.

Annál is indokolatlanabb az ilyen negatív irányú következtetés, mert — mint az a fenti marxi példából kitűnik — a társadalommal kapcsolatos marxista

[66] *Gurvitch :* La sociologie du jeune Marx. 45—46. o.
[67] Uo. 31. o.
[68] *Marx-Engels :* Válogatott levelek. Id. kiad. 494. o.

elméletnek lényeges eleme az eldologiasodottság mögött az emberi viszonyok felfedezése. Amit Engels — Marx „A politikai gazdaságtan bírálatához" c. művéről írott recenziójában — a közgazdaságtanról mondott, lényegében a szociológiára is áll: „a közgazdaságtan nem dolgokkal foglalkozik, hanem személyek és végső fokon osztályok viszonyaival; de ezek a viszonyok mindig *dolgokhoz kapcsolódnak* és *mint dolgok jelennek meg.*"[69] Vagy vegyünk még egy példát az eldologiasodott folyamatok mögötti emberi viszonyok jelentkezésére: „A tőkés termelési folyamat, összefüggésében, vagyis újratermelési folyamatként tekintve, tehát nemcsak árut, nemcsak értéktöbbletet termel, hanem termeli és újratermeli magát a *tőkeviszonyt*, az egyik oldalon a *tőkést*, a másikon a *bérmunkást.*"[70]

A marxi szociológia e három eleme, a materialista megalapozottság és a dialektikus módszer más következményeivel együtt alkalmasaknak bizonyult az adott társadalom valódi és lényeges jelenségeinek és mozgatórugóinak, s ebből kiindulva — a tudomány addigi eredményeire is támaszkodva — bizonyos általánosított történeti fejlődéstörvények megállapítására. Az e fejlődéstörvényekben megmutatkozó történeti mozgás ismeretében a marxista elmélet felismerhette az adott társadalom időlegességét, meghaladásának történeti szükségszerűségét, így a marxizmus tudatos társadalomalakítását — a felismert törvényeknek megfelelően — nem kötötték az adott osztályviszonyok, az adott társadalom korlátai, hanem éppen ellenkezőleg, a tudatos társadalomalakítás első lépcsőjét e társadalom osztályviszonyainak tudatos megváltoztatására irányuló törekvésben látta. Lényegében ezt jelenti Marx ismert, 11. tétele a Feuerbach tézisekből: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk."

Világos, hogy ez a felismerés a marxizmus gondolkodóinak gyakorlati tevékenységét is meghatározta, és kialakította egyúttal a forradalmi gyakorlat tudományát. A marxizmus későbbi fejlődésében azután a forradalmi gyakorlat tudománya különösen előtérbe került, és ez szükségképpen meghatározta a szűkebb értelemben vett szociológiai kutatások irányát is.

A fentebb vázlatosan kifejtettekből is kitűnik azonban, hogy az a bírálat, amely a marxista elméletet gyakran éri polgári oldalról, miszerint rendszere tisztán deduktív úton jött volna létre, s a tények csupán az absztrakt elvek bizonyítására szolgálnak, eredendően nem áll a marxista szociológiára. Még polgári oldalról is megállapítják, hogy a „tudományos szociológia ma alkalmazott módszereit — természetesen olyan mértékben, ahogyan az az ő idejükben rendelkezésre állhatott — már Marx és Engels is felhasználták."[71] A forradalmi gyakorlat és annak elemzése előtérbe kerülésével a közvetlen gyakorlati és tudományos problémák sürgetésével magyarázható viszont, hogy a szűkebb értelemben vett marxista szociológiával kapcsolatban később valóban bizonyos indokoltsággal lehetett beszélni a deduktív szemlélet általánosabbá válásáról, a kifejezetten szociológiai jellegű, elsősorban induktív kutatások bizonyos háttérbe szorulásáról, amennyiben a marxista szociológia, különösen az utóbbi évtizedekben jelentős részben a történelmi materializmus filozófiai szintjén mozgó általánosításokkal dolgozott. A legkevésbé áll természetesen ez a megállapítás azokra a problémákra, amelyek a forradalmi gyakorlattal szoros össze-

[69] Ld. *Engels* recenzióját *Marx :* A politikai gazdaságtan bírálatához c. műve Függelékében. Szikra, 1953. 177. o.

[70] *Marx :* A tőke. I. köt. Szikra, 1955. 536. o.

[71] Vö. *Cuvillier i. m.* 60. o.

függésben vetődtek fel, és nyertek egyebek közt esetleg szociológiai jellegű kidolgozást is. Illetőleg azt is megállapíthatjuk, hogy a konkrét társadalmi viszonyok szociológiai jellegű tanulmányozása nem egy esetben meghatározóan hatott a forradalmi gyakorlatra is. Elegendő itt talán csak Lenin vizsgálataira utalni, amelyeket a parasztság oroszországi helyzetével kapcsolatban végzett. Ezek a kutatások nem csupán a korabeli polgári szociológiát messze meghaladó konkrét viszgálatok voltak, amelyek általános érvényű következtetéseket is lehetővé tettek a parasztságra vonatkozóan, de felderítették annak a munkás-paraszt szövetségre vezető szociológiai alapjait is, így alkalmasak voltak a forradalmi gyakorlat konkrét befolyásolására is.

A valóságnak bizonyos egyszerűsítését is magában foglaló általánosítással azt lehetetne tehát mondani, hogy a marxizmus klasszikusainak a társadalom konkrét kutatásaiból, a tudomány fejlődési eredményeinek összefoglalásából, a történeti és a logikai módszer együttes alkalmazásából keletkezett, a szociológiai absztrakciót meghaladó, de azt is magában foglaló filozófiai jellegű megállapításai, a történelmi materializmus alapvető tételei voltak azok, melyek a későbbi dedukciós jellegű tudományos munkásság alapjául szolgálhattak. E tételek igazságértéke valóban annyira biztosított volt már a klasszikusok által történt kimunkálás során, hogy később sok esetben valóban csak példázás jellegű tényanyagot igényeltek, de éppen ennél fogva a filozófiai absztrakció szintjén maradtak. A proletárforradalom után, a szocialista állam konkrét építésének időszakában kezdetben természetesen nem a szociológiai kutatásokat és általánosítást igénylő gyakorlat került előtérbe. Az állam- és gazdaságépítés — noha szociológiai jellegű problémákat is felvetett — elsősorban más problémák megoldását sürgette. A szocialista társadalom fejlődésében bekövetkezett, az általánosan ismert hibák által jellemzett időszak pedig — amely elsősorban a társadalomtudományok, azon belül is különösen a szociológia fejlődését akadályozta — éppen hibáiból kifolyóan nem igényelte a történelmi materializmus filozófiai absztrakcióján túl, a részletekbe hatoló szociológiai kutatásokat. Így adódhatott az a helyzet, hogy a marxista szociológia — a polgári szociológiával szembeni eredendő fölénye ellenére — nem minden vonatkozásban adhatott többet a klasszikusok munkásságában foglalt megállapításoknál és ma egyrészt bizonyos módszertani technikai problémákkal küzd, másrészt pedig tudományelméleti problémát jelent a történelmi materializmussal való viszonya, illetőleg önálló léte.

Álláspontunk szerint — és ez éppen a fenti fejtegetéseinkből következik — a marxista szociológia Marx és Engels munkásságát követő fejlődése során problematikájában még kevéssé differenciálódott a történelmi materializmustól. Nem kétséges, hogy ez a differenciálódási folyamat erőteljesen megindult. A szocialista társadalom gyakorlata ma már egyenesen megköveteli a szociológiai kutatásokat. A marxista szociológia tehát, amelynek fejlődése a klasszikusok munkássága óta bizonyos fokig megrekedt — noha jelentőségét és eredményeit éppen a klasszikusok munkássága dokumentálja, még a polgári szociológia képviselői számára is elismerést követelően (egyebet ne említsünk, Small amerikai szociológiatörténész Marxnak a társadalomtudományokban olyan helyet jelölt ki, amilyet Galilei foglal el a fizikai tudományokban[72]) —, a történelmi materializmus tételeinek felhasználását egyesítve a jelenkori társadalmi valóság kutatásával, kétségtelenül fellendülőben van.

[72] *Small*, Albion W.: Socialism in the Light of Social Science. The American Journal of Sociology, Vol. XVII. 1912. May, 810. o.

A történelmi materializmus és a szociológia problematikájának összefüggését, és ebben az összefüggésben sajátos viszonyukat is, Molnár Erik gondolatmenete segítségével a következőkben ábrázolhatjuk. „A történelmi materializmus végleges igazságai, akár a társadalom általános, akár meghatározott gazdasági társadalomalakulat különös törvényeit fejezik ki, elvont igazságok. Az igazságok elvont alakjukban is igen fontosak. A történelmi materializmus elvont igazságainak ismerete nélkül a társadalmi tények bonyolult útvesztőjében egyetlen helyes lépést sem tehetünk. De ,. . . az absztrakcióknak önmagukban, a valódi történelemtől elválasztva, egyáltalán nincsen értékük' (*Lenin* Művei 14. köt. 356. o.) Ha csak a történelmi materializmus elvont igazságait ismerjük, minden egyes lépésnél eltévedhetünk. Ezért, ha biztos talajon akarunk járni, a történelmi materializmus elvont igazságait konkretizálni kell az idő és a hely körülményei szerint, ki kell fejteni minden egyes időszak és minden egyes ország konkrét történeti viszonyainak, az egyedi viszonyoknak legpontosabb elemzése alapján".[73] És később: „Az elvont igazság konkretizálása az egyedi történeti helyzetre nemcsak a helyes gyakorlati cselekvésnek, hanem az új igazságok felismerésének is előfeltétele. Az elmélet konkretizálása az egyedi helyzetre együtt járhat a régi helyébe lépő új törvényszerűség felfedezésével, amely nemcsak a konkretizálás alapjául szolgáló egyszeri történeti helyzetre érvényes, hanem, annak következtében, hogy az adott helyzet bizonyos vonásai történetileg megismétlődnek, e feltétel mellett általános érvényű."[74] A történelmi materializmus általános igazságainak a konkrét történeti viszonyok alapján történő konkretizálása — és az Molnár Erik gondolatmenetéből is világosan kitűnik — sajátos tudományos feladat, amely sajátos módszertani követelményeket támaszt, és új tudományos eredményeket produkál. Nem csupán, sőt nem is elsősorban deduktív jellegű konkretizálásról van szó ugyanis, hanem a már megismert általános igazságok és törvényszerűségek segítségével végzendő *új* kutatásról, amelyek közelebbről és részleteikben is feltárhatják a társadalom jelenségeit, folyamatait, sőt új törvényszerűségek megállapítására is vezethetnek, a szó általános értelmében is. Világos, hogy ez a marxista szociológia problematikája.

IV.

Befejezésül térjünk vissza kiinduló kérdésünkhöz: mi a szociológia történetre tanulmányozásának — az ideológiai küzdelem szempontjain túlmenő, de lényegében mégis ezekkel is összefüggő jelentősége a mai marxista szociológia számára?

Az elmélettörténet jelentőségéről és hasznáról különféleképpen vélekednek a polgári és a marxista szociológiában egyaránt. A polgári szociológiában találkozhatunk pl. olyan felfogással, amely elveti a történeti megismerés hasznát a szociológiai elméletek vonatkozásában. A kétségtelenül igen magas színvonalon dolgozó, egyik legjelentősebb mai polgári szociológus, Robert K. Merton pl. határozottan el kívánja választani a jelenleg is funkcionáló elméletek tanulmányozását az elmélettörténettől. „Vonzó, de fatális" ténynek tartja a kettő összekeverését, mondván, hogy a „rendszeres szociológiai elmélet egyúttal azoknak a régi elméletekből származó kis számú részeknek magasan szelek-

[73] *Molnár* Erik i. m. 382—383. o.
[74] Uo. 399. o.

tív akkumulációját is jelenti, amelyek kiállták az empirikus kutatások próbáját. De egy elmélettörténet ezeken kívül magában foglalja azoknak a felfogásoknak jóval nagyobb tömegét is, amelyek összeomlottak, amidőn az empirikus vizsgálatokkal kerültek szembe."[75] Comte-ról, Spencerről, Hobhouse-ről megállapítja pl., hogy elméleteik a maguk idejében nagy teljesítmények voltak, de az ő koruk nem a miénk. Ez a nézet, amely gyakorlatilag a történetiség teljes elutasítását jelenti, lényegében a híres alexandriai könyvtárat felégető egykori kalifa indolásának elvi alapjára támaszkodik, amely tudvalévőleg úgy hangzott, hogy ha a könyvtár anyaga benne van a Koránban, akkor felesleges, ha pedig nincs benne, akkor amúgy is tévtan, tehát mindenképpen elpusztítandó. Nyilvánvaló, hogy legalábbis nagyfokú — de a tényekkel aligha indokolt — optimizmus szükség ahhoz, hogy kijelentsük egy rendszeres szociológiai elméletről, miszerint ez magában foglal a múlt kutatásai során feltárt minden tudományos igazságot. A történeti vizsgálat ilyen elvetése — ismételjük, a viszonylag sok elmélettörténeti munka ellenére — a gyakorlatban azután igen sokszor a már megismert tudományos igazságok újbóli „felfedezéséhez" vezet. Nem ok nélkül jelölte meg Pitirim Sorokin a mai polgári szociológia egyik gyenge pontjaként a múlt teljesítményeinek figyelmen kívül hagyását.[76]

Ismerve a marxizmus felfogását a megismerés történetiségéről, logikus, hogy Merton álláspontjával homlokegyenest szembenálló nézetet képvisel a kevésszámú marxista szociológiai történeti munkák egyike, Szczepanski Szociológiája is. Szczepanski azonban azt is határozottan leszögezi: az elméleteket nem lehet kizárólag abból a szempontból vizsgálni, hogy mit hoztak a számunkra. A szociológiai elméleteknek megvan az értékük az adott kor számára, amelyben keletkeztek és kifejlődtek, és ezt annak a kornak a mértékével kell mérni.[77]

Számunkra az tünik helyesnek, ha az ismeretelmélet marxista felfogásából kiindulva, *minden tudományos megismerés történetiségét*, az igazság megközelítésének történeti útját hangsúlyozzuk, és a kérdés megoldásánál is ebből indulunk ki. Ez nem csupán azzal a következtetéssel jár, hogy az adott tudomány — jelen esetben a szociológia — valamely jelenkori elméleti rendszerében kumulálva feltalálhatók a régebbi kutatások által feltárt tudományos eredmények, hanem azzal is, hogy *az egyes problémák kialakulását, és a rájuk adott megoldási módozatokat történetileg kell vizsgálni*. A társadalomtudományokra, ezen belül a szociológiára különösen jellemző, hogy problémáikat meghatározott korban és társadalomban adott történeti helyzet produkálja, és a problémák megoldási módozatai is magukon viselik a kor és a társadalom legkülönbözőbb gazdasági, politikai tudományfejlődési stb. feltételeiből fakadó jellemző vonásokat. Mármost világos, hogy a szociológiában ennek a körülménynek a tudományos kutatás során feltétlenül számításba veendő következményei vannak. Fel kell deríteni ugyanis az adott probléma és a vele kapcsolatban kialakult elmélet vagy elméletek társadalmi-történeti körülményeit, azokat a viszonyokat és sokirányú feltételeket, amelyek a megformálódásában közrehatottak. A „szociális genezis" ilyen ismerete teszi csak lehetővé az adott elméletnek és eredményeinek olyan jellegű vizsgálatát, amelynek eredményeképpen megállapíthatók a szorosan a korhoz és társadalomhoz kötött elemek, de kiemelhetők azok az ele-

[75] *Merton*, Robert K.: Social Theory and Social Structure. Glencoe, Ill. 1957. 4. o.
[76] Ld. *Sorokin*, Pitirim: Fads and Faibles in Modern Sociology and Related Sciences. Chicago, 1956.
[77] *Szczepanski*, Jan: Socjologia. Warszawa, 1961. 9. o.

mek is, amelyek a szociológia fejlődéséhez, egy bizonyos tudományos probléma megoldásához maradandóan hozzájárultak. *A maradandóság kérdését azonban semmiképpen sem a régi eredményeknek mai empirikus igazolhatósága dönti el.* Annak az engelsi megállapításnak, amely szerint „amit most igaznak ismerünk el, éppúgy megvan a rejtett, később kiütköző hamis oldala, mint ahogy a most hamisként felismert dolognak megvan az igaz oldala, amelynek alapján azelőtt igaznak ismerhették fel"[78] — a történeti társadalmi viszonyokra is visszautaló jelentősége van, s ezt azt is jelenti, hogy a történeti fejlődés tartalmát alkotó társadalmi gyakorlat valóban mint *ismeretelméleti* tényező is funkcionál, tehát alkalmas a tudományos igazság valóságértékének lemérésére. Egy-egy tudományos igazság emprikus igazolhatósága a jelen kor adatai alapján — tehát a mertoni követelés szerint — már csak azért is korlátozott, mert egyrészt szükségképpen statikus mércével mérne egy dinamikus folyamatot, másrészt — mint már előzőleg rámutattunk — az empirikus részadatok az egészre való lényegi vonatkozás ismerete (és itt ismét csak a történetiség lép előtérbe) nélkül jobbára csupán a felszíni jelenségek megismerésére vezethetnek.

A polgári szociológia — az un. tudásszociológia formájában — eljutott odáig, hogy a tudás, a tudomány társadalmi meghatározottságát, illetőleg a társadalmi viszonyoktól való függőségét elismerje. (S ahol maradandó eredményeket produkált, ott módszere is történeti volt.) A tudományos megismerés történetiségéből azonban ennél több, a tudományos problémáknak, elméleteknek, a tudomány eredményeinek a társadalmi viszonyokkal, a történeti fejlődéssel összefüggésben való elemzése is következik. Ily módon tudományszociológiailag is értékes eredményekhez lehet jutni egy tudományos probléma, elmélet stb. társadalmi meghatározottságát és az ezzel összefüggésben adódó más kérdéseket illetően. Az ilyen elemzés azonban többet is jelent. Lehetővé teszi a tudomány problémáinak, a tudomány által feltárt eredményei igazságértékének a ma tudománya számára is hasznos és feltétlenül szükséges vizsgálatát. Lehetővé teszi az adott kor viszonyaihoz szorosan tapadó, elsősorban annak korlátait tükröző elemek leválasztását, az egyes elméletek és eredmények ma is érvényes és használható elemeinek megállapítását. Bár egy elmélet szociális genezise nem határozza meg annak igazságértékét, hiszen történetileg reakciósnak mondható helyzetekben és céllal is születtek és születnek tudományos igazságok, mégis a szociológiai elméletek esetében, amelyek a társadalom hatalmi viszonyaival is közvetlenebb összefüggésben vannak, a társadalom viszonyaival összefüggésükben való ilyen elemzés különösen indokolt.

A szociológia, annak ellenére, hogy alig több mint száz esztendős tudomány — sok használható és értékes eredményt produkált, olyan eredményeket is, amelyek a társadalom gyakorlatában is valósággá váltak. Ezek az eredmények azonban magukban foglalják az emberiségnek a tudomány több évezredes fejlődése során felgyülemlett tapasztalatait, és összefüggésben vannak a szociológián kívül eső tudományágak eredményeivel is. Egyebet ne említsünk: a marxista szociológia fejlődése elképzelhetetlen lenne a dialektikus materializmus tanításai nélkül, vagy akár a marxista politikai gazdaságtan eredményei nélkül. Mindez ismert és nem kétséges, mégis egy szociológiatörténet az ilyen összefüggéseknek csak kevés teret szentelhet. A lényeg magán a szociológián belül végbemenő fejlődésnek a történeti-társadalmi viszonyokkal együttes vizsgálata.

[78] *Marx-Engels:* Válogatott művek. II. köt. Id. kiad. 384. o.

További kérdés, mit meríthet a marxista szociológia a szociológiatörténet olyan egyetemes felfogású tanulmányozásából, amely magában foglalja, sőt a dolog természeténél fogva, szükségképpen nagy teret biztosít a polgári szociológiának is. Láttuk, hogy a marxista és a polgári szociológia azonos történeti-társadalmi helyzetben és viszonyok között keletkezett, bár már fejlődésük kezdetén szükségképpen elváltak egymástól, amennyiben a marxista szociológia az adott társadalmi valóság ellentmondásait felismerő, a történelem fejlődésének megfelelő megoldási módjával áttörte a polgári viszonyok korlátait, míg a polgári szociológia útját és problémáit a monopoltőkés társadalom fejlődése alakította ki. Mégis, amennyiben az emberi társadalom minden különbség és ellentmondás ellenére végeredményben egységes alakulat, és általános értelemben azonos fejlődési törvények mozgatják, amennyiben túl az egyes társadalmi-gazdasági alakulatok egymástól eltérő sajátos törvényszerűségein bizonyos azonos jelenségek adódnak, és amennyiben ezeknek a jelenségeknek hatása — ha funkciójuk esetleg nem is — sok tekintetben megegyezik, annyiban a polgári szociológia tanulmányozása — tartalmi vonatkozásokban is, egyes módszertani, technikai vonatkozásokban pedig különösen — haszonnal járna a marxista szociológia számára is. A marxista és a polgári szociológia már jellemzett fejlődéséből következik, hogy a marxista szociológia eljuthatott olyan átfogó és olyan csak egyes társadalmi-gazdasági alakulatra érvényes törvényszerűségek megállapításához, olyan jelenségek lényegi feltárásához, amelyek mélyebb megismerését a polgári szociológia számára már eleve lehetetlenné tette osztálymeghatározottsága. A polgári szociológia egyes részkutatásai azonban, éspedig elsősorban azok, amelyek nem átfogó jellegű elméletekre vezettek, hanem a társadalom egyes jelenségeinek megismerését célozták és célozzák, a marxista szociológia számára is használható eredményeket produkáltak, illetőleg ezek az eredmények alkalmasak arra, hogy kiindulásul szolgáljanak a mélyebb megismerés számára.

Ezen túl azonban még más jelentősége is van a polgári szociológia történeti tanulmányozásának. Mint a polgári társadalomtudományok általában, a szociológia is kialakított — éppen az adott történeti-társadalmi viszonyoknak és helyzetnek megfelelően — egy-egy olyan szemléleti vagy módszertani elemet, amelynek hasznosíthatósága és indokoltsága általános. A polgári szociológiában azonban ezek az elemek legtöbbször az abszolut igényével léptek fel és kizárólagosságra törekedtek, még akkor is, ha a későbbi fejlődés során ez az abszolut igény veszített is erejéből és a keletkezett elemek esetleg be is illeszkedtek a szociológia fegyvertárába. Ilyen elem volt pl. maga a pozitívizmus igénye, vagy később a formalizmus, a funkcionalizmus, hogy csak egyet-kettőt említsünk. Az abszolut kizárólagosság igénye azonban már eleve megsemmísitette azt a racionális lehetőséget, amelynek keretei között ezek az elemek valóban felhasználhatók lennének. A szociológiatörténeti kutatásoknak tehát az is feladatuk, hogy ezeket az abszolut formában jelentkező elemeket — a kor és a társadalom viszonyaival összefüggő elemzés segítségével — a maguk helyére tegye. Ilyen, a valóság egy részét kifejező, de az abszolut általánosság formájában való felvetéssel azt már el is torzító elemek tartalmi vonatkozásban is találhatók a szociológiai elméletek történetében. Világos pl., hogy a földrajzi helyzetnek és viszonyoknak, a demográfiai viszonyoknak stb. van szerepük az emberi társadalom alakulásában és fejlődésében. Ha azonban, ahogyan ezt a polgári szociológia megfelelő elméletei tették, általános meghatározóként, kizárólagosan döntő tényezőkként fogjuk fel őket, valóságos szerepük is eltorzul.

Befejezésül megállapíthatjuk, hogy a szociológia története lényegében a társadalom fejlődése által felvetett problémákra adott válaszadások, illetőleg az erre irányuló kísérletek története. A szociológia történetének tanulmányozása csak ezekkel a problémákkal összefüggésben vezethet eredményre, így annak megállapításán túl, hogy a szociológia fejlődése mit adott a társadalom gyakorlati és tudományos problémáinak megoldásához, mivel járult hozzá a szociológia elméleti fejlődéséhez, arra is lehetőséget nyújt, hogy bizonyos pontossággal hozzájáruljon a szociológiai elméletek társadalmi meghatározottsága problémájának ismeretéhez.

НЕКОТОРЫЕ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ МАРКСИСТСКОЙ ИСТОРИИ СОЦИОЛОГИИ

Кальман Кулчар

В статье освещены три вопроса: 1. С каких пор датируется история социологии и где место этой науки в системе типов мышления об обществе; 2. какого отношение между марксистской и буржуазной социологиями; 3. каково значение изучения истории социологии.

1. Проанализировав вопрос о развитии общества и науки, и также об отражении этого развития в теориях буржуазных социологов, автор констатирует, что социология, собственно, возникла в 19 веке. Социология отличается от прежних типов мышления об обществе не только в том, что она является наукой не нормативной, изучая то, что есть и исследуя действующие в обществе закономерности, при чем она применяет методы, свойственные естествознанию, — а также в том, что она выполняет особую общественно-идеологическую функцию. Эта функция — в противоположность революционному действию — заключается в преобразовании общества путем реформ научного планирования и т. д. Несмотря на то, что в социологических теориях, созданных первоначально в условиях общества свободной конкуренции (Спенсер или Сумнер), эта функция ослабела, однако во время преобразования капиталистического общества в начале 20 века она вновь подчеркивалась, сначала в связи с абсолютным характером, а в настоящее время в связи с усилением эмпиризма, она проявлялась прежде всего как потребность решения частных проблем практики.

2. И марксистская социология характеризуется активностью в отношении общества, но не взамен революции. Она подчеркивает именно необходимость превышения данного общественно-экономического строя как первый шаг в том направлении, чтобы общество могло преобразоваться на основе научно осознанных закономерностей. Автор статьи анализирует историко-общественные соотношения содержания марксистской и буржуазной социологий, подчеркивая некоторые особенности марксистской социологии, определяющее ее — прежде всего в трудах Маркса и Энгельса — еще и в настоящее время. Автор указывает на то, что методы исследования марксистской социологии за последние десятилетия развивались не удовлетворительно, и вообще не осуществлен анализ положений исторического материализма при конкретных общественных условиях. Между тем для дальнейшего развития марксистской социологии необходимо историческое обобщение, основанное на конкретном анализе общественных отношений.

3. Марксистское понимание теории познания обозначает в отношении социологии, что возникновение отдельных проблем и связанных с ними способов решения следует изучать в историческом плане. Только этим путем возможно раскрыть элементы, которые являются устойчивыми и могут быть использованы и в настоящее время. С этой точки зрения необходимо изучение истории буржуазной социологии.

THE PRIMARY PROBLEMS OF THE MARXIAN HISTORY OF SOCIOLOGY

by *K. Kulcsár*

The study centers about three main problems: 1. from the viewpoint of history, when did sociology come into being and what is its place among the various types of knowledge about society?; 2. how is Marxian sociology related to the bourgeois?; 3. what is the significance of studying the history of sociology?

1. After an analysis of the development of society and science, and the reflection of this development in the various bourgeois sociological theories, the study states that sociology developed in the 19th century. It does not differ from earlier types of knowledge about society only in not being a normative science, — since, even by characteristic methods developed in natural science, it examines the problems of the present, seels the laws prevailing in society — but also in that sociology has a characteristic social, ideological function. This is the formation of society through reforms, scientific planning, etc. in contrast to the revolutionary measures. Although in the beginning this function was reduced in the sociological theories formed in the society of free enterprise (think, for example, of Spencer or Sumner), it again gained prominence during the transformation of capitalistic society at the turn of the 19th and the beginning of the 20th century. At first it had an absolute nature, then in our times it appeared also in relation to the active empiricism, mainly as the need to solve various practical but minute problems.

2. An active stand taken toward society is also characteristic of Marxian sociology, but it is not a substitute for the revolution. In order to shape society by scientific means and according to recognized laws, Marxism precisely emphasizes the need for surpassing the outmoded socio-economic order as the first step. The study analyzes the historical and social relations of the Marxian and bourgeois sociological contents, then underlines a few such characteristics of Marxian sociology which are found mainly in the works of Marx and Engels and still remain valid in determining Marxian sociological research. In relation to this the study states that the research methods of Marxian sociology did not properly develop in the last few decades and generally the concrete analysis of the theses of historical materialism among the given social relations was not accomplished. It must be emphasized that a historical generalization based on a concrete analysis of social relations is indispensible for the further development of Marxian sociology.

3. From a sociological viewpoint the Marxian conception of epistemology means that the individual problems and the development of the methods of their solution must also be treated historically. This is the only way to disclose those elements which are still valid and suitable. From this view it is also necessary to study the history of bourgeois sociology.

SZECSŐDI LÁSZLÓ
1924—1962

KERÉKGYÁRTÓ ELEMÉR
1918—1962

Tragikus repülőszerencsétlenség következtében súlyos veszteség érte a magyar tudományos és kulturális életet, különösen a filozófiai tudományt és oktatást. 1962. november 23-án egy Párizs közelében lezuhant repülőgép roncsai között lelte halálát 38 éves korában SZECSŐDI LÁSZLÓ, a filozófiai tudományok kandidátusa, az MSZMP Tudományos és Kulturális Osztályának helyettes vezetője, a Budapesti Pártbizottság Marxizmus—leninizmus Esti Egyeteme Filozófia Tanszékének tanára. Vele együtt halt meg 44 éves korában KERÉKGYÁRTÓ ELEMÉR, a filozófiai tudományok kandidátusa, a Kulturális Kapcsolatok Intézete Nemzetközi Osztályának vezetője, a Budapesti Pártbizottság Marxizmus—leninizmus Esti Egyeteme Filozófiai Tanszékének vezetője, a Művelődésügyi Minisztérium Filozófiai Szakbizottságának tagja.

Életük, munkásságuk eggyéforrt a magyar munkásmozgalommal, a Párt tevékenységével, harcaival. Ahhoz a fiatal filozófusnemzedékhez tartoztak, amely a felszabadulás után a munkásosztály hatalmáért vívott politikai küzdelemben ismerte fel a világnézeti harc, a filozófia jelentőségét. A proletárdiktatúra kivívása után a Párt hívó szavára nagy lelkesedéssel és szorgalommal kezdtek hozzá a marxista filozófia tanulmányozásához, és nemsokára a tömegméretekben meginduló világnézeti, filozófiaoktatás úttörői között tevékenykedtek. Szocialista forradalmi fejlődésünk sajátos viszonyaiból következett, hogy „tanulva tanítsák" a marxista filozófiát. Aki kommunista volt, annak az oktatást vállalnia kellett — még ha felkészültsége nem is volt pillanatnyilag teljes —, s ők a többiekkel együtt vállalták mint a kor parancsát. Fejlődésük egybeesett a Párt fejlődésével, hű katonái voltak a szocializmusért folyó harcnak. Vallották és törekedtek következetesen megvalósítani a marxista—leninista filozófia pártosságának elvét. Vallották a tudományos és oktató-nevelő munka egységének elvét, hogy filozófus akkor végezhet eredményes munkát, ha ezt megvalósítja.

SZECSŐDI LÁSZLÓ egész fiatalon, a hatalomért vívott küzdelmek során vált kommunistává. Politikai aktivitása, harcos kiállása, embersége elismeréseként korán jelentős funkcióba állította őt elvtársai, munkatársai szeretete, bizalma. A Pénzintézeti Központ pártbizottságának titkáraként hasznos tapasztalatokat szerez az értelmiségi politikában. Érdeklődése mindjobban az elméleti kérdések felé irányul. Pártfőiskolai tanulmányok után tehetsége, elméleti igényessége és szorgalma alapján a filozófiai tanszék tanáraként megtalálja hivatását a marxista filozófia művelésében, oktatásában, a pártmunkások, értelmiségiek világnézeti nevelésében. A Lenin Intézet létrehozása után a párt megbízza az intézet filozófia tanszékének vezetésével, ahol szovjet

professzorokkal együtt nehéz körülmények között éjt-nappallá téve dolgozott, tanított, nevelt. Számos marxizmus—leninizmus oktató az ő tolmácsolásában kezdett megismerkedni a marxista filozófiával. „Az ellentmondás fejlődéséről és megoldásáról" megjelent kandidátusi disszertációja mutatja és bizonyítja elmélyültségét, rendszerező készségét és azt a bátorságot, határozottságot, amellyel megragadta a bonyolult elméleti kérdéseket. Jóllehet az utóbbi időben főleg a kultúrpolitika területén dolgozott, mégsem szűnt meg a filozófiai tudomány munkásának lenni. A Pártfőiskolán, a Budapest Pártbizottság Esti Egyetemén továbbra is megmaradt a filozófiát szenvedélyesen oktató-nevelő tanárnak.

Munkáját mindig elméleti igényességgel végezte. Doktori disszertációjával is — „A szocialista tudat fejlődése és hatása a szocialista valóság életfolyamataira" — a kulturális forradalom ügyét akarta szolgálni. Tragikus végű útjának is az volt a fő célja, hogy tanulmányozza a téma nem szocialista vonatkozásait. Barátai, munkatársai, elvtársai szeretettel őrzik meg emlékezetükben.

KERÉKGYÁRTÓ ELEMÉR a felszabadulás előtt kapcsolatba került az antifasiszta ellenállással és a kommunista mozgalommal. A felszabadulás után a párt megbizatásait teljesítette: földet osztott, közigazgatást lendített kerékvágásba, szervezte a Pártot. Egy ideig az egyetemi ifjúsági mozgalomban, majd a pártközpontban tevékenykedett. Egyik szervezője volt az 1950-ben meginduló egyetemi marxizmus—leninizmus oktatásnak. Előbb Szegeden, majd az Eötvös Loránd Tudományegyetemen vezette a marxizmus—leninizmus, illetve a filozófia tanszéket. Az ellenforradalom után a Kulturális Kapcsolatok Intézetében segítette a magyar kultúra nemzetközi kapcsolatainak kiépítését. Később a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Filozófia Tanszékének vezetője lett. Tragikus halála előtt néhány hónappal került vissza a Kulturális Kapcsolatok Intézetéhez.

Sokoldalú volt érdeklődési köre, műveltsége, és ezt teljes erejével a magyar művelődés ügyének szentelte. Lankadatlanul küzdött és nevelt. Ideológiai tevékenységét elmélyültség és alkotókészség, a problémák újszerű megvilágítása, tudományos bátorság és elvi szilárdság jellemezte. Kandidátusi disszertációja az ellenforradalmi Horthy-korszak nacionalista ideológiájának problémáival foglalkozik. Halála megszakította azt a munkát, amelyet a hazafiság alapvető kérdései kutatásának szentelt. Publicisztikai tevékenysége igen széles körű volt. A társadalmi tudat fejlődésének kérdéseivel, a kommunizmus felé való fejlődéssel, az értelmiségi politikával és a filozófiatörténettel foglalkozó írásai mellett nagy figyelmet szentelt az oktatás módszertani problémáinak is. Az oktató-nevelőmunkában szerzett gazdag tapasztalatait megpróbálta közkinccsé tenni. Nevelőmunkája hallgatóiban, tanítványaiban mély nyomot hagyott, megőrzik őt emlékükben. Nem adatott meg neki, hogy teljes életművet hagyjon hátra, hogy maradéktalanul teljesítse mindazt, amit maga elé célul kitűzött, de azt a törekvését, hogy előrevigye a magyar nép kulturális és világnézeti felemelkedését, hogy legyőzzük a múlt maradványaiként még létező burzsoá, kispolgári nézeteket, dokumentálja megjelent és írásainak önmagában is tiszteletet parancsoló mennyisége.

Szecsődi és Kerékgyártó elvtársak tragikus halála nagy vesztesége a marxista filozófiának.

VITA

A szekszuáletikai vitához

Előljáróban szeretném leszögezni, hogy midőn az Új Írás hasábjain elindult a szekszuáletikai vitához egy másik folyóirat szemszögéből kísérlek meg reflexiókat fűzni — bár nem kerülöm meg az egyik, szerintem helyes irányzat melletti állásfoglalást —, nem az erősen eltérő, sőt ellentétes álláspontokat hangoztató egyik vagy másik vitapartner mellett vagy ellen szólalok fel. Nem szándékom az sem, hogy a nemi erkölcs ilyen vagy olyan berendezésére kategorikus, ex katedra javaslatokat, követeléseket terjesszek elő. Csupán arra törekszem, hogy a vita eredményeit leszűrve, a nemi erkölcs általános elmélete szempontjából fejtsem ki mondanivalómat.

A dogmák kérdéséről

A vita az erkölcsi dogmák elleni éles támadással indult, s az a mellékkörülmény, hogy ezt a támadást egy bizonyos moralista személyéhez lehetett és kellett kötni, még nem bizonyítja az általa képviselt álláspont eredetiségét. Dezséry a szekszuáletika hagyományos átlagtételeit képviselte, azt a köztudatbeli átlagot, melyet, ha nem is tartottak be, közfelfogásként elismertek és a társadalmi látszatok világában hódolattal illettek. Nem kell Dezséryt valláserkölcsi „beütésekkel" vádolni, formálisan neki van igaza, mikor a „hivatalos" erkölcs hirdetőjeként igazolja magát. A probléma éppen ott van, hogy e hivatalossal és társadalmilag bevettel szemben olyan új életérzések, olyan új erkölcsi vélemények, olyan új magatartásmódok keletkeztek, *amelyekhez képest* ez a hivatalos, régi szekszuáletikai felfogás dogmává vált, illetve fokozatosan azzá *válik*. Gyurkó László érdeme, hogy ezt az új életérzést és magatartásmódot az ideológiai tudat színvonalára emelte s hangot adott neki. Az ideológiai tudat egyébként nem *alkotja* az erkölcsi felfogásokat, még kevésbé képes *csak* mint ideológia megváltoztatni egzisztáló erkölcsi szokásrendszereket — különösen a nemi erkölcs szokásrendszere szívós entitás az ideológiából leszálló állítólag „romboló" hatással szemben. Hogy Gyurkó kezdeményezése nem ezt célozta, hanem tényleges társadalmi mozgásokat, értékelés- és szokásrendbeli változásokat fejezett ki, mi sem igazolná jobban, mint egy akár szűkebb, csak az ifjúság életérzésére és szokásrendszerére, akár szélesebb társadalmi szelvényekre kiterjedő erkölcsszociológiai vizsgálat. Ennek hiányában azonban a különböző rétegek és csoportok tényleges erkölcsi magatartásáról és felfogásáról csak az ideológiai tudat más formáin (irodalom, filmművészet) átszűrt adatokhoz jutunk, vagyis a tünetekben jóval nagyobb a torzulásnak, az értékelésben pedig a szubjektívizmusnak a veszélye. Ha azonban egyszer abból

az alapfeltevésből indulunk ki, hogy az erkölcsöt elsődlegesen nem a morálprédikátorok formálják, hanem a társadalom, ennek finoman differenciált emberi viszonylatai, az emberi társadalmi lét mindenkori változásai, a társadalmi szervezetek és az emberi személyiségek bonyolult kölcsönhatásai, akkor egy olyan vitában, mely végső soron mégiscsak a szekszuáletika igen nehéz kérdése — a monogámia jelene és jövője — körül forog, amúgy sem a régi dogmákhoz ragaszkodók és az ezeket elvetni akarók harcát fogjuk látni, hanem a nemi erkölcs tényleges változására mutató szimptómát. Felléptek persze a vitában olyan szélsőséges álláspontok is (Nyírő), melyek a monogámia történelemfeletti normává emelése mellett törtek lándzsát. *Ha* azonban a ténylegesen egzisztáló társadalom tényleges és szociológiailag megragadható okok miatt (nyitva hagyjuk egyelőre a kérdést, hogy ezek az okok milyen természetűek) megváltoztatja majd a nemek kapcsolatának bevett formáit — mondom: *ha* megváltoztatja *majd* —, akkor e változással szembe lehet ugyan fordulni tragikus hősként, egy régi erkölcsi ideál vagy normarendszer alapján, de az ilyen változást *megakadályozni* amúgy sem lehet.

A vélemények tehát — egy ideológiai síkon folyó vita szintjén — eltérhetnek abban, hogy örök-e a nemi erkölcs normarendszere, vagy netalán változó, hogy a monogámia-e az „egyedül üdvözítő" kapcsolat a nemek között, vagy a poligámia, vagy netalán mind a kettő, kinek-kinek a maga ízlése szerint, a nemek kapcsolatának tényleges alakulásán mindez kevesebbet változtat, mint gondolnók.

Persze az ideológiai szférában megfogalmazott erkölcsi normák és parancsok a követelmény, mégpedig — ha megfelelnek a társadalmi valóságnak — az objektív, azaz társadalmi követelmény jellegével bírnak. S ez teszi megfontolandóvá és társadalmilag hatékonnyá a nemek együttélésének és kapcsolatának helyes formáiról elhangzott kategorikus kijelentéseket. De véleményem szerint tévednek, akik azt hiszik, hogy mindegyiket. A szélsőséges követelményrendszerek — akár a monogámia, akár a „poligámia" felé orientálnak, hathatnak bár egyesekre, pozitív vagy negatív irányban, nem válhatnak társadalmilag általános szokáserkölcsi rend alapjává. Nem egyszerűen a bennük levő túlzások miatt, hanem azért, mert a monogámia erkölcsrendszere leépülőben van, *már* nem teljes, a „poligámia" rendszere pedig *még* nem aktuális a társadalmi anyagi élet szempontjából, és ezért elméleti híveik egyiket sem tudják logikai ellentmondások nélkül képviselni. Félreértések elkerülése végett már itt szeretném hangsúlyozni: alábbi álláspontomnak nem az az értelme, hogy a fennálló családok, házasságok erkölcsi gyakorlatát konkrét megoldás nyújtása nélkül rombolva, hűtlenkedésre és felelőtlenségekre ösztönözzön, hanem az, hogy szekszuáletikai ideálok helyességéről vagy helytelenségéről való elvont meditálás helyett, indítást adjon mind a házasságon belüli, mind az azon kívüli nemi erkölcsöknek a tényleges helyzetet és a történelmi mozgási irányt alapul vevő felmérésére és konkrét megjavítására az ideáloknak és a gyakorlati élet szükségleteinek összehangolása által. Emellett szeretném még azt is kiemelni, hogy a mai házasságok és családok döntő többségében *nem* az erkölcsi ideáloknak a gyakorlattal való ezen ellentéte okozza a főproblémát, hanem a sokkal konkrétabb, de a szekszuáletika területén kívül eső anyagi nehézségek. A gyermekotthonok és napközik fejlesztésének viszonylagos lassúsága, az alacsony családi pótlékok, a lakáskérdés közismert megoldatlansága sokkal több kárt okoz a házasság és a család — véleményem szerint is szükséges — intézményének, mint a házas-

ságon kívüli nemi életet megengedhetőnek tartó moralisták fellépése. Ezek előrebocsátása után kísérlem meg utóbbiak törekvéseinek szerintem is helyes magvát kiemelni és védelmezni.

A monogámia és a poligámia fogalmáról

Hogy biológiai értelemben véve monogám vagy poligám lény-e az ember, eldöntetlen, s talán soha el nem dőlő kérdés. Társadalmi értelemben véve azonban nagyon jól ismerjük a monogámia és a magántulajdon kapcsolatait és az egész írott történelmi koron végigvonuló prostitúciót, mint a monogám házasság szükségszerű kiegészítőjét. Anélkül, hogy ismert részletekbe bocsátkoznánk, azért nem ártana fogalmilag rögzíteni a férfi és női nem monogám együttélésének ismérveit:

a) a férfi kizárólagos joga a nő nemiségére a házasság időtartama alatt, a célból, hogy a születendő gyermek vérségi hovatartozása az öröklésnél biztosítva legyen.

(Ez magyarázza, hogy a nő miért nem kap kizárólagos jogot férje nemiségére: a férfi „hűsége" a szokáserkölcsnek nem a társadalmilag szükségszerű rétegébe esik. Némely korban a morális tudat problémájává teszik ugyan a hűséget, de a hűség soha nem vált általánossá.) Lényeges továbbá, hogy ugyancsak nem a társadalmilag szükségszerű szokáserkölcsi rétegbe tartozik a nő nemi életének tiltása a házasság előtt. Némely korban és némely népnél megengedett, sőt társadalmilag javallott a házasság előtti nemi élet (próbaházasság), másutt és máskor a szüzességnek tulajdonítanak „értéket", ezt kezelik a moralitás magasabb fokaként. A monogámia szemszögéből lényeges és társadalmi jelentőséggel bíró kikötés csak az, hogy a nő monogám házasság előtti nemi élete a leendő házasságot ne károsítsa. A feleség „félrelépésének" elbírálásában is különbségeket találhatunk: az örökös vagy örökösök megszületése előtt szigorúbban sujtott le rá a férj és a rokonság, ezen időszak után félrelépése szégyen ugyan a férj szempontjából, s titkolni „illik", de az elv rendszerint az: ha a nő a félrelépésével *nem okoz* botrányt, a férj *ne csináljon* az esetből skandalumot. Ismerünk népeket és korokat, ahol férjes nők szerelmi viszonyai más férfiakkal bevett, szokáserkölcsileg tűrt jelenség voltak.

b) a férj és a feleség vagyonjogi megállapodása (szóban vagy írásban), közös háztartás vezetése, jog és kötelesség a született gyermekek eltartására és nevelésére. Látnunk kell, hogy a monogámiának ez a vonása — férj, feleség, gyermekek fogyasztási (sőt sok esetben termelési) egysége — olyan strukturájú társadalmakban egzisztálhat csak, ahol az ember alapvetően egy közösség tagjaként tartozik az összes szociológiai csoportba, helye a munkamegosztás társadalmi szervezetében adott és egész életére rögzített, továbbá a társadalmi osztályok rendszerében mint *magánember* termel és fogyaszt, s mint ilyen gondoskodik utódairól is. Történelmileg tekintve, a monogámia a pater familias jogállapottal kezdődött, amely megfelelt a férfi *döntő* szerepének a társadalmi munkamegosztás szervezetében. A nő gazdasági tevékenységének jelentőssé válása idővel megszüntette ugyan kiszolgáltatottságát, a család fogyasztási egységéből eredő terheket azonban még a mi korunk civilizációs vívmányai sem vették le teljesen a nő válláról. Sokszor leszögezzük ezt mint a múlt káros maradványát és örökségét a nő „felszabadulása" szempontjából, de vajon gondolunk-e arra, hogy a családi együttélés, a lelki harmónián túl mindig feltételez valami anyagi megnyilvánulást (pl. a fogyasztási közösséget,

a gyermektartást és nevelést, minimálisan együttlakást). Ez azonban szükségképpen áldozatvállalással is jár, illetve olyan kölcsönös (legjobb esetben kölcsönös) szolgáltatásokkal, melyeket férfiak és nők egyaránt megterhelőnek kellemetlennek érezhetnek. (Ez az érzés, persze, csak kifejezi azt, hogy az együttélés bizonyos esetekben társadalmilag szükségtelen.)

A monogámia korszaka kitermelt persze egy normális ideált, melyet sokszor összetévesztenek a monogámia tényleges szokáserkölcsi tartalmával.

Ez az ideál tartalmazza a tényleges monogám viszony számára nem szükségszerű, „ideális" követelményeket: a házasság előtti önmegtartóztatást mindkét nem, de különösen a nők számára, a „holtodiglan-holtomiglan" elvét. Sőt a monogámia ideáljába csempészik be még a viszony szerelmen-alapulásának követelményét is, holott a viszony történelmileg éppen a monogámia tagadásaként jött létre, s logikailag is ellentmond a monogámiának, mely a nemiség élvezetét *alárendeli* a faj fenntartására irányuló kötelességeknek. Amikor a monogám viszonyt minden társadalmi változást túlélő viszonyként, abszolút erkölcsi parancsként akarják konzerválni, elsősorban az individuális szerelemnek a monogámia periódusában kialakult, s valóban emberi lényegi tulajdonsággá, humanitásértékké vált jelenségére hivatkoznak. Az individuális szerelemnek azonban legalább annyi köze van a poligám viszonyhoz, mint a monogámhoz. A szó szoros értelmében vett monogám viszony mindenekelőtt kizárja a nemek érintkezésének gazdasági szempontokból való mentességét, az anyagi érdekek belejátszása a szekszuális és lelki viszonyba pedig csak rombolja az individuális szerelem ideálisan finom érzelmeit. Büszkén szoktuk mondani, hogy a mi társadalmunkban szabad a szerelem, mert anyagi érdekek már nem játszanak közre a párválasztásnál, hanem csak a lelki motívumok, a kölcsönös vonzalom. Ez azonban túl sommás megállapítás, a többi között már csak azért is, mert pl. a társadalmi munkamegosztás rendszerében elfoglalt hely általában objektíve meghatározó szerepet játszik a párválasztás lehetséges körének kijelölésében, a választás csak e körön belül realizálható. A párképződéstől az első gyermek születéséig aztán „szabad" a szerelem abban az értelemben, hogy mindkét félnek igyekeznie kell, hogy a másikat megtartsa és testileg-lelkileg kielégítse. A gyermeknevelés joga és kötelessége aztán az anyagi kötöttség újabb mozzanatát hozza a viszonyba, az együttélés háztartássá, az emberpár *monogám* családdá válik. Nyilvánvaló, hogy amíg a társadalom az új nemzedékek nevelését a szülők által vállalt anyagi áldozat nélkül ellátni nem tudja — mint ahogy a mai termelési szint mellett nem tudja, és nem is tudhatja —, a társadalmi átlagban érvényesülő szokáserkölcs csak kisebb-nagyobb engedményeket tehet a „poligámiának," anélkül azonban, hogy a nemek viszonya alapvetően megváltozhatnék. Ezen engedmények megtétele azonban nem a moralisták beleegyezésén vagy tiltakozásán múlik, hanem a társadalmi ember gyakorlatában mint magatartásrendbeli változás alakul ki. Hogy minden emberrel szemben egyféle erkölcsi követelményrendszert kell támasztani, ez — elvontan értelmezve — persze alapigazságnak számít. Ha azonban a kérdést konkréten, a szexuáletikai kérdések megoldása szempontjából nézzük, akkor a bírálójával szemben mégis Heller Ágnesnek van igaza, mikor e vonatkozásban aláhúzza a lehetséges szituációk sokféleségéből, az emberek közötti tényleges és hajlambeli különbségekből eredő magatartásbeli különbségek jelentőségét. A lényeges mindenekelőtt annak a megértése, hogy társadalmi általánosságban követelhető és az emberek által teljesíthető erkölcsi normák nem a túlfeszített morális ideálokból lesznek,

hanem éppen ezek azok, melyeknek általánossá tétele gyakorlatilag lehetetlen, logikailag önellentmondó. Igy például egy, a monogámia ideáljából eredő olyan általános követelmény, hogy *csak* házasságban éljünk nemi életet, soha, sehol nem volt gyakorlatilag keresztülvihető, és elméletileg ellentmondásmentesen elgondolható sem. (Mert nem minden nő kapja meg monogám férjéül azt a férfit, akihez nemileg vonzódik, és nem minden férfi tudja feleségül venni azt a nőt, akihez maximális nemi hajlandóság fűzi. Nemcsak anyagi akadályok játszanak itt közre, hanem az azonos generációba tartozó férfiak és nők eltérő száma, továbbá az, hogy a szexuális vonzalom nem mindig és nem feltétlenül kapcsolódik a vonzalom egyéb fajaival stb.) Elméletileg persze posztulálhatjuk, hogy a szexuális vonzalom tartalmas, lelki, emberi, minden oldalú vonzalom legyen — mint ahogy valóban azzá is válik abban az arányban, ahogy az anyag motívumok elállatiasító hatását kiküszöböljük. Gyakorlatilag azonban nem lehet szemet húnyni afölött, hogy teljesen „szabad" párválasztás esetén *sem* kaphatja meg mindenki a neki egyedül adekvát, *egy életre kielégítő párját*.

Mindez persze nem érv azok számára, akik a nemi érintkezést *csak* gyermeknemzés céljaira „engedélyezik". Ezek azt hiszik, hogy ezzel valami magasztost és valami emberit hirdetnek és követelnek. Valójában — ahogy ez a vitából is kiderült — az állatvilágban és *csak* az állatvilágban rendelődik alá a szexuálitás a fajfenntartásnak, és éppen az embernél, az emberi autonómia növekedésével, az ember humanizálódásával válik a nemi élet viszonylag egyre függetlenebbé a fajfenntartás kényszerétől. Azt is szokták mondani, hogy a nemiség önmagában közömbös; erkölcsössé vagy erkölcstelenné *csak* társadalmi kihatásai teszik. A nemiség mint a legbonyolultabb *emberi* szükségletek egyike azonban nemcsak társadalmi kihatásai miatt erkölcsi kategória, hanem önmagában is az. Nem tartozik a humanitás szempontjából közömbös szükségletek, a „pohár víz" rendjébe.

S éppen mert humanitásérték, kell a szexualitásnak általános érvényűen — az általánosságot a maga differenciáltságában figyelembe vevő — szabályozást nyernie a társadalom részéről. De ez az általános szabályozás nem lehet a moralistáknak a monogámia korszaka által kitermelt ideálokhoz való ragaszkodás által motivált, túlhajtott előírásrendszere. Ennek a szabályozásnak nemcsak általános érvényűnek kell lennie, hanem *követhetőnek*, mégpedig minden ember által, élete minden korszakában és minden szituációjában követhetőnek is. S az, hogy a monogámia által kitermelt ideálok nemcsak hogy nem illenek rá minden ember minden lehetséges szituációjára — mint ahogyan e moralitásideálok semelyik korban nem illettek rá minden ember minden szituációjára, csak a monogámia prostitúcióval kiegészített realitása volt társadalmi tény —, hanem az emberek ma már éppen az elavult, dogmává vált hajdani ideáloktól való szabadulás ügyét teszik a moralitás kérdésévé, ez éppen annak az új életérzésnek és szokásrendnek az eredménye, amely nem akar inadekvát erkölcsi normák megszegésének kompromisszumába belenyugodni, hanem az új helyzetnek megfelelő, szokáserkölcsileg mindenki által követhető normarendszer keresése útján törekszik önigazolására. A monogámia túlhajtott ideáljaival szembeforduló magatartás olyan régi, mint maga a monogámia gyakorlata. E magatartás azonban a magántulajdon uralma alatt nem válhat elismertté, nem alakulhat ki belőle egy monogám házasságon túlmutató szokáserkölcs, mert a társadalom anyagi élete szempontjából a prostitúcióval kiegészített monogámia az adekvát berendezkedés, az elidegenedett létfeltételek között a fajfenntartásnak az állatival azonos funkciója tűnik

emberinek és a nemiség emberi funkciója állatinak. (S ez a funkció, mint már mondottuk, a magántulajdon viszonyai között tényleg elembertelenedik, *megvásárolhatóvá* válik.) Szokáserkölcsé a nemi élet monogám ideálon túli szabályozása csak akkor válhat, ha a nemi élvezet a teljességében emberivé, megvásárolhatatlanná, elállatiasodástól mentessé válik. S véleményem szerint éppen ez történik korunkban, s ez indukálja azt az életérzést, amely a nemi élvezet erkölcsi elismertetéséért viszi harcba az embereket az ideológia, a moralitás síkján is. Kérdés most már: mi az, ami a monogám gyakorlaton túl szokáserkölcsé, a monogám ideálon túl — és azt tagadva — normává válhat a poligámia gyakorlatából és morális követelményeiből? Egyszóval, milyen az az általános, korunkkal adekvát,mindenkire vonatkozó, mindenki, által követhető, de mégis minden szituációra lehetőséget tartalmazó nemi erkölcs? Még egyszer szeretném leszögezni, hogy véleményem szerint e kérdés azért vethető fel, mert a monogámia *gyakorlata*, ha ebbe a prostitúciót is beleértjük, mint ahogy történelmileg is, logikailag is bele kell értenünk, nálunk a közfelfogás szerint is erkölcstelen, a monogámiával kapcsolatos morális ideálokról pedig nemcsak az köztudomású, hogy tömegméretekben nem követik őket (ez többé-kevésbé a monogámia egész korszakában köztudott volt, anélkül hogy nyiltan beszéltek volna róla), hanem ezen ideálokat elméletileg is kikezdte az idő, és ma világszerte számos kísérlet és erőfeszítés van abban az irányban, hogy más ideálokat állítsanak helyettük.

Ha azonban az emberek egy csoportja immár nem a kulisszák mögött, hanem viszonylag nyíltan folytat is „poligám" gyakorlatot, ezt azzal az illúzióval teszi, mintha az ideálokat ehhez valami eszményi, monogám viszonyból venné. Végső soron érthető is ez az ellentmondás. A monogámia ideáljai, a nemi önmegtartóztatás, a „holtomiglan-holtodiglan" elve látszatra szépek és emberiek, valójában türelmetlenek, monopolisták, agresszívek, embertelenek. A poligámia a köztudatban többnyire mint teljes nemi anarchia élt, emberies ideáljai — mivel nem ismerték őket — embertelen külsőbe burkolództak, és a rágalom tárgyaivá lettek. „Mindenki mindenkivel, válogatás nélkül" — ez él a köztudatban a poligámiáról, holott erre az aljasságra éppen a monogám házasságba belesujkolt emberek kényszerülnek, hiszen a monogám viszony korlátozza annyira az embert, hogy létrejötte után újabb partnerül kénytelen legyen — ha erre szüksége van — a másik nem majd minden, hajlandóságot mutató, vonzó egyedét elfogadni. Meg akarod tartani a párod, és ezért harcolsz a poligámia ellen? De hiszen éppen a monogám illúzióid miatt nem szerezhetsz olyan párt, amilyet szeretnél, illetve vesztesz el olyan párt, akit meg szeretnél tartani! Tulajdonosának hiszed magad, holott nem vagy az, kényszeríteni akarod, holott szeretned kellene, s ha monogám gőgödben nem lennél oly biztos a párod fölötti hatalmadban — abban, hogy úgy sem fogod elveszíteni —, talán jobban is tudnád szeretni. Avagy miért van olyan gyakran fölényben a monogámia viszonyai között a csábító a hitvestárssal szemben, s miért zárja ki a poligám ideálok alapján egyesült emberpár a „csábító" fogalmát? Monogám illúzióid rabjaként cselekszel, mikor azt hiszed, hogy a *vetélytársaid* legalizált kiküszöbölésével biztosíthatod magadnak a másik ember testét és lelkét! Miért erkölcsös a te monogám viszonyod, ha nem tudsz úgy szeretni, hogy viszontszerelmet ébressz, mely semlegesíti vetélytársaidat? Hangsúlyoznunk kell, hogy az olyan problémákat, amelyek abból fakadnak, hogy az egyik fél szeret, a másik nem, perszę semmiféle berendezkedés nem tudja megoldani, sem a monogámia, sem a poligámia. A poligámia — a mono-

gámiával szemben — csak annyiban van fölényben, amennyiben az egymás iránt vonzalmat érző párok közé nem állít gazdasági korlátokat, és lehetetlenné teszi, hogy a szexuális felek egyike teljesen ki legyen szolgáltatva a másiknak.

Mi hát a poligámia a maga fogalmi tisztaságában, s melyek a poligám erkölcs ideáljai?

a) A poligám viszony ideálja kizárja a nemiségen kívüli olyan tényezőket a férfiak és nők kapcsolatából, mint a jogi szabályozás, a párválasztás gazdasági korlátai. A jegyajándék, melyet az apajogú nemzetség fejlődési szakaszában a vőlegény adott menyasszonya szüleinek a lány munkaerejének megváltása fejében, a poligám viszony halálát jelentette. A férfi azzal, hogy megszűntette a nő szabad választását, önmagát is korlátozni engedte saját anyagi lehetőségei által.

b) A poligám viszony kizárja a férfinak a nő teste feletti monopóliumát, és megfordítva. A poligám viszonyban nem az posztulálódik, hogy egy férfinek több nővel és egy nőnek több férfivel *kell* élnie egyszerre vagy egymás után, hanem az, hogy az érintkezés vagy annak megtagadása ne külső kényszerből, hanem belső hajlandóságból eredjen. Itt persze *szexuális* hajlamot kell értenünk, nem pedig morális motivációkat, vagy a poligámia történelemből ismert ősi előfordulásainál megfigyelt olyan szokáserkölcsi jelenségeket, hogy a nők általában odaadták magukat férjük felnőtt fivéreinek és viszont. Értsük meg: az endogám vagy exogám, anya- vagy apajogú nemzetség visszahozhatatlanul és örökre letűnt (és senki nem akarja a poligámiát akkori értelmében, tartalmában feltámasztani). Az őstársadalom még szintén nem humanizálta a nemi életet. Ez az őstársadalomban az élvezet eszköze is volt ugyan, mégis alapvetően objektíve a fajfenntartást szolgálta, s ezért a poligámia őstársadalmi formái is terheltek a fajfenntartás kötelességével összefüggő nemzetségi-vérségi korlátokkal és szervezetekkel. A humanizált nemi élet két mozzanata közül az egyik, az individuális szerelem, a lelki vonzalom csak a monogámia időszakában (de nem a monogámia követelményeként) alakult ki. A másik, a gazdasági kényszer hiánya, az őstársadalomban is csak látszatként állt fenn. Itt a nemek érintkezésének korlátait nemzetségi-törzsi fétisekként fogták fel, s ezeken belül engedték szabad teret a párképződésnek. Vagyis amíg a monogámia korszakában az emberi test monopolizálása elleni tiltakozás kitermelte az individuális szerelmet, a lelki vonzalmat, a poligámia őstársadalmi korszakában a viszonylag szabad (egyéni anyagi érdekektől szabad) párképződés kitermelte a párok egymást-élvezésben realizálódó, egyre hosszabb ideig való együttmaradásának jelenségét.

Történelmi lefutásában tekintve tehát úgy tűnik, hogy az összetartozást fokozó, időben is állandósító elem — a pár megtartására való törekvés — éppen a poligámiából eredő örökség; a másik mozzanat — az individuális szerelem — a válogatás, a párok kapcsolódását lelki feltételekhez kötő elem, pedig a monogámia korának hagyatéka. A gazdaság szférájában érvényesülő dialektika — a konkurrencia szüli a monopóliumot és a monopólium a konkurrenciát — példája jó analógia: a szexuális életben a vetélytársak versengése szorosabbra fűzi a párok kapcsolatát, a kapcsolat kényszerjellegének eluralkodása viszont indukálja az individuális válogatást, a nemi érintkezés lelki feltételekhez kötődését, az individuális szerelmet, amely általában nem a *meglevő* párokat tartja össze, hanem új, jobb pár vonzására ösztönöz, mindig féltékenységgel párosulva, ami egymást kielégítő harmónikus párok között ritkán előforduló érzés.

Hogyan lehet egy társadalmilag általános erkölcsi követelmény-rendszert kialakítani

A fő nehézséget abban látom, hogy a gyermeknevelés joga és kötelessége korunkban még szükségszerűen a monogám család vállára nehezedik. Így azoknak az embereknek, akik vállalják a családalapítás anyagi áldozatait, vagy egyáltalán a nemi élet következményeit a fajfenntartás terén, hátrányosabb a helyzetük, nagyobb a kötöttségük, több a társadalmi kötelezettségük, mint azoké, akik ezt a terhet már nem akarják vagy nem tudják vállalni. Márpedig ha az ember ilyen viszonyba belép, a következményeket — az előre nem láthatókat is — vállalni kell. Hogy azonban belép-e az ember ilyen viszonyba akár házasságon kívül, akár belül, az szabad választástól kell függjön, illetve a párjával való megegyezésen múlik. Jogilag igen, de morálisan nem tehetjük felelőssé azt a fiatalt, akire ráerőltettünk egy korai házasságot nemi erkölcsének „megmentése" örvén, s aki azután rádöbben arra, hogy képtelen az együtt-éléssel és a gyermeknevelléssel járó terheket vállalni. Az élet egyre több emberi energiát köt le, a felkínálkozó sokoldalú önkifejtési lehetőség a férfit és a nőt egyaránt jobban vonzza, mint a „családi tűzhely ápolása". A gyermek sem kapja meg a családban a sokoldalú kibontakozás lehetőségeit, meg aztán ma már a neveléséhez is szakképzettség kellene. A sokat emlegetett családi szeretet pedig, mely állítólag pszichológiai szükséglet a gyermeknek is, a szülőknek is, csak ott van meg, illetve csak ott egészséges szeretet, ahol a szülők adottsággal bírnak a gyermeknevelésre és a családi együttélésre. Létbizonytalanság nincs, az emberek egy része egyre kevésbé érzi magát a család fogyasztási közösségére, sőt lelki közösségére utaltnak stb. Ezer és egy ilyen tényező van, mely arra indít, hogy ha reálisak akarunk lenni, ne kényszerítsünk minden embert ugyanazon *életformába*. Az életforma és a szituáció megválasztásának szabadsága más dolog, mint az erkölcsi követelményrendszer általánossága. Utóbbi nem azt írja elő, hogy melyik szituációt válasszuk, a házasságot-e vagy a házasságon kívüli nemi életet, hanem azt, hogy a korunkban lehetséges szituációk bármelyikében betartsuk a társadalmilag ténylegesen szükséges, az elemi együttélés szabályai által megkívánt erkölcsi normákat.

Téves azt hinni, hogy a házasságban és a házasságon kívüli nemi életnek eltérő vagy éppen ellentétes normarendszere van. Ez a tévhit a monogámia légkörében felnőtt emberek sajátja, akik azt hiszik, hogy a mai fiatalok az ő huszas évekbeli monogám gyakorlatukkal adekvát tudattal folytatják nemi életüket. Igen, a ma középkorú moralisták ifjúsága idejében házasságon kívül csak pénzért vagy csalva-lopva-hazudva lehetett szerelmet szerezni, telve bűntudattal és lelkiismeretfurdalással. Ha a középkorúak „nem értik meg" a mai fiatalság „szabad szellemét", ez a saját szellemük rabságából ered, saját generációjuk bűn-képzeteit vetítik bele a mai fiatalság lelkileg tisztultabb szexuális életébe.

Nem lehet ezt a szexuális életet a monogám morális ideálok alapján elítélni, mert állhat erkölcsileg magasabb fokon is, mint a monogám ideálokat követő, aszketikusan önmegtartóztató magatartás, nem is beszélve a monogámia szennyes gyakorlatáról.

A házasságon belüli és a legalizált köteléken kívüli nemi érintkezés — bár az előbbinek szigorúbb normái *is* vannak a gyermeknevelés és az állandó együttélés feltételezte anyagi kötelékek miatt — azonos erkölcsi elbírálás alá eshet az általános, *mindenki által követednő* és követhető normákat illetően,

mert alaptípusa (házasságon belül és kívül egyaránt) egy viszonylag állandó pár érintkezése. A házasságon *belül* a pár állandóságának *viszonylagos* jellegét a válások nagy száma igazolja, míg a házasságon kívüli párok viszonylagosan *állandó* jellege abból adódik, hogy mind a férfi, mind a nő, egzisztenciájának biztosítottsága, a párválasztás autonómabb jellege, belső hajlamból következése, a vetélytársak konkurrenciája miatt párját igyekszik megtartani, és könnyebben meg is tarthatja, ha akarja, mint a monogámia feltételei között. A monogám viszonyban az őszinte hajlandóság és a színlelés sokszor nagyon nehezen különböztethető meg. Vagy nem ismeretes-e, hogy a monogám feleségek igen nagy része csak színleli a kielégülést? S nem érthető-e ilyen esetekben az *újabb* individuális szerelem gerjedése a legelső férfi iránt, aki csábítóként színre lép? S nem ismer-e az irodalom és az erkölcsszociológia párokat a „vadházasság" állapotában, amelyeknek kapcsolata csak addig volt tartós és harmonikus, míg nem legalizálták monogám házasságá? Vagy minden ilyen gyakorlati tapasztalati érv ellenére ringassuk magunkat továbbra is egyes moralisták azon illúziójában, hogy a *monogám* házasság — korhadó! — intézménye nélkül, a házasságon kívüli nemi érintkezés — eredménytelen! — elítélése és társadalmi üldözése nélkül mindenféle szexuális párképződés megszűnik, és a férfiak és nők szexuális kapcsolata a teljes anarchiába fullad? Nem, a morális parancsok nem okai, hanem következményei a párképződésnek, nem konstruálják, hanem megideologizálják és „szent" dicsfénnyel látják el a páros kapcsolatokat. A párok összetartó ereje azonban manapság a házasságban, az államilag-jogilag szentesített szexuális párviszonyban sem elsősorban a monogám erkölcs parancsa, hanem a tényleges vonzalom. (A házasság csak akkor volt szükségszerű összetartozást *parancsoló* jellegű, tekintet nélkül a belső vonzalomra, amikor a család gazdaságilag lényeges életforma volt a társadalmi munkamegosztásban és érintkezésben.) Ma már nem az, mert a lényeges emberi életnyilvánulások többsége a fejlett államok lakosságának többségénél a család keretein kívül játszódik le. A család ennek ellenére még nem „számolható fel" mint életforma, mint a gyermekeltartás és nevelés szükségletének kielégítője. Értelmetlen lenne azonban minden szexuális párt gyermeknemzésre és nevelésre kötelezni, vagy akár csak ösztönözni is, az emberanyag pótlására irányuló szükséglet e nélkül is bőven ki van elégítve. E szempontból tehát a szexuális párok közös háztartásának vagy különélésének semmi erkölcsi jelentősége nincsen. Ezt mutatja azoknak a nem házas szexuális pároknak a gyakorlata, amelyek külön lakva egymástól, mindenféle gazdasági kényszer és szoros fogyasztási egység nélkül is jól megvannak egymással, sőt gyakran hűségesebbek egymáshoz, mint az együtt élő párok. (Különösen, ha utóbbiak viszonya monogám ideálokon alapszik, vagyis *feltétlen* hűséget és egymással való rendelkezést követelő.) A köztudatban az él, hogy a nők ragaszkodnak jobban a kapcsolat házassággá érleléséhez, és a férfiak igyekszenek „megmenteni szabadságukat". Ez is előfordul, de az ellenkezője is tapasztalható, az ti., hogy az önálló egzisztenciával rendelkező, anyagilag független és támogatásra nem szoruló nők (akiknek a házasságban végeredményben a nagyobb lekötöttséget kellene vállalniok), épp úgy nem szívesen adják fel az önállóságukat, mint egyes férfiak.

Mind a nők, mind a férfiak egy bizonyos százaléka nem szexuális kötelék legalizálásának belső morális szükséglete miatt lép házasságra, hanem egyéb, szexuson kívüli meggondolásokból, például, hogy társat biztosítson magának arra az időre, mikor majd túljut a szexus révén megszerezhető társas élmé-

nyeken. A vitában ez a szempont úgy merült fel, hogy a nő igényli a házasságot és tiltakozik az ellen, hogy a férfi elhagyja, miután szexuális vonzóerejét elvesztette. A mai nők és férfiak nagy része már nem ringatja magát abban az illúzióban, hogy egy rossz házasság mesterséges fenntartása enyhíti az *emberi* magányosságukat. Persze ilyen hit is van (az ide vonatkozó hozzászólás épp ennek ad hangot). De a tapasztalt emberek — férfiak és nők egyaránt — elromlott házasságuk után és az helyett egyéb emberi kapcsolatok (barátság, munkahelyi közösség, közéleti szereplés) keresésével, *lelki* társak szerzésével igyekszenek magányosságukra gyógyírt találni. S ez a reálisabb megoldás, hiszen a társadalmi együttélés közéleti, közösségi jellegűvé válása már most is érezhető, s a jövőben ez a jelleg még fokozódik.

Mit mondjunk az ifjúságnak!

A vita egyik leglényegesebb, az érvek és ellenérvek hullámzására nem kis hatást gyakorló tényező volt az, hogy a szexuáletika kérdéseit a szexuális nevelés kérdéseivel összevegyítve interpretálták. Összefüggő, de mégsem azonosítható kérdésfeltevések ezek, s szétválasztásuk különösen jelenleg, az átmenet, a szokáserkölcs viszonylag gyors változásának szakaszában fontos. Nemcsak arról van szó, hogy ne állítsunk az ifjúság elé gyakorlatilag nem követett és objektív okok miatt nem is követhető morális ideálokat, mert ezzel csak rontjuk a társadalmi erkölcsi követelmények hitelét, hanem arról is, hogy az új erkölcsi normák megfogalmazásánál is bölcs mérsékletet tanúsítsunk, s ne csak szubjektív vágyainkat, a jövő erkölcsére vonatkozó elképzeléseinket vegyük kiindulópontnak, hanem azt a szokáserkölcsöt is, amely egzisztál; megmutatván, hogy mit tarthatunk előremutatónak, pozitívnek, és mit kell — lehet hogy csak egy időre, lehet, hogy huzamosabb történelmi periódusra nézve — társadalmilag károsnak, s ezért erkölcsileg rossznak ítélnünk. Elméletileg tekintve ugyanis nem lehet kizárni annak a lehetőségét, hogy a szexuális érintkezés rendje olyan radikális változásokon fog keresztülmenni a jövőben, amelyeket ma még éppen csak hogy sejthetünk. Még a páros szerelem feltétlen és történelemfeletti érvénye mellett is elsietett dolog lándzsát törni. A mai ember társadalmi létfeltételeiből persze az a forma oly egyértelműen következik, hogy ez eleve kizárja még annak a lehetőségét is, hogy erkölcsösnek gondoljon el olyan szexuális viszonyt, melyben mind a férfiak, mind a nők a szó szoros értelemben vett többtársú lényekként vesznek részt. Az ilyen viszonyt — amely minden korban létezett — a moralitás a legritkább esetben ismerte el, az egyik fél a másik előtt szinte minden esetben titokban tartotta, és a „megcsalás" kategóriája alá sorolta, a másik fél — különösen, ha kizárólagosság érzése erős volt benne — az emberi méltóság ellen irányulónak érezte. (Ennek a megjegyzésnek nem mond ellent az, hogy a monogám házasságokban az ilyen viszony kölcsönös hallgatólagos szemet húnyáson, sőt kényszerű beleegyezésen is alapulhat, s csak arra vigyáznak, hogy a kölcsönös vagy egyoldalú hűtlenség *mások előtt* titokban maradjon és társadalmi megbotránkozást ne okozzon. Az ilyen viszonyokat ugyanis épp a monogám morális ideálok embertelensége termeli ki, s miután ezek az ideálok elvesztik hatékonyságukat, az önként, belső hajlamból választott párhoz való hűség ma szigorúbb *morális* követelménnyé válhat, mint volt valaha is a monogámia oszthatatlan uralma alatt.)

Az ilyenféle megfontolások mindenképpen óvatosságra kell intsenek bennünket, a nemi erkölcsi elvek és normák kanonizálásánál. Ne törekedjünk a szexuális életnek a házasságra és a gyermeknemzésre való korlátozására, de a nemi érintkezés teljes kötetlenségének, mindenféle erkölcsi követelménytől való mentességének álláspontjára se hagyjuk letéríteni magunkat. Hangsúlyozzuk ki, hogy a szexuális érintkezés párokat alkotó formáját tekintjük korunkhoz adekvátnak, kinek-kinek szabad választására, a párok senki másra nem tartozó megállapodására bízva, hogy a házasság, a család intézményében akarnak-e élni, vagy ettől függetlenül. A párok együttélésében — házasságon belül vagy kívül egyaránt erkölcsi követelmény, hogy mindkét fél mély szexuális és ember vonzalom alapján, ne pedig felszínes fellángolásból közeledjék egymáshoz, és arra törekedjenek, hogy e tényezőket megőrízve, a belső harmonikus kapcsolat minél tovább fennmaradjon. Ugyanakkor azonban azt se felejtsük el kiemelni, hogy a családban való élés, a gyermekek nevelése, az ezzel járó nagyobb áldozatvállalás és nagyobb társadalmi hasznosság miatt, nagyobb erkölcsi megbecsüléssel jár, s a társadalomtól anyagi támogatást is érdemel. Mondjuk el, hogy *mindenféle* szexuális érintkezés, a következményei, a társadalom érdekei és a résztvevők szándékai szempontjából erkölcsi értékelés alá esik. Mondjuk el a szexuális életre vonatkozó, a kultúrember, a humanizálódott ember által közmegállapodásszerűen gyakorolt erkölcsi normákat. A teljesség igénye nélkül példaként teszek kísérletet ezek egynéhányának említésére. A felnőtteknek talán banálisak ezek, de az életben elinduló embernek újat mondhatnak:

— Erkölcstelen a szervezet teljes nemi érettségét megelőzően folytatott nemi élet; helytelen a „felnőtté válás"-ra vonatkozó túlzott türelmetlenség is.

— Erkölcstelen olyan fogamzásgátló szerek alkalmazása, melyek a későbbi nemi élet és esetleg kívánt fogamzás vagy nemzőképesség rovására mennek.

— Erkölcstelen a lelki kapcsolat nélküli szexuális viszony, a partnerrel szembeni nemi önzés, mely csak kapni akar, adni nem.

— Erkölcstelen az olyan nemi élet, melyet lelkileg nem tartunk felemelőnek.

— Erkölcstelen az olyan nemi élet, melyben partnerünket bármilyen vonatkozásban becsapjuk. Az anyagi előnyök megszerzéséért vagy megtartásáért gyakorolt nemi élet — prostitúció, a házasságon belül is.

— Erkölcstelen a párt eleve azzal a szándékkal választani, hogy csak kihasználjuk és azután eldobjuk.

— Erkölcstelen a párért folytatott versengésben nagyravágyásunk, hiúságunk szempontjait figyelembe venni, vetélytársunkat rágalmazni.

— Erkölcstelen az olyan szexuális kapcsolat, amely a résztvevők emberi-társadalmi érdekeinek-munkájának, tanulásának — rovására megy, vagy olyan kötelékeket rúg fel, melyek erkölcsileg igazolódtak, társadalmilag hasznosak és életképesek (pl. az előző párral való viszony akceptálható ok nélküli megtörése).

— Erkölcstelen olyan nemi kapcsolatot vállalni, amely következményeinek nem tehetünk eleget (pl. házassági igéretek, melyekről tudjuk, hogy realizálhatatlanok, általunk el nem tartható gyermekek nemzése és világra hozása).

— A partner emberi méltóságát és a saját önbecsülésünket minden körülmények között meg kell őrizni.

Ezeket és az ezekhez hasonlókat reális, követhető és követendő szexuáletikai normáknak tekinthetjük, ezek a társadalmi gyakorlat által bevettek és beváltak. Elfogadtatásuk azonban nem tévesztendő össze az ifjúság nemi felvilágosításával, amely a szexuáletikai követelményrendszer ismertetésén túl jóval szélesebb kérdéskomplekszumot ölel fel: biológiai-fiziológiai tájékoztatást, pszichológiai-lelki finomságra nevelést, készségrendszer nevelését, lelki intelligenciára nevelést, a társadalmi következményekkel szembeni felelősségre nevelést (a szexuális felelőtlenség összefügg a társadalmi felelőtlenséggel, de nem oly mereven és egysíkúan, ahogy a vitázók egy része értelmezte).

Végül, de nem utolsó sorban, *általános* erkölcsi nevelést, amely nélkül szexuális erkölcsre nem lehet nevelni. A társadalmi-erkölcsi nevelés elégtelensége, véleményem szerint, nem kis szerepet játszik annak a látszatnak a létrejöttében, hogy a fiatalok „gyorsabban" érnek meg testileg, mint szellemileg-lelkileg.

A társadalmi-erkölcsi nevelés elégtelensége abban nyilvánul meg, hogy míg egyfelől komoly társadalmi feladatok ellátására vonják be a fiatalokat, sőt megkívánják, hogy tudatosan vegyenek részt bennük, addig másfelől ennek az ifjúságban jelentkező tudati konzekvenciáit nem vonják le. A mai életfeltételek között, mikor egy 13—14 éves ifjú többet, sokoldalúbban él meg az életből és tapasztal a világból, mint az elmúlt kispolgári létfeltételek között a 19—20 éves, valóban nem reális azt gondolnunk, hogy ezt figyelembe nem véve, az ifjúság erkölcsi-társadalmi problémáit a felnőttekéitől *külön*, a monogám erkölcsnek a felnőttek nagy részétől amúgy sem követett morális ideáljai alapján kezelve, ellensúlyozni tudjuk majd a meggyorsult testi-lelki érzés közismert szexuális hatásait. Ésszerűbbnek látszanék abból kiindulni, hogy a meggyorsult testi érésnek és a mind sokoldalúbbá váló társadalmi érintkezésnek megfelelően az ifjúság társadalmi, erkölcsi, emancipálását kell meggyorsítsuk — természetsen a nemi erkölcs vonatkozásában is.

Az Új Írásban lefolytatott szexuáletikai vita — úgy gondolom — ebből a szempontból nem volt haszontalan.

Somogyi Zoltán

AZ OKTATÁS KÉRDÉSEI

A logikai vita és a marxizmus-leninizmus oktatás

Folyik, terebélyesedik s talán mélyül is a logikai vita, éspedig nemcsak e folyóirat hasábjain, nemcsak a Filozófiai Intézetben és egyetemi tanszékeinken, hanem a Szovjetunióban is, és úgyszólván valamennyi népi demokráciában, szerte a szocialista világ tudományos és oktatási centrumaiban.

Az álláspontok eléggé polarizálódtak, a frontok, ha nem is mondhatjuk, hogy megmerevedtek, de kialakultak, a profilok elég élesen kirajzolódtak ahhoz, hogy a szembenállók alapvető elveit lerögzíthessük és bizonyos összefoglaló egyszerűsítést hajthassunk végre rajtuk.

A kiindulópont közös. Mindkét fél egyetért abban, hogy nem ad igazat *Kant*nak, aki a *Kritik der reinen Vernunft* második kiadásához írt *Előszavában* azt állította, hogy a logika *Arisztotelész* óta nem tehetett egyetlen lépést sem visszafelé — de nem tehetett mostanáig egyetlen lépést előre sem, „tehát mindent tekintetbe véve, úgy látszik, hogy lezárt és befejezett".

Megvan az egyetértés abban is, hogy a logika továbbfejlődésének az iránya nem a kanti transzcendentalizmus — de itt azután meg is szűnik az egyetértés.

Egyik oldalról azt állítják, hogy az arisztotelészi — még pedig a *Kant* által pusztán formálisként interpretált — vonalon kell továbbhaladni.

E vonal egyes állomásai a *Raymundus Lullus*-féle *ars generalis*, majd a leibnizi *ars combinatoria*, hogy ti. „ki kell gondolni az emberi gondolkodás ABC-jét és ez ABC betűinek a kombinálásával és az általuk képzett szavak elemzésével mindent meg lehet találni és ítélni".

Az a törekvés azután, hogy a logika számára olyan jelrendszert találjanak, amely függetlenít a nyelvtől, elviszi e felfogás híveit a mai matematikai logikához, lévén a matematika jelrendszere a fenti kívánalmaknak leginkább megfelelő és e tekintetben a legtökéletesebb.

A másik oldal sem mond le a matematika analógiájáról, de a logika fejlődését illetőleg a hegeli úton halad tovább. *Engelsre* hivatkozva, az arisztotelészi logikát az „alsóbb" matematikával összehasonlítva, a feje tetejéről a talpára állított — tehát materialistává fordított — „magasabb" matematikával állítja párhuzamba.

Egyszóval mindkét felfogás hívei megegyeznek abban, hogy az arisztotelészi „hagyományos" vagy — kanti hatásra — „formálisnak" nevezett logika fejlődésében nem állt meg, de a fejlettebb formáját az egyik fél a matematikai logikában, a másik a materialista dialektikus logikában látja.

S ha hallatszanak is olyan hangok, hogy a két vélemény nem áll egymással szemben kibékíthetetlen ellentmondásban — mondván, hogy a matematikai logika egyes problémái már dialektikus jellegűek —, közelítés, pláne kibékülés a kettő között már azért is elképzelhetetlen, minthogy a matematikai

logika formális, a dialektikus logika pedig tartalmi, s e két természet nem férhet össze egymással.

Amikor tehát a logikai frontok vonalait ilyen élesen meghúzzuk, ez nem történhetik azért, hogy bizonyos közvetítésre vállalkozzunk.

A logikai vita folyik, és még sokáig fog folyni, s e diszkussziók bizonyára nem lesznek hiábavalóak. Számítani lehet rá, hogy új eredmények születnek és az sem valószínű, hogy a már eddig kikristályosodott álláspontok egyike vagy másika viszi el a pálmát.

A logikai vitának egy sajátos aspektusát szeretnénk csupán feltárni és bizonyos gyakorlati következtetésekre jutni, sőt ezek konzekvenciájaképpen határozott lépések megtételét szorgalmazni.

Ez az aspektus a logika oktatásának a kérdése a „*marxizmus—leninizmus*" tantárgyon belül.

Az első pillanatra úgy látszik, hogy ez a kérdés az egyetemek, főiskolák szűkebb ügye. A későbbiek során azonban — reméljük — ki tudjuk mutatni, hogy a probléma lényegesen túlhaladja a felsőfokú tanintézetek, sőt az oktatás kereteit, és alapvető világnézeti kérdéseket érint.

Hogy azonban idáig eljussunk, meglehetős kerülőutat kell tennünk.

Kiindulópontunk annak a dokumentumnak egy mondata, amelyet a Művelődésügyi Minisztérium Filozófiai Szakbizottságának Logikai Albizottsága a Szegedi Tudományegyetem filozófiai tanszéke kidolgozása alapján a Minisztérium elé terjesztett, s amelyet az el is fogadott.

E dokumentum „*A logika oktatásának célja a nemfilozófiai szakos tanárképzős hallgatók körében*" címet viseli és kimondja, hogy „a logika oktatása a *világnézeti nevelés* részét képezi".

Ez annyit jelent, hogy a „világnézeti tantárgyak" köre kibővül.

A világnézeti tantárgyak a „marxizmus—leninizmus" nevet viselik, és ennek keretébe tartoznak a filozófia, a politikai gazdaságtan és a tudományos szocializmus.

A filozófia a következő ágazatokra oszlik:

1. a filozófia története, amely — tartalmát, súlyát és szerepét tekintve — helyesen inkább ezt a megjelölést kaphatná: történeti bevezetés a marxista filozófiába,
2. dialektikus materializmus,
3. történelmi materializmus.

Az utóbbi években ezek a keretek szűknek bizonyultak, és így helyet kapott bennük

4. a vallástörténeti és valláskritikai kollégium,

bevezetés előtt áll külön kurzusként

5. az etika oktatása,

és ebbe a keretbe illesztődött, első lépésként csupán a tanárképzős hallgatók részére,

6. a logika oktatása is.

A szóban forgó vitában a matematikai logikának megvan az a nagy előnye, hogy hivatkozhat alkalmazásának hatalmas gyakorlati sikereire.

Valóban, az elektronikus számító, fordító gépeknél, híradástechnikai berendezések készítésénél, a kibernetika, az automatizálás problémái megoldása terén elért eredményeket számításba véve, jogosnak látszik a büszkélkedés, hogy íme, a gyakorlat — a megismerés helyességének legfőbb kritériuma — egzaktan igazolja a matematikai logika hasznavehetőségét.

Ezzel szemben — halljuk lépten-nyomon — a dialektikus logika az eredményeit illetően bizonytalanságban hagy bennünket, illetve lényegileg nincs is külön dialektikus logika, hanem csak dialektikus materializmus van, és ennek keretén belül beszélhetünk szubjektív dialektikáról, amely valójában ismeretelmélet, és nem a szűkebb értelemben vett logika.

Tekintsünk most el attól, hogy míg a termelőerők fejlődésében a matematikai logika alkalmazásának van nagyobb szerepe, addig a termelési viszonyok kutatása területén — a felépítmény különböző szektorairól nem is beszélve — összehasonlíthatatlanul nagyobb eredményeket érünk el a dialektikus logikával, még a maga mai, nagyrészt kifejtetlen, kiépítetlen állapotában is.

Problémánk szempontjából ugyanis nem a használhatóság mértéke a döntő, hiszen arra a kérdésre keressük a feleletet, hogyan viszonylik a matematikai, illetve a dialektikus logika a filozófiához általában és — a marxizmus—leninizmus alkotórészévé, világnézeti tantárggyá válás igényét tekintve — a marxista filozófiához különösen.

Támpontul szolgál e kérdés megválaszolásához *Engels*nek a *Feuerbach*-ban kifejtett tétele, amely szerint a történelmi materialista felfogás „a történelem terén éppúgy véget vet a filozófiának, mint ahogy a természet dialektikus felfogása minden természetfilozófiát nemcsak feleslegessé, de lehetetlenné is tesz . . . 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 dialektika".

Még élesebb — és pontosabb — fogalmazást találunk az *Anti-Dühring*-ben, amelyben *Engels* azt taglalja, hogy a modern materializmus mind a társadalmat, mind a természettudományokat történelmi folyamatként fogja fel, vagyis lényegében dialektikus, és így „nincs szükség más tudományok felett álló filozófiára".

„Mihelyt minden egyes tudománnyal szemben az a követelés lép fel — írja —, hogy felvilágosítást adjon a dolgok és a dolgokról való ismeretek egyetemes összefüggésben való helyéről, az egyetemes összefüggésről szóló minden külön tudomány fölösleges. Ami még az egész *eddigi* filozófiából önállóan megmarad, az a gondolkodásról és törvényeiről szóló tan, a formális logika és a dialektika. Minden más feloldódik a természet és történelem pozitív tudományában".

S hadd fűzzük hozzá a *Feuerbach*nak ugyanezzel a gondolattal foglalkozó másik passzusát, mely azzal a megállapítással végződik, hogy mihelyt a fentieket beláttuk, „vége van az egész filozófiának a szó *eddigi* értelmében".

Aláhúzandónak tartjuk a fenti szövegekben azt, hogy *Engels* következetesen az eddigi — vagyis a marxi filozófia előtti — filozófiákról beszél.

Nem volna ennek oly nagy a jelentősége, ha viszont ugyanakkor ugyancsak az *Anti-Dühring*ben fel nem állítaná tételét, mely szerint „a dialektika semmi más, mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgás- és fejlődéstörvényeinek a tudománya".

S e ponton nem az a döntő, hogy e három terület általános törvényszerűségeinek foglalata *teljes rendszer*, mert ami belőle kimarad, a transzcendencia, már nem tudományos ismeretterület, nem a filozófia, hanem a teológia tárgya. Vagyis az eddigi filozófiából ugyan csak a formális logika és a dialektika mint a gondolkodás törvényszerűségeinek a tudománya marad meg, és ez — ha tekintetbe vesszük azt is, amit *Lenin* mond, hogy „logika, ismeret-

elmélet, dialektika, minek ide három szó, ez egy és ugyanaz" — megfelel a polgári filozófusok felfogásának is, akik filozófiának igazán csak az ismeretelméletet tekintik — ám az új, a marxista filozófia már nem csupán a gondolkodás, hanem a természet és a társadalom legáltalánosabb törvényeivel is foglalkozik.

Sőt még ennél is tovább kell mennünk. Egyrészről ebben az új filozófiában már csak a három tudományos ismeretterületet rendszerbe foglaló dialektikáról van szó — viszont *Engels* semiképpen sem gondolhatta, hogy az addigi, a polgárok által művelt hagyományos filozófia fejlődése azzal, hogy a formális logika és a dialektika megmarad belőle, *lezárul*, és további fejlődés már nem lehetséges.

A történelem — éppen a formális logika fejlődése — megmutatta, hogy a filozófiáról a szakterületek *leválása* folytatódik, és e továbbfolytatódás abban nyilvánul meg, hogy a természetre és a történelemre vonatkozó ismereteknek a szaktudományokban, a „pozitív tudományokban" való elhelyezkedése után a *gondolkodásról* és törvényeiről szóló tan egy része is *szaktudománnyá*, pozitív tudománnyá válik.

Ez a folyamat játszódott le abban a fejlődésben, amelyen a hagyományos logika átment, amikor kialakult a matematikai logika.

Hogy a matematikai logika szaktudomány mivoltát felmutassuk, lényegileg vázolni kellene egész fejlődését. E keretek között azonban csupán arra az analógiára mutatunk rá, hogy míg a logika előtt a filozófiáról utolsónak a pszichológia szakadt le és a természettudományok felé orientálódva vált szakdiszciplinává, addig e leszakadási útra térve a logika a kvantifikálódás irányába terelődvén, a matematikánál kötött ki.

Hamilton ilyen kvantifikáló „új analitikáját" vagy „kalkulációs logikáját" aztán *Boole*, *Schröder*, *Frege* és mások folytatták, hogy azután a csúcspontot a fejlődés egy hatalmas műben, *Russel* és *Whitehead* közös munkájában, a *Principia Mathematicá*ban érje el.

E fejlődés belső tartalmának taglalása helyett a rövidség kedvéért csupán néhány külső jelre mutatunk rá. Arra, hogy *Boole* e tárgyba vágó munkájának címe: *The Mathematical Analysis of Logic*, és a matematika és logika összekapcsolását akként végzi el, hogy az utóbbit másodlagosként az előbbi alá rendeli.

Hasonló viszonyt találunk *Schröder*nél, aki műveiben a logika algebrájáról beszél (*Abriss der Algebra der Logik; Vorlesungen über die Algebra der Logik* stb.), míg *Frege* — bár a tiszta gondolkodás formanyelvét az aritmetika mintájára alkotja meg (Vö. *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens; Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch—mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* stb.) — afelé hajlik, hogy a logikának adjon elsődlegességet és a matematikai tételeket tekintse a logikai tételek speciális eseteinek — a relációtannal való kísérletezése végeredményben azt mutatja, hogy alaptörekvése a logikának a matematika mintájára való formalizálása (a fogalmak függvények stb.).

A *Principia Mathematica* azután e két felfogás, illetve törekvés szintézisét igyekszik nyújtani, amikor alapvető tárgyának, a matematikának az axiomatizált logikából való, formailag egzakt levezetését vállalja.

S ha mást nem is —, de párhuzamosságot — tehát sem fölé, sem alárendeltséget — a két diszciplina között bőségesen találunk, és pedig nemcsak abban, hogy a *Principia Mathematica* osztályfogalma megegyezik a matematika

halmaz-fogalmával, hogy a logikai fogalmakat, a „logikai konstansokat" egymásra épülő meghatározásuk útján néhány alapfogalomból — mint negáció, implikáció, diszjunkcio — vezeti le, hanem abban is, hogy mind a logika, mind pedig a matematika — illetve szűkebben: az aritmetika — nem eszmei tárgyakkal, hanem osztályok (halmazok) osztályainak viszonyaival foglalkozik.

Egyszóval nem a tapasztalati világ tárgyai és ezek összefüggései, hanem az ezeket az összefüggéseket kifejező szimbólumok összefüggései szolgálnak mind a matematika, mind a logika tárgyául, s ezzel a két diszciplina nem az elsődlegesség, hanem az azonosság kérdését veti fel. S csak szimptomatikusnak találjuk, hogy olyan kifejezetten filozófiai koponyák, mint *Russel* és *Whitehead* a *Principia Mathematica* megalkotása után elfordultak ettől az általuk is szaktudománynak tekintett diszciplinától, hogy visszatérjenek a filozófiához.

A dolognak érdemi részét tekintve: akár lehetővé teszi a matematikai logika, hogy a hagyományos formális logika területe *kiszélesüljön*, amennyiben feltárja ennek korlátait, megszabadítja a szillogizmushoz való kötöttségétől és a logikai osztályok, típusok, funkciók, relációk stb. változatosságát nyitja meg a deduktív következtetési módok számára, akár pedig ugyanakkor *megszűkíti*, minthogy a matematikai logika a helyes gondolkodásnak csupán azokat a formáit és törvényeit vizsgálja, amelyek a matematikában is alkalmazásra kerülnek — márpedig a hagyományos formális logikában vannak másmilyenek is —, az eredmény ugyanaz: a bővítés és a szűkítés egyaránt a matematika irányába tereli a logikát.

Ez pedig annyit jelent, hogy a logikát tárgya és módszere egyre inkább a matematikához szorítja. S így a magunk részéről is helyesnek fogadhatjuk el az illetékes alkotó, Russel kijelentését, amely szerint „közvetlen filozófiai jelentősége a matematikai logikának — a logika e legmodernebb formájának — is csak a kezdeteiben van, későbbi részei *inkább tartoznak a matematika, mint a filozófia* területére".

Alátámasztják ez álláspont helyességét a matematikai logika alkalmazási lehetőségei is. Ezek a lehetőségek ugyanis sajátos *funkcióváltozást* okoznak a matematikai logikában.

A matematikai logika és alkalmazási területei közötti viszony nem az elmélet és a gyakorlat közötti kapcsolat lesz, hanem a matematikai logika azzá alakul át, ami *Arisztotelésznél* is volt eredetileg a formális logika: *organonná*, eszközzé, szerszámmá — a filozófiához való viszonyában pedig *még nem* filozófia, hanem csak előkészítés, propedeutika a filozófiához.

Amíg azonban *Arisztotelésznél* a logika azzal, hogy kategóriái a valóság legáltalánosabb határozmányai, hogy a logikai *azonosság elve* Metafizikája *szubsztanciájának* a visszatükröződése, az *ellentmondás elve* a Metafizika *anyag-forma* visszatükröződése stb. — a *Topikáról* mint a „szempontok" tanáról, a *Szofisztikon elegchon*ról mint a valóság ellentmondásos mozgásának a gondolkodásban való lecsapódásáról (nem pedig „álokoskodásokról") nem is beszélve, — közeledés, útegyengetés a filozófiához, addig a matematikai logika azzal, hogy — ismét Russelt idézve —: „végtelen nagyszámú hipotézist ad a kezünkbe, amelyek bonyolult tények elemzésénél hasznos *segédeszközül* szolgálnak" és eszköz-mivoltában a természettudományokban, sőt a műszaki tudományokban vállal szerepet, *eltávolodik a filozófiától*, és a *szaktudományok felé közeledik*. Vagyis — *funkcióját* tekintve — nem a matematika gazdagítja, szélesíti hatóterületét, illetőleg a logikát, hanem a logika teszi ugyanezt a matematikával.

Az a körülmény viszont, hogy a matematikai logika alkalmazásra talál nemcsak a természettudományokban, hanem a társadalomtudományok egyes — és egyre szaporodó — ágazataiban is, mint közgazdaságtudományok, nyelvtudomány stb., egyeseket arra késztet, hogy a matematikai logika szaktudomány jellegét tagadásba vegyék, megfeledkezve arról, hogy ezen az alapon — a szaktudományokban való alkalmazhatósága révén — a szaktudomány mivoltot a *matematikától* is meg kellene tagadniok.

A matematikai logikának más szaktudományokkal való szembeállítása, illetve utóbbiaknak az előbbi alá rendelésére való törekvés más konzekvenciákat is magában rejt.

Nyilvánvaló ugyanis, hogy a fent említett szaktudományokban a matematikai logika a maga eszköz-mivoltában kevésbé közvetlenül, hanem inkább sajátos alkalmazási módjaiban, mint információelmélet, valószínűségszámítás, algoritmusok elmélete, mindenekelőtt pedig a kibernetika közvetítésével érvényesül.

Hogy ezek a diszciplinák hogyan függnek össze, az nem tartozik tárgyunkhoz, de hogy a matematikai logika valamennyinél mint *technikai apparátus* szerepel, az közelebbi vizsgálat nélkül is világos.

Hadd idézzük ehhez illusztrációképp — nem bizonyíték gyanánt — A. J. *Popov A matematikai logika elemei* c. könyvéből: „A többértékű logikáknak nincs általános logikai vagy általános filozófiai jelentőségük, mert lényegükben csak technikai-matematikai apparátust nyújtanak az elektronikus számológépekben és más gépezetekben alkalmazott elektronikus kapcsolások vizsgálatához."

Viszont, hogy — éppen a dialektikus logika, mint az általános módszertana visszaszorítása érdekében — nemcsak a matematikai logikát, hanem ennek egyes alkalmazási területeit, mint az információ-elméletet, a kibernetikát stb. is nem mint szaktudományokat, azaz mint olyan tudományokat, amelyek tárgya a *különös*, hanem mint az *általánosat* tárgyául tekintő, tehát a *filozófiát helyettesítő* diszciplinaként akarják felfogni, arra vonatkozólag hadd említsünk néhány eklatáns példát.

Arról van szó ugyanis, hogy az „általánosítás" rendszerint semmi egyéb, mint analogikus következtetés, legtöbbször nem tartva be az analógia *heurisztikus* szerepét, hanem a hasonlóságot azonosságnak fogva fel, lényegesen túlhaladják azokat a határokat, amelyeken belül az analógia a megismerésben még segítséget nyújt.

Így Marian *Mazur*, a *Nowa Kultura* lengyel folyóiratban megjelentetett tanulmány szerzője, amikor az információelméletet ki próbálja terjeszteni a művészet területére, bizonyára meglepődnék, ha olvasná — tegyük fel J. B. *Novik*nak a Voproszi Filoszofii múlt év júniusi számában közzétett „*Entropia és az információ mennyisége*" c. munkáját, amelyben a szovjet szerző kimutatja, hogy az információelmélet eredetileg mint a statisztikai *fizika* általánosítása jött létre.

Az eredet ugyan valamely tudomány fejlődésében nem döntő — utalunk ismét a fenti Russel-idézetre —, de abból a törekvésből, hogy egy elméletet olyan messze eső területekre, mint a művészet és a fizika, *közvetlenül* alkalmazni lehessen, — rendszerint üres — legfeljebb szellemes, de megismerést nem igen nyújtó — analógia származik.

Ezt igazolja magának *Mazur*nak is az esete, aki az információelméletet a művészetre imígyen alkalmazza: „A műalkotás megteremtésének folyama-

tában a szerző az információ forrása, a művek megismerésének folyamatában a műélvező az információ felvevője. A kritikus pedig — aki információfelvevő a szerzőhöz viszonyítva és információforrás a műélvezőhöz viszonyítva — nem más mint információközvetítő."

Vajon azzal, hogy az információelméletből vett egyes *kifejezésekkel* helyettesítünk más megszokott és *közérthető* kifejezéseket, mennyiben szolgáltuk a *mélyebb* megismerést — ezt a kérdést a figyelmes olvasó maga is meg fogja válaszolni.

Lényegesen fontosabb kérdések merülnek fel Georg *Klaus : Kybernetik in philosophischer Sicht* c., múlt évben megjelent könyvével kapcsolatban.

Alapos következetességre vall, hogy *Klaus*, miután *Einführung in die formale Logik* c. korábbi munkájában hitet tett ama meggyőződése mellett, hogy a hagyományos formális logika modern formája a matematikai logika, legközelebbi lépésként álláspontja helyességét a kibernetika területén próbálja ki. S ha lelkesedésében nem is tudjuk követni, amikor azt írja, hogy ennek a tudománynak a „forradalmi hatása" felér egy Kopernikus, egy Darwin, egy Marx felfedezéseinek hatásával, azt már helyeselhetjük, hogy — e megjegyzésével: „Nem úgy, mint a jelen más nagy *természettudományi* felfedezései" — elismeri, hogy a kibernetika is természettudományi felfedezés.

E programmatikus kijelentés ellenére a későbbiekben a kibernetikát „az egyes tudományok és a technika számos területe számára mint *alaptudományt*" kezeli, ami annál meglepőbb, mert hiszen helyesen úgy definiál, hogy a kibernetika „lehetséges gépek viselkedésmódjainak elmélete", a lehetséges, — tehát nem a ténylegesen meglevő — kifejezés hangsúlyozásával demonstrálva, hogy a kibernetika nem egyszerűen műszaki tudomány.

Elfogadhatónak tartjuk a kibernetika meghatározásának további kiterjesztését is, amikor a kibernetikát nem csupán „gépelméletnek" tekinti, hanem „lehetséges struktúrák lehetséges viselkedésmódjairól" szóló tudománynak, éspedig dinamikus struktúrákénak, olyanoknak, amelyek „időtől függő folyamatokba be vannak ágyazva".

A kibernetika, ennek megfelelően, olyan struktúrák és funkciók összefüggéseit, irányítási jelenségeit, szabályozási folyamatait tanulmányozza, amelyek mostanáig még sem a technikában, sem a természetben nem valósultak meg.

A kibernetika tárgyának ilyen meghatározása készteti azután *Klaust* arra, hogy a kibernetikát „bizonyos tekintetben" a *matematikához* és „bizonyos területen" az elméleti *fizikához* hasonlítsa, annál is inkább, minthogy a matematikát sem a valóság valóságos matematikai struktúrájáról, hanem a valóság lehetséges matematikai struktúrájáról szóló tudománynak tekinti.

Így eléggé különösen hat azután az a következtetése, hogy mivel a kibernetika tárgya nem az anyag meghatározott struktúrája vagy meghatározott mozgásformák, hanem „általános struktúrák és viselkedésmódok", ezért törvényei a valóság általános törvényei, nem pedig a valóság meghatározott területének a törvényei, „mint a biológia, fizika, *matematika*, asztronomia, vagy politikai gazdaságtan törvényei".

Ezek szerint a kibernetika, bármennyire hasonlít is a matematikához, „lényege szerint" *általános* tudomány, amelynek tevékenységi területe kiterjed minden tetszés szerinti egyestudomány (Einzelwissenschaft) birodalmába.

Félre nem érthetően ki is mondja: „A kibernetika a *legáltalánosabb* összefüggésekkel és a *legáltalánosabb* mozgásformákkal foglalkozik."

Klaus azonban *marxista* létére tisztában van vele, hogy a legáltalánosabb összefüggésekkel és a legáltalánosabb mozgásformákkal a *filozófia foglalkozik*, tehát ha a kibernetikát nem akarja azonosítani a filozófiával, meg kell keresnie azt a differentia specificát, amely a kibernetikát megkülönbözteti a filozófiától.

Az eredmény az, hogy a kibernetika, szerinte, az egyes tudományokkal mint a *különöset* tárgyaló tudományokkal szemben *általános*, amennyiben bizonyos általános összefüggéseket és bizonyos általános mozgásformákat vizsgál — de a filozófiával szemben *különös*, minthogy a filozófia általánosához mérve az összefüggés *sajátos* formáit, a mozgás *sajátos* formáit vizsgálja. Vagy még pontosabban: „a kibernetika különös a filozófiával szemben annyiban, amennyiben nem a mozgást általában, hanem az *irányított és önszabályozó rendszerek mozgását* kutatja".

Nos, ha nem akarjuk a kérdést rövid úton elintézni, hogy ti. *ez a mozgásforma* legalább annyira *speciális*, mint a fizikai, kémiai, biológiai vagy társadalmi mozgásforma — hiszen Klaus ezzel nyilvánvalóan maga is tisztában van —, akkor Klaus gondolatmenetének konzekvenciáit levonva, a következő alternatívára gondolhatunk:

Először: *Klaus* megkísérli, hogy a kibernetikai „mozgásformát" más ismeretterületekre is kiterjessze.

A filozófia és a tudományok történetében ez nem ismeretlen jelenség. A mechanisztikus materialisták a mechanika törvényeit vélték felfedezni mind a természetben, mind a társadalomban, sőt még az emberi gondolkodás területén is, hogy csak a *L'homme machine*-t hozzuk fel emlékeztetőül, de anélkül, hogy még csak halvány célzást is tennénk a mai logikai gépek alapelveire.

Még közismertebb a biológiának a társadalomra való kivetítése az organicistáknál, szociáldarwinistáknál, a fajelmélet legkülönbözőbb válfajainál. Általában majd minden speciális mozgásforma híveinél megvan a törekvés annak *abszolutizálására*.

Ezt a törekvést azonban annál kevésbé tételezhetjük fel *Klaus*nál, minthogy könyve alaptendenciája éppen abban áll, hogy bebizonyítsa: a kibernetika tudományos eredményei a *dialektikus materializmusnak* ezt vagy azt az alaptételét *igazolják*, támasztják alá, éppúgy, ahogyan — a fizikai idealizmus, a neotomizmus stb. polgári irányok elleni harcukban — más marxisták más szaktudományok vívmányaival hasonló eredményre jutottak.

Másodszor: *Klaus* helyesen figyeli meg, hogy a „munkamegosztás" tovább folyik a tudományok között. Nemcsak a fizika, kémia, biológia stb. különülnek el egymástól, hanem ezeken belül is további *szétszóródás* tapasztalható, mint pl. a fizikában, a makro- és a mikrofizikára, a kémiában a szerves és a szervetlen kémiára való tagolódás, és így tovább.

Ezzel szemben — állítja *Klaus* — a kibernetikában sok tudomány *integrálódása*, összefogása figyelhető meg. Így kapcsolatot teremt technikai, biológiai és társadalomtudományok között, aminthogy *Klaus* könyvében ki is dolgozza a kibernetikának a biológiában és az orvostudományban való felhasználása kísérleteit. Sőt utal arra is, hogy a társadalmi kapcsolatok is „kibernetikus jelleggel" bírnak. Ennek az állításnak a megerősítésére idézi Hannes *Hörnig* könyvéből a következőket: „A termelőerők viharos fejlődése a szocializmusban a társadalomtudósoknak, különösen a közgazdászoknak és a filozófusoknak feladatává teszi, hogy sokkal inkább mint eddig, együttműködjenek a természettudósokkal és technikusokkal, hogy pl. a kibernetikát ne csak az anyagi

termelés területén, hanem a társadalmi élet más területein is alkalmazzák."

Nos, megengedve mindezen állítások és törekvések helyességét, két körülményre rá kell mutatnunk.

Először arra, hogy a szétszóródás, az elkülönülés tendenciája magának a kibernetikának a területén is megfigyelhető, amennyiben ma már joggal beszélnek *matematikai* kibernetikáról, *műszaki* kibernetikáról, *biológiai* kibernetikáról, nem szólva arról, hogy tulajdonképpen az *információelmélet* meg éppen a matematikai kibernetika egy részének tekinthető.

Másodszor: Ugyanakkor megvan nemcsak a kibernetika, hanem minden más tudomány területén is az *integrálódás*. Ez megmutatkozik azokban az új tudományágakban, amelyek két vagy több tudományágat összekapcsolnak, illetve ez összekapcsolódás által alakulnak ki.

Jogosan állapíthatja meg ezért *Popov* az említett könyvében, hogy a matematikai logika mint tudomány „egyaránt tekinthető mind a logika, mind a matematika ágazatának — ahogy a fizikai kémia és a kémiai fizika is a fizikából és a kémiából ágazott ki".

Folytathatjuk a sort, természetesen, a biokémiával, a biofizikával, a társadalomtudományokban észlelhető integrálódásról nem is beszélve.

Ez az integrálódás azonban nem jelent egyebet, mint azt, hogy a valóság lényegesen bonyolultabb, mint ahogyan az egyes „klasszikus" tudományágakban visszatükröződik. Vagyis, a megismerés előrehaladása során minél mélyebben hatolunk a valóság felfedezésébe, annál inkább szétválnak és egyben kapcsolódnak a klasszikus tudományágak és jönnek létre új tudományágak is.

Az összekapcsolódás és az újjárendeződés azonban nem jelenti azt, hogy ezzel a tudományoknak olyan csoportja keletkezik, amely a szaktudományok és a filozófia *közé* ékelődik és tárgyául a szaktudományok „különösét" és a filozófia „legáltalánosabbját" tekintve az „*általánosat*" veszi.

Engels nem azért beszél a dialektikáról mint a természet, társadalom és gondolkodás „legáltalánosabb" fejlődéstörvényeiről, mert feltételezi, hogy a *kevésbé* legáltalánosabbat, az általánosat külön diszciplina elemzi, hanem azért, hogy hangsúlyozza — a teológiával vagy a régi értelemben értett metafizikával szemben —: a filozófia az, amely a „végső" kérdéseket, összefüggéseket kutatja tudományos igénnyel; ami azon túl van, az — ha szabad *Engels* másra vonatkoztatott szavaival persziflálni — „az ördögtől való".

Ha azonban kategóriákról van szó, akkor a különös korrelációi csupán az egyes és az általános lehetnek.

Sejtelmünk az, hogy Klausnál, amikor a kibernetikát Janus-arccal a különös-általános vonalán a szaktudományok és a filozófia közé helyezi, akkor bizonyos elvcsúsztatás történik, éspedig az *absztrakt* és az *általános* azonosítása. Mert a kibernetika, illetve, pontosabban, az alapjául szolgáló matematikai logika a hagyományos logikának a „túlhaladását", fejlettebb fokát nem az általánosítás nagyobb mértékében — és ezzel a filozófiához való közelítésében — éri el, hanem az absztrakcióban.

Túlságos eltérés lenne témánktól, ha itt most az absztrakt és az általános különbségét, egymáshoz való viszonyát taglalnánk. Csupán a probléma tisztázatlanságára utalunk, amikor idézzük a matematikai logika magyar képviselőjének, elvitathatatlan tekintélyének, *Kalmár* László akadémikusnak a szavait, aki „A *matematikai logikáról*" c. tanulmányában azt írja, hogy a matematikai logika „jelenti az *absztrakció* módszerének sokkal magasabb fokú alkalmazását, mint ez a hagyományos logikában szokásos", és egyben mindjárt

hozzá is fűzi: „a matematika céljaira szükséges *általánosságot* ugyanis csak így lehet elérni".

E kérdés elemzésére ebben az összefüggésben azonban nincs szükségünk, minthogy *Klaus* könyvének példáján csupán demonstrálni akartuk, hogy sem a kibernetika, sem a matematikai logika nem tekinthetők az *általános* tudományának, s ha *Klaus* meg is próbálkozik azzal, hogy diszciplináját ne a többi szaktudományokkal egy sorba, hanem föléjük helyezze, azt ő maga sem vonja kétségbe, hogy a *filozófiához képest* a kibernetika és a *matematikai logika szaktudomány*. Tételünket tehát, ha kerülő úton is, de maga *Klaus is* alátámasztja.

Ha tehát a matematikai logika szakdiszciplina, akkor a marxizmus—leninizmus tantárgy keretén belül oktatott filozófiához való viszonyát ez a jelleg kell hogy meghatározza.

Mielőtt azonban erre a viszonyra rátérnénk, félreértések elkerülése végett még előzetesen adódik egy másik tisztázni való: a matematikai logika oktatásának kérdése a *filozófia szakos* hallgatók számára.

A fentiek alapján azonban ez a kérdés már könnyen megválaszolható.

Közhely, hogy a marxista filozófia — a többi között — abban is lényegbevágóan különbözik minden más filozófiától, hogy *nyílt rendszer*, azaz a tudományok mindenkori eredményeire építi és végzi el a legáltalánosabb összefüggések feltárását. Kapcsolata tehát az egyes tudományokkal szoros és nélkülözhetetlen. Így a marxista filozófia oktatásának bizonyos fokán szükség van mindazoknak a szaktudományoknak az elsajátítására, amelyek által feltárt ismeretek általánosítása megy végbe a filozófiában. Ezért fontos, hogy a filozófia szakos hallgatók minél otthonosabbak legyenek a matematikában, a fizikában, a kémiában. Ezzel függ össze, hogy a reformtervek megvalósítása folyamatában sor kerül a filozófia szakon a biológia oktatásának a bevezetésére is, és a magunk részéről ugyanezen meggondolások alapján helyesnek tartanánk a matematikai logika oktatásának az intézményesítését is. Azt, hogy a műszaki főiskolákon és a természettudományi karokon, illetve azok egyes szakágazataiban mint matematika, fizika stb. megfelelő hely illeti meg a matematikai logika tanítását, szintén természetesnek találjuk. Persze, ez csupán a pillanatnyi helyzet követelménye. Perspektivikusan célszerűbb lenne, ha a természettudományi szakos hallgatók *nagyobb számban* vennék fel a filozófiát második szakként.

Másképp áll azonban a dolog a humán jellegű felsőoktatási intézményekben, ezek *marxizmus—leninizmus tantárgyának tematikáját* illetőleg.

E tantárgy célja a marxista világnézet kialakulásához való segítségnyújtás, mindazoknak a minimális ismereteknek az elsajátíttatása, amelyek szükségesek ahhoz, hogy a marxista filozófia alapvető elvei tartalommal telítődjenek és könnyebbé tegyék „a köznapi metafizikai", azaz formális logikai gondolkodást magasabb szintre emelő, a dolgokat összefüggéseikben, fejlődésükben — és mindenekfelett, amire eddig kevesebb gondot fordítottunk: konkrét-általánosságukban — tekintő, azaz dialektikus szemléleti mód meggyökerezését és olyan magától értetődésig való fokozását, amilyen „magától értetődő" a formális logikai gondolkodás.

Ehhez pedig nem az a logikaoktatás nyújt segédkezet, amely a matematikai logikához vezet el, hanem az, amely a „formális logika" és a dialektikus logika összefüggéseire, egymáshoz való viszonyukra, egymásra utaltságukra, de egyben az előbbinek a megszüntetve-megtartás értelmében az utóbbi által való túlhaladására mutat rá.

A matematikai logikára s vele együtt az információelméletre, a kibernetikára, az elektronikus számítási gépekre, az automatikára és mindazokra a természettudományi és műszaki szakágazatokra, amelyek kezdeti lépéseiket most teszik, *nagy és fontos hivatás vár*, a szocializmust építő, tervgazdálkodást folytató társadalmakban sokkal inkább, mint másutt.

Éppen ezért dicséretreméltó *Szluka* Emilnek az e területeken észlelhető elmaradottságunk felszámolását és a fejlődés üteme gyorsítását sürgető cikke, amely „*A kibernetika nyomában az egyetemektől az Akadémiáig*" címmel a *Népszabadság* szeptember 23-i számában megjelent.

Ám meg kell kérdőjeleznünk ama megállapítását, amely bennünket a jelen logikai vitában való — a logikai oktatásnak a marxizmus—leninizmus keretébe illesztett mivoltát érintő vonatkozásaiban — részvételre késztetett, amikor azt írja: „Helyesen foglalkozik a kibernetika filozófiai tárgykörével a (szegedi) egyetem marxizmus—leninizmus tanszéke, amely a Szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófiai Intézetével együttműködve az egyetemi jegyzetekben is kifejezésre juttatja a kibernetikáról a marxista felfogást".

Nem ismerjük az egyetemi jegyzet felfogását és csak helyeselnénk, ha a marxizmus—leninizmus oktató csoport keretén belül működő filozófiai tanszék mellett — amely a bevezetőnkben felsorolt általános marxista filozófiai oktatást végzi — még külön egy *Filozófiai Intézet* is fennállana Szegeden, amely *szakfilozófusokat* képezne ki, és a többi szaktárgyai közé beillesztené a kibernetikát és a matematikai logikát.

De mivel — bármily sajnálatos is — ilyen pillanatnyilag *nincs*, ezért javasoljuk, hogy a marxizmus—leninizmus tantárgyban a tanárképzős hallgatók számára bevezetett szerény 30 órás logikai oktatás Szegeden is és az ország valamennyi felsőoktatási intézményében *egységesen* a dialektikus, ne pedig a matematikai logika számára nyújtson „kitekintést".

Ez — szerintünk — hasznára válnék a matematikai logikának is, és segítené helyére tenni — a vele kapcsolatos téveszmék és illúziók eloszlatásával —, a *szaktudományok* sorába.

Sándor Pál

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Nemes Tihamér: Kibernetikai gépek[1]

Nemes Tihamér „Kibernetikai gépek" címmel 1962-ben az Akadémiai Kiadó gondozásában megjelent munkája kiemelkedő jelentőségű az igen gyér magyarnyelvű kibernetikai irodalomban. Sajnos, mikorra a könyv megjelent, szerzője már nem élt. A műben számos utalást találunk arra, hogy a szerző egyes részeket még bővített volna, sőt önálló alfejezeteket is tervezett (például egy játékelméleti bevezetőt a játszó gépek ismertetéséhez). Sajnálatos, hogy e részek már nem készülhettek el; szeretnénk még többet meríteni Nemes Tihamér nagy tudásából. De az olvasóban nem támad hiányérzet a könyv tanulmányozásakor, a szerző alkotása a maga nemében teljes. Tények, példák, konkrét leírások tömegén keresztül megmutatja a mai alkalmazott kibernetika tartalmát. A cím azt sejteti, hogy kibernetikai berendezésekkel ismerkedünk meg, és valóban, számos és jellegzetes kibernetikai gép részletes és pontos leírását adja. De nemcsak erről van szó. A leírásokba beleszövi a kibernetikai elvek és módszerek általános ismertetését is, és ezzel a kibernetikai elméletek és célkitűzések keresztmetszetét is megadja. S ezt az érezhetően maga elé tűzött feladatot a nagytudású alkotó mérnök avatott kezével oldja meg. Nemes Tihamér maga is számos találmánynyal szolgálta a kibernetika kialakulását már az 1930-as évek elejétől kezdve (erre utalnak a beszédíró és lépegető gépre vonatkozó szabadalmai is). Őt különösen az emberi cselekedetek és az emberi gondolkodás egyes elemei gépi uton történő utánzásának elméleti és műszaki kérdései érdekelték, tehát tipikusan kibernetikai természetű feladatok. Ezekre vonatkozó saját elgondolásait is megtaláljuk könyvében, sok helyen sajnos, csak utalás formájában.

Az előzőekben szándékosan említettük, hogy a könyvet tanulmányozni kell, s e munka nem fáradságmentes, mint ahogyan nem könnyű a tudomány sem, amelybe széleskörű betekintést enged. Nemes nem népszerűsítő feladatot látott el, de arra törekedett, hogy relative széles körök férhessenek hozzá művéhez, s tanulmányozva azt, hasznos ismeretek birtokába juthassanak. Kerül minden „fogást" vagy a kibernetikáról szóló irodalomban nem egyszer fellelhető fellengzős megfogalmazást, s a tények és pontos ismeretek erejével mutatja meg, mit tud a kibernetika és mi várható tőle.

Nemes Tihamér tanítani akar könyvével. Szigorú logikai rendet tartva építi fel mondanivalóját, komoly elméleti alapokat is teremtve hozzá. Ezért a három fejezetből álló könyv első két fejezetét bevezetésnek szenteli, s csupán a harmadik — terjedelmében a legnagyobb — fejezetben foglalkozik „kibernetikus szerkezetekkel".

Az első fejezetben „logikai bevezetés"-t ad. Tulajdonképpen a matematikai logika köréhez tartozó azon legfontosabb ismeretekhez segít ezzel, amelyek szükségesek a kibernetikai gépek, de általában a kibernetikai elvek és módszerek megértéséhez. Az ítéletkalkulus és az állítmánykalkulus tömör, áttekinthető tárgyalás után az osztály és a reláció kalkulusról tesz fontos megjegyzéseket, majd részletesen ismerteti a logikai következtetéseket. Átfogó táblázatok és részletezett eljárásmódok segítenek a tárgyalt anyag jó megértéséhez. A szerző állandóan ügyel arra, hogy tartsa a kapcsolatot fő célkitűzésével; végig érezzük, hogy ezeknek a vizsgálatoknak a kibernetikai gépek felépítésének és működésének pontos megértéséhez kell vezetniök. Talán ez indokolja, hogy már itt két alfejezet szerepel, amelyek a logika kibernetikai természetű alkalmazására adnak önállóan is kezelhető példákat. Az egyik: „Az ítéletkalkulus alkalmazása a kapcsolástechnikában". Ebben bemutatja, miként lehet reprezentálni az íleletkalkulus műveleteit kapcsolókat tartalmazó egyszerű elektromos hálózatokkal. A másik

[1] Akadémiai Kiadó, 1962.

alfejezet címe: ,,A logikai függvénykalkulus alkalmazása az ideghálózatok működésére". Az ideghálózat egyes elemeiről alkotott egyszerűsítő sémákra, az ún. elemi ideghálózatokra történő alkalmazásáról kapunk itt világos képet, de ennél többet is. A szerző részletezi azt az eljárásmódot, amelyen keresztül felderíthető az ideghálózati működés és az előbb említett sémák működése közötti analógia.

A második fejezet címe: ,,Bevezetés az információelméletbe". Ebben a rövid fejezetben a szerző az információelmélet legfontosabb elemeit és, jól megválasztott példák segítségével, alkalmazásaikat tárgyalja. Az információ fogalmának meghatározásával kezdi: ,,Információn jól megkülönböztető jelet értünk, melynek tetszőleges, de előre megállapított kódex-szerint jelentése van". (Megjegyezzük, hogy ez a definició inkább csak körülírja az információ fogalmát. Mindmáig hiányzik az információfogalomnak a matematikában használatos fogalmakéhoz hasonló szabatos meghatározása). Filozófiai szempontból igen fontos következményekhez vezet az információ hordozójának és jelentésének megkülönböztetése, amelyet Nemes is megtesz. Ebben a vonatkozásban G. Klaus ,,Kibernetika filozófiai szempontból" c. munkájara utalhatunk. Az információ fogalmának meghatározása után az információelmélet egyéb fontos fogalmait (információkapacitás, információtartalom, az információra alkalmazott entrópia fogalma stb.) ismerteti, valamint az ezekkel kapcsolatos törvényszerűségeket. Részletesen tárgyalja a zaj és a terjengősség egymáshoz való viszonyát, végül példákat ad a hírátvitel információelméleti adataira, valamint az információsorozat továbbítása kapcsán fellépő hibák automatikus jelzésének és javításának lehetőségére.

E két bevezető fejezet után, ezekre alapozva következik a könyv fő fejezete: ,,Kibernetikus szerkezetek" címmel. A szerző sajátos rendszerezést végez, és ezzel áttekinthető logikai sorba rendezi a kibernetikai gépek ma már hatalmas tömegét. A harmadik fejezet hat alfejezetre oszlik. Az elsőben a központi működést utánzó egységek (logikai és statisztikai gépek, valamint a digitális elektronikus számológépek) szerepelnek. A mai modern elektromechanikus és elektronikus logikai gépek tárgyalása előtt a mechanikai mozgásokon alapuló, történelmi nevezetességű szellemes logikai gépeket ismerteti, Stanhope szillogizmusok bemutatására alkalmas, 18. századvégi, gépével kezdve a sort. Megmutatja, hogy e történelmi elődök vizsgálata sok hasznos tanulsággal jár. Ezek után a modern, ma használatos gépek tárgyalása következik. Közöttük szerepel Kalmár László szegedi logikai gépe is, amely a belső szerkezeti elemek egyszerűségével, magasfokú megbízhatóságával és gazdaságosságával tűnik ki. Ez a gép széles alapokon nyugvó további fejlődésre alkalmas, és megjegyezhetjük, hogy folyamatban van olyan egységeinek kifejlesztése (például automatikus formulaközlő), amelyek tág körű alkalmazásához vezethetnek. A logikai gépek után a szerző a statisztikai gépeket tárgyalja, s közülük is a Hollerith-rendszerű lyukkártyás géppel ismertet meg részletesebben. Azt, hogy a statisztikai gépek önálló alfejezettel szerepelnek, a tudományos és a gazdasági életben betöltött nagy szerepük mellett annak megmutatása is igazolja, hogy ,,a statisztikai gépekkel minden olyan matematikai számolás elvégezhető, amit elektronikus digitális számológépeken elvégezhetünk, csak lényegesen lassabban". Ez vezet át az igen részletesen tárgyalt digitális elektronikus számológépekhez. A szerző ebben a részben nem egyes géptípusokat ír le, hanem részletes, átfogó ismertetést ad a számológépek felépítéséről, önálló egységeiről, működési elveiről és a legjellegzetesebb adatokról. Bőséges ismereteket kapunk a tárolás (memória) kulcsfontosságú kérdéseinek megoldásáról, s ennek kapcsán számos tárolási eljárással ismerkedhetünk meg. Külön figyelmet érdemel a gép és az emberi agy összehasonlításával foglalkozó rész, amelyben ugyan a mennyiségi jellemzők kerülnek előtérbe (működési sebesség, térfogat, energia-felhasználás stb.), de így is igen jellegzetes analógiák és különbségek tárulnak fel.

Két alfejezetben foglalkozik a külvilággal felvevő és leadó kapcsolatban álló gépekkel (receptorokat és effektorokat helyettesítő berendezések). Az előbbiekre jellegzetes példát szolgáltatnak a beszédíró és betűolvasó gépek, amelyek működésének elvi és műszaki leírását kapjuk. Az utóbbira példa lehet a szerző mozgásmásoló járógépe. Az előbbi két típus egyesíthető egyetlen berendezéssel. Az ilyen készülékek központi vezérlését ma még az ember látja el a legtöbb megvalósított berendezésben. E berendezésekre a fény- vagy radarsugár kévében vezérelt harcirakéták vagy torpedók szolgálhatnak például.

A könyv egyik legérdekesebb része az ,,Önálló automaták" című alfejezet. Két nagyobb csoportot különböztet meg a szerző; az állatmodelleket és a játékgépeket. A mai állatmodellekkel megkísérlik utánozni az egyszerűbb agyi és idegrendszeri folyamatokat, e folyamatok jobb megismerése és tanulmányozása céljából. A játékelmélet és a játékgépek pedig

lehetővé teszik olyan bonyolult konfliktus-szituációk tanulmányozását és a bennük fellépő főbb tendenciák megismerését, amelyekről nem rendelkezünk részletes információkkal. Ez már mutatja a tudományos kutatásban és a társadalmi élet szervezésében betöltött fontos szerepüket. A történelmi elődök (például J. Watt regulátora) tárgyalása után mai konstrukciójú, elektromechanikus és elektronikus állatmodellek részletes leírását találjuk meg. Különös figyelemmel tárgyalja a szerző a pavlovi feltételes reflexek utánzására kialakított szerkezetek egész csoportját. Közöttük szerepel a Muszka Dániel által készített szegedi „katicabogár", amely alkalmas egy feltételes reflex reprodukálására. A modellek sorában részletesen tárgyalja az egyik legjelentősebb és nagy távlatokat nyitó berendezést, R. Ashby homeostatját.

A játékgépek közül kiemeli a sakkozó gépeket, s nagy helyet szentel a vizsgálatuknak. De ezeken kívül számos működő játékgép szerkezetével és működési elveivel ismertet meg. Itt szerepelnek az önsokszorosító („szaporodó") gépek elveire vonatkozó eredmények is. És ezzel át is tér a nagy távlatokat ígérő, de ma még csak a kezdet kezdeténél tartó kibernetikai feladatok jellemzésére. Itt szerepelnek az alkotójellegű feladatok megoldására alkalmazható gépek legfőbb elvei, valamint a tanuló és bizonyítógépek, továbbá a komponálógépek szerkezetének és működésének legfőbb jellemzői.

Nemes Tihamér művében nem találunk explicit módon filozófiai fejtegetéseket, nem célja és nem is feladata ez. De az alkotó mérnök, az alkotó tudós eszközeivel harcol mind a vulgarizálás, mind pedig az elhamarkodott, félrevezető általánosítás ellen. A gépek működésének precíz és hézagmentes leírásával kihúzza a talajt a hamis értelmezések alól. Határozott materialista szemlélete szinte sugárzik a könyvből, bármiről is ír. Minden folyamatot általános értelemben „természetbeni folyamatnak" tart. Ezek az objektív természettörvényeknek engedelmeskednek, s bennük „semmi metafizikai elem nincs". Tiltakozik az ellen, hogy bármi „természetfeletti" tényező meggátolhatná az emberi cselekedetek, az emberi gondolkozás és általában valamennyi folyamat egyre pontosabb megismerését. Vallja, hogy ezen az alapon lehetséges egyre tökéletesebben realizálni gépi működések segítségével bizonyos agyi, idegtevékenységi funkciókat. S ha azt még el is ismeri, hogy a gép bizonyos körülhatárolt vonatkozásokban (pl. a kérdésekre válaszoló gép, óriási kapacitású tárolója segítségével) „emberfeletti" képességekkel rendelkezhet, de nem ismeri el, hogy bármiféle természeti törvénynek nem engedelmeskedő elem létezhessék akár az emberben, akár a gépben. Képletes kifejezésébe nem szabad belemagyarázni semmit, mert Nemes nagyon pontosan utal arra, hogy miben haladhatja meg a gép az embert, tehát nagyon precízen körülhatárolja azokat a mozzanatokat, amelyekben a gépi teljesítőképesség felette lehet az emberének. Itt is óvakodik minden elhamarkodott általánosítástól, csak a pontosan bizonyítható tények és következtetések körében marad. S egyben óv is attól, hogy elhamarkodott vélemények szülessenek a kibernetika sokszor meghökkentő eredményei kapcsán. Apró, de jellegzetes mozzanat, hogy nem tartja helyénvalónak a „memória" kifejezés használatát a gépek tárolóberendézésének megjelölésére, mivel ez „túlbecsülő metafóra". Állhatatosan elutasítja a „meddő metafizikai spekulációkat", s helyettük a jogos távlatok megrajzolására serkent.

Alkotó munkáját és e könyvét is mélységes humanizmus hatja át. Sok példája és egyes elvek gyakorlati alkalmazására való utalása egyértelműen mutatja, hogy Nemes Tihamér a kibernetikában a boldog, harmonikus emberi élet kialakításának hatalmas eszközét látta.

Nemes Tihamér könyvével gazdagodtunk. Széles ismereteit, alkotó gondolatait továbbadta, s emellett hitét is a tudományokban, az emberi fejlődésben. Hadd álljon itt egy mélyértelmű megjegyzése amely szilárd meggyőződése volt, s vezette Őt munkájában: „Az alkotó gondolkodás nem torpanhat meg leplezett idealista tabuk előtt".

Székely Sándor

August Bebel: Charles Fourier élete és eszméi[1]

Magyarországon eddig még nem jelent meg Fourier életművét részletesen bemutató marxista tanulmány. Ezért örömmel üdvözöljük a Gondolatnak azt a vállalkozását, hogy Bebel Fourier-ről szóló könyvét kiadta magyar fordításban.

Bebel, tanulmányának megírásakor szemmelláthatóan főképpen arra törekedett, hogy korának német munkásai könnyen áttekinthető (s szemelvényekkel bőségesen megtüzdelt) összefoglaló ismertetést kapjanak Fourier eszméiről; bár ugyanakkor az osztályharc korabeli kérdéseinek szemszögéből elemzi is, bírálja is Fourier nézeteit. A fordító, Haraszti Sándor bevezetője értékes életrajzi adatokkal és fontos megjegyzésekkel egészíti ki azt a képet, amelyet Bebel Fourier életéről és eszméiről megrajzolt.

A kritikai utópisták, akik közé Charles Fourier is tartozott, olyan korban éltek, amikor már láthatóvá váltak a kapitalizmus ellentmondásai, a tőkés társadalom osztályainak ellentétei, de a proletariátus és a burzsoázia közti harc még csak első, fejletlen formájában létezett (mint egyes munkások, munkáscsoportok gazdasági harca egyes tőkések ellen), s hiányoztak a proletariátus felszabadításának anyagi feltételei is. Ezért Saint-Simon, Fourier és Owen — mint a Kommunista Kiáltvány írja — olyan társadalmi tudományt, olyan társadalmi törvényeket kutattak, amelyek a hiányzó anyagi feltételeket megteremthetnék, s a hiányzó társadalmi (politikai) tevékenységet helyettesíthetnék. Ilyen körülmények között „A társadalmi tevékenység helyébe személyes feltaláló tevékenységüknek kell lépnie, a felszabadítás történelmi feltételeinek helyébe képzeletalkotta feltételeknek, a proletariátus fokozatosan végbemenő osztállyá szerveződése helyébe a társadalom külön kieszelt szervezetének." (Marx—Engels Művei 4. köt. Budapest, 1959. 467—468. o.)

Fourier — a többi utópistához hasonlóan — elvetette a politikai harcot, szörnyűséges dolognak tartotta a forradalmakat, mert nem látott lényeges összefüggést a társadalom szociális és politikai állapota között. Ezeket többé-kevésbé önkényesnek tartotta, és azt gondolta, hogy azt az új társadalmat, amely az emberiséget megváltja a nyomortól, szegénységtől, elnyomástól, elfajulástól, unalomtól (s, szerinte, harmóniát teremt az ember, az isten és a világmindenség között), már régen meg lehetett volna alkotni, ha lett volna ember, aki felismeri a „civilizációból" kivezető utat. Newton a világegyetem vonzástörvényeinek felfedezésével a helyes úton haladt, felfedezése azonban nem volt teljes értékű, mert nem ismerte fel a társadalmi vonzás törvényeit. Fourier szerint öt mozgásfajta van, amely az egész világot működésben tartja. Ezek közül a szociális mozgás, mely minden égitesten a társadalmi alakulatok rendjét és egymásutánját szabályozza, a világegyetem mozgásának sarkpontja. E szociális törvény középpontjában áll az ember, körülötte forog minden. Mi célja volna egyébként a világnak, ha nem az ember számára teremtették? Ez az alapgondolat, melyen Fourier világnézete nyugszik.

Az ember isteni rendeltetése — mondja Fourier — az élvezet, a boldogság, melyet képességeinek kifejtése, minden hajlamának, vágyának kielégítése nyújt neki. A boldogsághoz gazdagságra és egészségre van szükség. A gazdagságot azonban kevesen élvezik, többnyire azok, akik a legkevésbé szolgáltak rá, az egészség pedig csaknem mindenkinél hiányzik. Ha az ember azt akarja, hogy valamennyi hajlama működésbe lépjen és kielégülést nyerjen, vagyis, hogy boldog legyen, és meg akarja szerezni az ehhez szükséges gazdagságot, mint elszigetelt egyén nem érhet célt, ehhez szükség van a hozzá hasonlóak szervezetére. Ezt a szervezetet — ipari tevékenységgel egybekapcsolt mezőgazda-

[1] Gondolat, 1962. 272. o.

sági és háztartási társulást — az emberi hajlamok szériái (sorai) és csoportjai szerint kell megszervezni. A munkafolyamatonként szervezett szériák és a csoportok azonos hajlamú embereket tömörítenek, de mivel az embereknek sokféle hajlamuk van, a különböző munkák során más és más szériákba és csoportokba kerülnek.

A jellem- és hajlambeli különbségek, sőt a tulajdonbeli különbségek (amelyek Fourier szerint a jövő társadalmában nemcsak fennmaradnak, hanem még növekszenek is), helyes számbavételük és felhasználásuk esetén, nem gyengítik a jövő társadalom közösségeit, a falanxokat, sőt, minél élénkebbek, annál nagyobb erőt jelentenek.

A falanxok tervszerűen szervezett és egyesített tevékenysége — ellentétben az egyes magánvállalatokéval — egyrészt erőben, időben, eszközökben, szerszámokban stb. eredményez nagy megtakarítást (Fourier pontosan kiszámította, hogy mennyit — mint ahogy mindent a legapróbb részletekig igyekezett kiszámítani), másrészt a jelenlegihez képest úgy megnöveli a gazdagságot, hogy a legszegényebb is olyan mértékben elégítheti ki a szükségletét, mint ma egyetlen gazdag sem.

Fourier, bár főképp a munkásosztályon — mely csak mint szenvedő osztály létezett számára — akart segíteni, de a gazdagokat is meg akarta szabadítani a „civilizáció" bajaitól, s úgy vélte, hogy ők, a példa hatására, hagyják is magukat megszabadítani ettől. De nemcsak arról van szó, hogy Fourier minden osztályt boldogítani akart, hanem arról is, hogy kiváltképpen az uralkodó osztálytól várta az új társadalom megvalósítását. Szocializmusa, mint Bebel írja, kibékítésre, a kibékíthetetlen ellentétek harmóniájára törekszik; ezek az ellentétek, felfogása szerint, csupán félreértésből és az emberi társadalom valódi rendeltetésének hiányos ismerete miatt váltak ellenségessé. Szocializmusa alkalmazkodik minden kormányzati formához és vallási rendszerhez. Nem a munkásokhoz, hanem a gazdagokhoz fordul.

Fourier utópista szocializmusa tehát — mint általában minden utópizmus — gyökeresen ellentétes a marxizmus—leninizmussal.

Ennek ellenére Saint-Simon, Fourier és Owen a maguk idejében még sok tekintetben forradalmiak voltak. Marx szerint „... Fourier, Owen stb. utópiáiban egy új világ megsejtése és fantasztikus kifejezése csillan meg ..." (Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Szikra, 1949. 459. o.), Engels pedig arról ír, hogy „... a német elméleti szocializmus sohasem felejti el, hogy Saint-Simon, Fourier és Owen vállain áll, három olyan emberén, akik, tanaik minden fantasztikus és utópisztikus volta ellenére is, minden idők legnagyobb elméi közé tartoznak, akik zseniálisan eleve megsejtettek számtalan olyan dolgot, aminek helyességét mi most tudományosan bizonyítjuk be. ..." (Marx—Engels Vál. Műv. id. kiad. I. köt. 633—634. o.)

Marx és Engels szerint legnagyobb érdemük az, hogy felbecsülhetetlen értékű anyaggal járultak hozzá a burzsoá társadalom leleplezéséhez. Különösen sokat tett e tekintetben Fourier.

Hol a szabadság, egyenlőség, testvériség? — kérdezi Fourier a győzelemtől megittasult burzsoáziától. A civilizáció társadalmában minden osztály érdeke ellentétes a másikéval, „... minden érdekelt osztály, rosszat kíván a másiknak ...", s az egyén érdekei ellentétesek a közérdekkel. Mindenütt kettősség, kétértelműség és kétszínűség látható. A civilizáció társadalma ellentmondásokban mozog, amelyeket újból és újból létrehoz, anélkül, hogy meg tudná szüntetni őket. Sőt, a helyzet egyre rosszabb lesz: „... a civilizáció ... szabadsága anarchiához vezető út, ... zűrzavara a despotizmus felé sodorja, és kereskedelmi elvei csak a csalásnak, uzsorának és csődnek kedveznek, s a monopóliumok igájába törik a népeket ..." A tőkés gazdasági viszonyok egyik legfontosabb ellentmondására tapint rá Fourier, amikor megállapítja, hogy „... *a civilizációban a bőség maga szüli a szegénységet*".

Szociális szabadság nélkül nem lehet igazi szabadság — hirdeti. A szociális szabadság pedig „merő agyrém, akár az egyenlőség és testvériség; ... az egyenlőség ... szuverén címmel ékesítette fel ugyan a népet, de sem kenyeret, sem munkát nem adott neki". „*A társadalmi haladással együtt nő a nép nyomora, ... az ipari fejlődés nemegyszer munkát sem tud biztosítani a szegényeknek.*" A gondtalanságot a civilizációban csak nagy vagyonok birtokában élvezhetik az emberek, a civilizáltak kilenctizede azonban távol van attól, hogy gondtalanul éljen, túl van terhelve napi gondokkal, és kellemetlen, rákényszerített munkát kell végeznie. „Az éhezőket ... nem elégíti ki, hogy jó ebéd helyett az alkotmányt olvashatják — jegyzi meg maró gúnnyal, majd hozzáteszi — ez nem más, mint a nyomorúságban élő szűkölködők megsértése."

A burzsoá államok szerepéről rántja le a leplet Fourier, amikor rámutat arra, hogy „Intézményeinket a népek annyira gyűlölik, hogy mindenütt fölkelnének ellenük és megpróbálnának megszabadulni tőlük, ha az erőszaktól való félelem nem

riasztaná őket vissza." S a magát biztonságban érző burzsoáziának megjósolja, hogy amíg a szociális kérdés meg nem oldódik, „... a gazdagokat állandó viharok fenyegetik, egyik forradalomból a másikba sodródnak ... a civilizált rend egyre inkább ingadozik: *az 1793-as vulkánszerű kitörés csupán az első erupció volt, a többi jön utána* ... A szegények háborúja a gazdagok ellen ... Hiába akarják megóvni (ti. a „civilizáció" rendjét); a társadalom természete kijátssza a mi felvilágosultságunkat és előrelátásunkat, és olyan mértékben szüli a forradalmakat, amilyen mértékben a mi a nyugalmat biztosítottnak reméljük." „Ilyen helyzetben, mint a jelenlegi, minden szabadság a fölkelés csíráit rejti magában."

E néhány szemelvény, természetesen, csak csekély ízelítő Fourier társadalombírálatából, de — Engels szavaival szólva — ebből is látható, hogy „Fourier éppoly mesterien kezeli a dialektikát, mint kortársa, Hegel." (Marx—Engels Vál. Műv. id. kiad. II. köt. 120. o.)

Fourier az emberiség eddigi történetét négy fejlődési fokra osztotta: vadság, barbárság, patriarchátus és civilizáció. Ő hívta fel a figyelmet arra, hogy minden történelmi korszaknak megvan a maga emelkedő, de megvan a hanyatló ága is, s ő vezette be az emberiség eljövendő pusztulását a történelemszemléletbe. (Lásd uo.) De ugyanakkor az elsők között hirdette, hogy az emberiség előtt még nagy jövő, számos új történelmi korszak áll, amelyek fejlettség dolgában messze felülmúlják az eddigieket.

A szocializmust és kommunizmust építő mai ember — bármennyire is fontos számára, hogy ismerje a kapitalizmus egyik első bírálatát és azokat a gondolatokat, amelyekkel Fourier gazdagította kora történelemszemléletét — elsősorban mégis azért veszi kezébe izgalommal Bebel könyvét, mert meg akarja tudni, milyennek képzelte Fourier a jövő társadalmát. Az utópisták jövendőre vonatkozó pozitív tételeinek, persze — a Kommunista Kiáltvány szavaival szólva —, tisztára utópikus értelmük van. De nem az az utópia — mondja Engels — ha pl. azt állítjuk, hogy az emberek felszabadulása a történelmi múltjuk által rájuk vert bilincsekből csak akkor lesz teljes, ha megszűnik a város és falu közötti ellentét; az utópia csak akkor jön létre, ha valaki arra vállalkozik, hogy a „fennálló viszonyokból kiindulva" előírja azt a *formát*, amelyben a fennálló társadalomnak ez, vagy bármely más ellentéte megoldható. (Lásd: Marx—Engels Vál. Műv. id. kiad. I. köt. 609—610. o.) A marxizmus tehát nem vetette el az utópisták jövőre vonatkozó valamennyi pozitív gondolatát. (A többi között ezért helytelen, hogy nálunk a személyi kultusz éveiben nem adták ki a „kritikai utópisták" írásait.) A marxizmus azt követeli, hogy hántsuk le gondolataik utópikus és fantasztikus burkát, és a *mai* gazdasági, politikai feltételekből kiindulva tegyük őket a tudományos elemzés tárgyává és vigyük át a gyakorlatba.

Melyek Fouriernek azok a jövőre vonatkozó gondolatai, amelyeket a marxizmus magáévá tett?

Fourier az osztályellentétek felszámolása egyik legfontosabb feltételének az állandósult, szolgai jellegű munkamegosztás megszüntetését tekintette. Vagyis mindenki végezzen fizikai munkát is (mind a mezőgazdaságban, mind az iparban — természetesen hajlamainak és képességeinek megfelelő ágazatokban), hogy ezáltal mindenkinek jusson idő a művelődésre, a tudományok és művészetek ápolására, a közügyekben való részvételre, szórakozásra és pihenésre. Még ma is sokan vannak, akik elszörnyűlködnek e gondolatot hallva, s „tudományos" érvekkel próbálják cáfolni; pedig a munkamegosztás eddigi módja megszüntetésének elutasítása egyenlő az osztályok megszüntetésének elutasításával, vagyis a kommunizmus tagadásával. Engels írja „A kommunizmus alapelvei" c. művében, hogy *az osztályok létezése a munkamegosztásból fakadt.* (Marx—Engels Művei id. kiad. 4. köt. 359. o.) A termelőerők fejlődésének azon a fokán, amikor az emberi munka már képes volt rendszeresen termékfelesleget létrehozni, vált lehetővé az újabb és újabb munkamegosztás, amely mindaddig szükségszerű volt a termelőerők fejlődése szempontjából, ameddig létre nem jött a modern nagyipar, melynek segítségével a magántulajdon felszámolása után kielégíthető valamennyi ember anyagi szükséglete. A munka megosztása, mint Marx és Engels írja „A német ideológiá"-ban, eredetileg nem volt más, mint a munkának először nemek szerinti, majd olyan megosztása, amely természetadta képesség, szükségletek, véletlenek stb., stb. által önmagától vagy „természetadta módon" jön létre. Ezen a fokon még nem alakultak ki osztályok. „A munka megosztása csak attól a pillanattól válik valóban megosztássá, amikor bekövetkezik az anyagi és szellemi munka megosztása." (Marx—Engels Művei, id. kiad. 3. köt. 32. o.) Ettől kezdve hasadás áll be a társadalomban, „... mindenki egy meghatározott kizárólagos tevékenységi kört kap, amelyet ráerőszakolnak, amelyből nem tud kikerülni, ... ha nem akarja az élet fenntartásához szükséges eszközöket elveszíteni ..." (Uo. 34.

o.) A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése oda vezet, hogy a munka terméke dologi hatalommá szilárdul az emberek felett, kinő ellenőrzésük alól, s létrejön a magántulajdon, amely egyre inkább az emberek azon csoportjának kezébe összpontosul, akik a munkamegosztás során vezetési, igazgatási, szellemi tevékenységet végeznek, illetve a munkamegosztás révén létrejött magántulajdon segítségével kivonják magukat a termelő munkából és a termelő munkát végző dolgozó osztályok urai lesznek. Miként Marx és Engels írja, „... munkamegosztás és magántulajdon azonos kifejezések — az egyikben ugyanazt jelentik ki a tevékenységre vonatkoztatatva, amit a másikban a tevékenység termékére vonatkozólag jelentenek ki." (Uo. 33. o.)

Aki tehát végig akar menni az osztályok megszüntetése útján, nem állhat meg a magántulajdonnak társadalmi tulajdonná való átalakításánál, hanem meg kell szüntetnie az eddigi munkamegosztást is. A munkamegosztás megszüntetését nem lehet elütni azzal az érvvel, hogy a technika fejlődése következtében ugyis egyre csökken a szellemi és a fizikai munka közti különbség. Ez önmagábanvéve igaz, a szellemi és a fizikai munka közti különbség csökkenése azonban csak megkönnyíti az eddigi munkamegosztás felszámolását, de nem vezet automatikus megszüntetésére. Az eddigi munkamegosztás felszámolására az egyik legfontosabb lépés a mindenkire kiterjedő egyenlő munkakötelezettség bevezetése, amely a Kommunista Kiáltványban éppúgy, mint Lenin „Állam és forradalom" című művében megtalálható a szocialista forradalom feladatai között. S az általános munkakötelezettségen klasszikusaink sohasem azt értették, hogy az egyik ember csak a ceruza koptatására, a másik ember pedig csak a gépek működtetésére vagy más fizikai munkára lesz kötelezve, hanem azt, hogy valamennyi munkaképes embernek rendszeresen részt kell vennie a fizikai munkában is. Az általános munkakötelezettség bevezetése a szocializmus építése viszonyai között, a nagyipar gyorsütemű fejlődésének talaján kell, hogy bekövetkezzék. „Csak a termelőerőknek a nagyipar által elért óriási fokozása teszi lehetővé a munkának a társadalom kivétel nélkül minden tagjára való elosztását és ezáltal mindenki munkaidejének oly korlátozását, hogy mindenkinek elég szabad ideje marad arra, hogy a társadalom általános — mind elméleti, mind gyakorlati — ügyeiben részt vehessen." — írja Engels az „Anti-Dühring"-ben. (Engels: Anti-Dühring. Szikra, 1948. 172. o.)

Az eddigi munkamegosztás megszüntetésének másik elengedhetetlen feltétele az iskolai oktatás, s általában az egész nevelési rendszer gyökeres átalakítása, aminek gondolatával Marx és Engels előtt már Fourier részletesen foglalkozott.

Fourier alapgondolata az volt, hogy a nevelésnek, oktatásnak az új társadalmi rend kialakítását kell szolgálnia. Az eddigi nevelés elszakadt az élettől. A magángazdaságok szegényes körülményei nem alkalmasak arra, hogy a gyermekekben sokoldalú érdeklődést keltsenek fel, s a civilizáció társadalmának iskolái el vannak különítve a termeléstől és általában a társadalmi tevékenységtől. Ezért azután a „... civilizáltaknál nemcsak hogy egy négyévesnél nem találunk húszfajta képességet, hanem gyakran a húszéveseknél sem, elnyomták, elfojtották őket, vagy mert a szülők szegények voltak, vagy mert nem tudták felkelteni bennük a hajlamokat és képességeket". Fourier szerint — mint az előbbi idézetből is kitűnik — az új társadalomban folyó nevelői és oktatói tevékenységnek arra kell irányulnia, hogy a gyermekekben már egészen fiatal kortól kezdve (hajlamaiknak megfelelően) minél több képesség fejlődjék ki. A nevelés és oktatás színhelye maga a falanx, ahol a gyermekeket — koruktól, nemüktől és hajlamaiktól függően — fokozatosan bevezetik a legkülönbözőbb termelői és egyéb társadalmi tevékenységbe, s az oktatás elméleti része a termelői tevékenységre és általában a társadalmi gyakorlatra épül, illetve ezzel kölcsönhatásban állva emeli egyre magasabb szintre a fiatalok tudását. Fouriernál nincs szakadék a gyermekek és a felnőttek társadalmi szervezettsége között sem: a gyermekek életkori sajátosságaikat figyelembe véve, a felnőttekhez hasonlóan, különböző munkafolyamatok elvégzésére és tanulásra, hajlamaiknak megfelelő szériákba és csoportokba szerveződnek, választott vezetőik irányítása alatt. Fourier ennek olyan nagy jelentőséget tulajdonít, hogy ezt tekinti a jövő társadalmában folyó nevelés kulcsának. Fourier ezen elképzeléseinek lényegét a marxizmus—leninizmus is magáévá tette. Engels írja, hogy a munkamegosztás megszüntetése érdekében, a magántulajdon kiküszöbölése után, „A nevelés gyorsan végig tudja majd vezetni a fiatalokat a termelés egész rendszerén, képessé teszi őket, hogy sorban egyik termelési ágról áttérjenek a másikra, mindenkor aszerint, hogy mire késztetik őket a társadalom szükségletei vagy saját hajlamaik. A nevelés tehát megszabadítja őket attól az egyoldalú jellegtől, amelyet a mostani munkamegosztás minden egyesre rányom. Eképpen a kommunista módon megszervezett társadalom alkalmat fog adni tagjainak, hogy

mindenoldalúan kifejlesztett adottságaikat mindenoldalúan működtessék." (Marx—Engels Művei id. kiad. 4. köt. 360. o.)

Sajnos, egészen a legutóbbi évekig a szocialista országok kevés figyelmet fordítottak e gondolatokra. Ennek oka elsősorban a személyi kultuszban keresendő. Voltak már régebben is olyan kísérletek, amelyek számos vonatkozásban lépést jelentettek a kommunista nevelési rendszer kialakítása irányába, ezek azonban a személyi kultusz kialakulása után vagy arra ítéltettek, hogy elszigeteltek maradjanak, vagy pedig politikailag diszkreditálták és megszüntették őket, ahelyett, hogy továbbfejlődve módjuk lett volna leküzdeni kezdeti (az adott gazdasági és politikai feltételek mellett szükségszerűen jelentkező) korlátaikat, illetve hibáikat. Közülük itt csak kettőt említhetünk. Az egyik Makarenkóé, aki a Gorkij-telepen és a Dzserzsinszkij-kommunában a termelőmunka, az oktatás és a társadalmi tevékenység összekapcsolásával megmutatta, hogy viszonylag rövid idő alatt még a csavargó, züllés útjára sodródott gyermekekből is szocialista típusú közösséget lehet formálni, amely képes kialakítani, kibontatkoztatni tagjainak legjobb tulajdonságait és képességeit. A másik az 1945—1950-ig fennállott magyarországi népi kollégiumoké, amelyek a szocialista forradalom győzelméért vívott politikai harccal kötötték össze nevelő, oktató tevékenységüket. Mindkét kezdeményezés az együttlakó fiatalok demokratikusan szervezett közösségeire építette tevékenységét, illetve ez volt nevelési rendszerük kulcsa.

A személyi kultusz felszámolása után a Szovjetunióban is és a népi demokratikus országokban is szinte azonnal felmerült az oktatási, nevelési rendszer átalakítása szükségességének kérdése. Az SZKP kezdeményezésére forradalmi jelentőségű határozatok születtek a politechnikai oktatás bevezetéséről, a tananyag korszerűsítéséről, a diákoknak a termelői tevékenységben való részvételéről és a bentlakásos iskolák fejlesztéséről. A helyi sajátosságokat figyelembe véve — miként ez általánosan ismeretes — hasonló reformokat dolgoznak ki és léptetnek életbe a népi demokratikus országok is. Ezek a reformok, a korábbi kísérletekkel ellentétben, országaink *egész* oktatási, nevelési rendszerének átalakítását indították meg, és nagy lépést jelentenek a kommunizmus nevelési rendszerének kialakítása útján. Látni kell azonban azt is, hogy e forradalmi reformok csak átmeneti — bár szükségszerű közbülső — megoldást hoznak, s később a most végbemenő átalakítást fokozatosan tovább kell fejleszteni.

A harmadik fontos feladat, amelyet a munkamegosztás megszüntetése érdekében meg kell oldani, a város és falu közötti különbségek megszüntetése. Ugyanis „Az anyagi és szellemi munka legnagyobb megosztása a város és falu különválása — írja Marx és Engels. — ... A város és falu közötti ellentét csak a magántulajdonon belül létezhetik. Ez az ellentét a legkirívóbb kifejezése annak, hogy az egyén be van sorolva a munka megosztása, egy meghatározott, reá kényszerített tevékenység alá, s ez a besoroltság az egyik embert korlátolt városi állattá, a másikat korlátolt falusi állattá teszi és naponta újra szüli érdekeik ellentétét ... A város és falu ellentétének megszüntetése a közösség egyik első feltétele ..." (Marx—Engels Művei id. kiad. 3. köt. 50. o.)

A város és falu közötti ellentétek megszüntetése a szocialista forradalom folyamán csak részben oldódik meg azáltal, hogy a munkásosztály és a dolgozó parasztság — a munkásosztály vezetésével — közös harcot vív a nagybirtokos osztály és a burzsoázia ellen, s azáltal, hogy e harc eredményeképpen falun is szocialista nagyüzemű gazdaságok váltják fel a paraszti parcellákat. Még a mezőgazdaság komplex gépesítése sem old meg minden kérdést. Szükség van a város és a falu szétválasztottságának megszüntetésére is. Vagyis, a mai városokat és falvakat olyan településeknek kell felváltaniok, amelyek a legkorszerűbb technika alapján egyesítik az ipari és a mezőgazdasági tevékenységet, amelyek valamennyi ember számára elérhetővé teszik a tudományokat, a művészeteket és a korszerű szórakozási eszközöket. Vagyis olyan településeknek kell kialakulniok, ahol megszűnik a lakosságnak ipari munkásokra, parasztokra, értelmiségiekre osztottsága, ahol a település módja egyesíti magában a város és a falu előnyeit, hátrányaik nélkül. Ehhez, természetesen, nemcsak a mai falvaknak, hanem a mai nagyvárosoknak is el kell tünniök. Sztálin ugyan cáfolta a marxizmusnak ezt a következtetését, de szerintünk, még ma is Engelsnek van igaza, aki már több, mint egy évszázaddal ezelőtt azt állapította meg, hogy a lakosság egyik részének a nagyvárosokban való egészségtelen összezsufolódása, másik részének a falvakban való szétszórtsága a termelőerők fejlettsége — a jövő lehetőségeihez mért — viszonylag alacsony fokának felel meg. A gépi nagyipar és a gépesített nagyüzemű mezőgazdaság csak akkor lesz képes korlátlan fejlődésre, ha ezt a régebbi fejlődés által szükségszerűen létrehozott egyenlőtlenséget is eltakarítjuk az utból.

Igen, mindenekelőtt a termelés további fejlesztése követeli egyre sürgetőbben a

munkamegosztás, az emberek egyoldalú képzettsége, valamint a város és falu különváltsága megszüntetését! A termelésben ma már szinte évről-évre bekövetkező forradalmi jelentőségű újítások és a nyomukban szükségessé váló átalakítások és munkaerőátcsoportosítások sokoldalú és magas képzettségű emberek egyre nagyobb tömegét igénylik, egyre inkább a lakosság egész tömege színvonalának felemelését követelik meg. A több milliós városok közellátása, lakáskérdése, egyre nehezebben oldható meg — és ez egyre inkább gátja az ipar gyors fejlesztésének —, nem beszélve arról, hogy mennyi időt rabol el a munkahelyre való oda és vissza utazás, s hogy hány ember egészsége sínyli meg az egyoldalú városi életmódot! A nagyvárosok viszonyai között a munkamegosztás sem szüntethető meg, enélkül pedig a termelés korlátlan fejlesztése sincs biztosítva.

De nemcsak a termelés, hanem a kommunista társadalom kialakulása egyéb feltételeinek a megteremtése szempontjából is szükség van a munkamegosztás megszüntetésére.

Valamennyien tudjuk pl., hogy a szükségletek szerinti elosztásra való teljes áttérésnek nemcsak az a feltétele, hogy minden szükséges termék elegendő mennyiségben álljon rendelkezésünkre, hanem az is, hogy a munka valamennyi ember számára életszükséglet legyen. Azzal azonban mindeddig keveset foglalkoztunk, hogy milyen munka és milyen feltételek mellett válik életszükségletté? Fourier-nek igaza van, amikor azt írja, hogy minden emberben kifejleszthető egy sor munkafajta iránti vonzalom, ha módja van megismerni és váltogatni őket, vagyis, ha nem lesz egész életére egy és ugyanazon munkakörhöz láncolva. „Hogy a munka vonzó legyen — írja Fourier —, rövid ideig kell tartania, azután egy másik ellentétes tevékenységbe kell fogni. A csoportban mindenkinek olyan meghatározott munkát kell végeznie, amelyet a többiekkel való versenyben a legjobban igyekszik végrehajtani." Ilyen munkaszervezés viszont csak akkor valósítható meg, ha megszüntetjük a munkamegosztást.

Az állam teljes elhalása sem valósulhat meg a munkamegosztás megszüntetése, a szükségletek szerinti elosztásra való teljes áttérés és a munkának mindenki számára életszükségletté válása előtt. Addig ugyanis mindig lesznek bizonyos ellentétek az egyes egyének, csoportok, szakmák érdekei, valamint ezek és az össztársadalmi érdekek között; addig mindig szükség lesz a társadalmi tulajdon és a munka szerinti elosztás elvének védelmezésére; addig szükség lesz kényszer alkalmazására is a munkakerülőkkel szemben. Ha pedig kell kényszer, kell állam is — bármilyen formát is öltsön.

Befejezésül szeretném hangsúlyozni Fourier-nek azt a gondolatát, hogy a jövő társadalma tervszerűen dolgozó, magas fokú szervezettséggel rendelkező társadalom lesz. — Sokan még ma is nehezen tudják elképzelni, hogy a munkamegosztás megszüntetése miként egyeztethető össze a tervszerűséggel és a szervezettséggel, a tervszerűség és a szervezettség magasabb foka pedig a szabadsággal. — Már Fourier rámutatott arra, hogy a jövő társadalmában a matematika segítségével — számításba véve az emberek képességeit, hajlamait, adott szükségleteit és a természeti feltételeket — pontosan meg lehet tervezni az egyes közösségek létszámát, termelését, fogyasztását stb. Az ő számításai, persze, nem nyugodtak tudományos alapokon, s ráadásul az akkori fejletlen termelési feltételekből indultak ki, ezért hasznavehetetlenek. Azóta azonban a marxizmus—leninizmus tudományosan feltárta az anyagi világ s benne az emberi társadalom mozgástörvényeit, az egyes szaktudományok csodálatosan nagy utat tettek meg (és még gyorsabban fognak fejlődni, ha teljesen megszabadulnak az idealista és a metafizikus szemlélet maradványaitól és a mai társadalmi viszonyok egyéb akadályozó tényezőitől). A kommunista társadalom emberei a tudományok komplex felhasználásával — az egyre fejlődő társadalmi és természeti tényezők egyre sokoldalúbb figyelembevételével —, az elektronikus számológépek segítségével világméretekben is meg tudják tervezni gazdasági és egyéb tevékenységüket, beleértve azt is, hogy helyileg számításba veszik az egyes emberek sokoldalú és sokoldalúan felhasználandó képességeit, valamint pszichikai adottságait. E mainál magasabb fokú tudományos tervezés megteremti a lehetőségeket olyan *önkéntes* és *demokratikusan működő*, a társadalmi szükségleteknek és az emberi hajlamoknak megfelelően változatos kommunista közösségek együttesének létrehozására, amelyeken belül szigorú közösségi fegyelem és rend uralkodik. Ez a társadalom — s valamennyi ember számára csakis ez a társadalom — teremti meg az egyéniség szabad kibontakozásának minden szükséges feltételét. A kommunista társadalom, éppen a szükségszerűségek felismerése és pontos számbavétele révén, gyakorlatilag számtalan választási lehetőséget kínál az egyes embernek a társadalom számára hasznos képességei működtetésére. Így válik szabaddá valamennyi ember a kommunista társadalom munkás, vidám és tudós emberi közösségében, amelyet Fourier az elsők között álmodott meg.

Simon Péter

Pataki Ferenc: Az utópista szocializmus pedagógiája (A marxizmus pedagógiájának előtörténetéhez)[1]

Napjainkban sok vita folyik a pedagógiai tudomány művelői körében a neveléstörténet jellegéről, feladatáról, ideológiai, hivatástudatra nevelő jelentőségéről. A Szovjetunióban és a több népi demokratikus országban intézményesen támogatott szélesköru neveléstörténeti kutatás és oktatás folyik. Nálunk viszont a neveléstörténet még nem foglalja el azt a helyet, amely jelentőségének megfelelően megilletné. Ennek oka a többi között, hogy a neveléstörténetet — specifikumait figyelmen kívül hagyva — mint a tudománytörténetek egy ágát kezelik. Igaz, a magyar marxista neveléstörténetírás nem dicsekedhetik túlságosan jelentős eredményekkel. De a néhány marxista irányú munka világosan mutatja a fejlődés helyes irányát, a neveléstörténet célját, feladatát, jelentőségét, fejlődési perspektíváját. Ezek közé tartozik Pataki Ferenc könyve is.

A munka értékét nem csupán a magyar marxista neveléstörténetírásban elfoglalt jelentős helye biztosítja, hanem az is, hogy kisebb-nagyobb, rendszerint csak a nagy utópista triász egyikével-másikával foglalkozó nem nagyszámú tanulmány s egy ugyancsak pedagógiai indítékú Owen szövegválogatás után ez az első olyan munka, mely az utópista szocializmus kialakulásáról, fejlődéséről mondhatni teljes áttekintést nyújt, messze meghaladva a munka címében jelzett kereteket. És ez természetes is, hiszen, amikor Pataki Ferenc az utópista szocialisták pedagógiai törekvéseinek bemutatására vállalkozik, nem tekinthet el társadalmi-politikai elképzeléseik, esetleges filozófiai, pszichológiai nézeteik bemutatásától sem. Nemcsak a már a marxizmus klasszikusainak elismerését kiérdemelt XIX. századi nagy utópisták, hanem — a legkorábbiaktól a legkésőbbiekig — jóformán valamennyi jelentősebb utópista tevékenységének elemzését céljául tűzte ki, vezérfonalul választva nevelési törekvéseiket, amelyek mindenkor szoros szükségszerű velejárói ideológiai, politikai nézeteiknek. Az utópisták egyike sem elsődlegesen nevelésfilozófus, a nevelésnek — mint annak az erőnek, amely „a jelenvaló irracionális rend s a tudatosan megtervezett kommunista jövő közötti űrt áthidalja" — a megreformálása mégis valamennyiük közös problémája, világosan bizonyítva nevelés és társadalom, társadalmi átalakulás és nevelési reform szoros összefüggését.

Itt vetődhet fel az a semmi esetre sem közömbös kérdés: mi kapcsolja Pataki Ferenc munkáját — és a hozzá hasonlókat — napjaink konkrét gyakorlatához, vajon hozzájárul-e és mennyiben közoktatásunk napirenden levő központi problémájának, a közoktatási reformnak sikeres véghezviteléhez?

Itt kell megállapítanunk azt, hogy a neveléstudomány területéről még nem tűnt el teljesen a gyakorlat megsegítésének, előrevivésének egyoldalú, prakticista szemlélete. Ennek képviselői — ha el is ismerik a neveléstörténet létjogosultságát — a kutatási területét legfeljebb a közelmúlt négy-öt évtizedére korlátozzák, nem értékelve kellően a történeti folyamat bemutatásának, marxista ábrázolásának ideológiai, politikai nevelő hatását s e tényezők gyakorlati konzekvenciáinak jelentőségét.

Az ilyen — a fejlődés kezdeti szakaszával együttjáró — ahisztorizmus azonban, amely a felszabadulást követő időszakban számos tudományág jellemzője volt, ma már a marxizmus beható tanulmányozása, a klasszikusok idevonatkozó nézeteinek elemzése után szinte teljesen elvesztette talaját. Világossá vált, hogy a marxista metodológia egyik fő vonása: a jelenségek, következésképpen a tudományos kategóriák és törvények történeti megközelítése és magyarázata. S ma már aligha vitatható, hogy a marxizmus szemléletének alapvető követelményei: a jelenségek történeti felfogása és kritikai elemzése.

[1] Tankönyvkiadó, 1961.

Pataki Ferenc könyve a pedagógia területén is ilyen vonatkozásban érvel és bizonyít. Művének egészével igazolja — amire már a bevezetőben is utal — hogy az utópisták kritikai értékelése nélkül nem érthető meg maradéktalanul a marxizmus pedagógiai mondanivalója sem. S arról is meggyőz bennünket — amit ugyancsak célul tűz maga elé —: aligha lehet napjainkban izgalmasabb és időszerűbb neveléstörténeti kutatási feladat, mint annak végigkövetése, hogy mai tennivalóink, a közoktatásügy átalakulását vezérlő elveink és eszméink — mindenekelőtt a termelőmunka és nevelés egységének gondolata — milyen történelmi előzmények után öltöttek formát a marxizmus pedagógiai elméletében. Az utópista szocialisták ugyanis Morustól, Campanellától kezdve következetesen azt vallják, hogy a nevelés célja az emberi személyiség mindenoldalú kifejlesztése. A mindenoldalúság fogalmába pedig elejétől fogva beleértik a sokoldalú gyakorlati tevékenységet, mindenekelőtt a társadalom számára hasznos fizikai munkát, amely harmonikusan illeszkedik a nevelés egészébe.

Már a korai utópisták megsejtették azt az összefüggést is, „hogy a társadalom jellege és szerkezete, éspedig a tulajdonforma által meghatározott jellege szabja meg a nevelés tartalmát, módszereit, szervezeti formáit s elemeinek belső értékrendjét", s ebből következőleg: a gyökeres társadalmi átalakulás hasonlót követel és eredményez a nevelésben is. Már Morus is — mint erre Pataki világosan rámutat — nemcsak teljes tudatossággal megfogalmazza az ember mindenoldalú fejlődésének gondolatát, hanem utópiájának keretei között a cél elérésének feltételeit is igyekszik megtalálni. Zseniális előrelátása azt is megsejti, hogy az egyes ember mindenoldalúságának feltétele a társadalom valamennyi tagjának mindenoldalú kifejlődése. Ennek alapja viszont a tulajdonviszonyok jellegének átalakítása. Arra is világosan rámutat a szerző, hogy Morus és Campanella formulázza meg először az oktatás, a képzés és a fizikai munka — a termelésben való részvétel — összekapcsolásának eszményét mint a képességek mindenoldalú kifejlesztésének eszközét.

Morus és Campanella azonban még csupán „kérdésfeltevők", a megoldás kulcsa még nincs — nem is lehet — birtokukban. De a kérdések, amelyeket a nevelés vonatkozásában is feltettek, a problémák, melyeket felvetettek, tovább élnek és fejlődnek az őket követő utópisták műveiben.

E folyamat egyik ágát, a francia utópizmust, fejlődését és ezen belül, a társadalomra vonatkozó nézetekkel szoros egységben, a pedagógiai gondolatok fejlődését szinte hiánytalanul bemutatja a szerző.

Nem ilyen hézagtalan azonban az angol fejlődés ábrázolása. Az adott terjedelmű, igényű munka természetesen nem törekedhet teljességre, legfeljebb a folyamatosság érzékeltetésére. De éppen ez tűnik — a könyv szerint — egy ponton megszakadni, amikor azt írja, hogy a morusi műfajnak — közel másfél évszázaddal az Utópia megjelenése után — angol földön a francia Denis Vairasse az első továbbvivője. Itt helyes lett volna — éppen a nevelési törekvések kapcsán — John Bellersre is utalni, akinek nevelési elképzeléseit Owen is nagyra értékeli, a magáéival helyezi egy sorba; Bellers ilyen nézeteinek úttörő jelentőségét Marx is hangsúlyozza. Ugyanilyen vonatkozásban említésre méltó a kevésbé ismert holland Peter Cornelius is, aki ugyancsak Angliában írja és adja ki 1660 táján azokat a fő műveit, amelyekkel utópisztikus elképzelések gyakorlati megvalósítására igyekszik útmutatást adni, és ezen belül a nevelés kérdéseit az utópisták által jelzett úton a gyakorlatban is továbbvinni. Ez utóbbi adatra nem azért utaltunk, mintha ennek hiányát — esetleges részletes ismertetését — a szerzőtől számonkérhetnők, csupán jelezni akartuk: ezen a területen is vannak még további kutatási feladatok, ha teljessé akarjuk tenni az utópista szocializmus, s ezen belül a nevelési nézetek, törekvések kialakulásának folyamatát.

Pataki Ferenc munkájának súlypontja — Saint-Simon-nak és követőinek a közoktatás megreformálására vonatkozó nézetei ismertetése után — Fourier és Owen elméleti elgondolásaikhoz szorosan tapadó nevelési nézeteinek, s Owennél e nézetek gyakorlati megvalósításának bemutatása. Bennük látja a szerző a szocializmus pedagógiájának legközvetlenebb elődeit, s ezt ilyen irányú gondolataik alapos elemzése révén teszi világossá.

A Fourier-féle falanszterben folyó rendszeres, szervezett, következetes nevelés valósághű bemutatása azonban nemcsak ezért fontos a magyar olvasó számára, hanem azért is, mert a madáchi falanszterben nemcsak Platon térdepel borsón és Michelangelo faragcsál széklábat — hanem az anyától erőszakkal szakítják el gyermekét, akit „a közös növelde" vár. Előbb azonban a tudós megvizsgálja a kicsinyek fejalkatát s ennek alapján eldönti: egyikből orvos lesz, a másikból pedig pásztor . . .

A Madách rajzolta képpel szemben a szerző, Fourier pedagógiai rendszerét elemezve, világosan bizonyítja: Fourier jelentős pedagógiai gondolkodó akinél szervesen illeszkedik a nevelés funkciója az új

társadalomba. Kora bírálatából indul ki, s őszinte gyűlölettel veti el a kapitalista társadalommal együtt ennek társadalmi előítéletektől terhes nevelését is. Az új társadalom, az új ember szeretetéből fakadó igaz humanizmussal fordul az új hajtás, a még jóra, szépre, igazra nevelhető gyermek felé. Aprólékos gonddal, bámulatos precizitással vázolta fel a falanszter nevelési módszerét: a mindenoldalú személyiség kialakításának az útját. Szó sincsen itt tehát „fagyasztó tudomány"-ról. A „közös növelde" elképzelését Fourier olyan alaposan, olyan sokoldalúan — nagy gonddal és igaz emberséggel — dolgozza ki, mint előtte senki.

Fourier sokrétű gondolatainak, elképzelésének szövevényében eligazodni nem könnyű feladat. Nevelési elgondolásai nem egy munkájában, hanem különböző műveiben szétszórtan jelentkeznek. Hogy a szerző ezekről mégis egységes képet tudott alkotni és Fourier nevelési elgondolásait a munkájára jellemző világos okfejtéssel érzékeltethette, ehhez nagymértékben hozzájárultak Fourier legfontosabb műveinek orosznyelvű fordításai, továbbá a Szovjetunióban és az NDK-ban kiadott pedagógiai jellegű Fourier-szöveggyűjtemények s hozzájuk kapcsolódó kommentárok is. Mindezek azonban nem teszik feleslegessé — legalábbis helyenként — Fourier eredeti műveinek tanulmányozását, amit a szerző a leglényegesebb pontokon ugyancsak elvégzett.

Míg Fourier pedagógiai elképzeléseit a polgári neveléstörténetírás figyelmen kívül hagyta — sőt még Medinszkij egyetemes neveléstörténetének első kiadása sem tesz említést róluk —, addig Robert Owen pedagógiai tevékenysége, újszerű külsőségeinél fogva is, inkább nyert — ha nem is érdemének megfelelő — méltánylást. Ennek ellenére Fináczy Ernő — az egyetemes és a magyar neveléstörténetet egyaránt magában foglaló terjedelmes munkájában — meg sem említi Owent, pedig tevékenységének magyarországi hatása s e hatás jelentősége már abból a tényből is nyilvánvaló, hogy Kossuth Lajos 1837-ben börtönében magyarra fordítja az Owen-tanítvány Wilderspin „Kisgyermeknevelés" c. művét, amely teljes egészében az Owen által New Lanarkban bevezetett kisdednevelés gyakorlatán alapul.

Pataki Owen nevelési nézeteinek és az általa felállított nevelő intézményeknek minden eddiginél differenciáltabb áttekintését nyújtja. A magyarnyelvű előzmények — Medinszkij 1951-ben magyarul is megjelent egyetemes neveléstörténetének Owennal foglalkozó fejezete és a Ladányi Péternek a „Nevelés és társadalom" (Tankönyvkiadó, 1957.) c. szövegválogatáshoz fűzött utószava — korántsem oldották meg hiánytalanul Owen ideológiai fejlődésének és utópista szocialistából utópista kommunistává érlelődésének, e fejlődés pedagógiai vetületének bemutatását, ezzel is bizonyítva az ideológiai, a politikai nézetek és nevelési elképzelések szoros, elválaszthatatlan összefüggését. Pataki könyve végre azt is világossá teszi előttünk, hogy milyen mélyebb okokból fedezi fel Marx az oweni koncepcióban — nyilvánvaló hibái ellenére — a jövő nevelésének csíráit.

A francia utópista kommunizmus pedagógiai eszméinek ismertetése, s ennek kapcsán Cabet ikária kommunizmusának s a Babeufhöz visszanyúló forradalmi materialisták, Blanqui és Dézamy munkáinak neveléstudományi szempontú elemzése teszi teljessé annak a folyamatnak a bemutatását, amely a neveléstörténet területén is elvezet az utópiától a tudományig, a marxista pedagógiáig.

Az elmondottakból kitűnik: Pataki Ferenc monográfiája gondolatgazdag, értékes neveléstörténeti publikáció. Jó lenne, ha eredményeit filozófiatörténészeink is hasznosítanák.

Földes Éva

Carl von Clausewitz: A háborúról

A közelmúltban jelent meg a Zrínyi Katonai Kiadó gondozásában Carl von Clausewitz „A háborúról" szóló műve. A kétkötetes munkát dr. Réczey Ferenc ny. vezérőrnagy fordította és látta el jegyzetekkel, a bevezető tanulmányt Monoszlay Gyula ny. ezredes készítette, nagy körültekintéssel és gondossággal.

Miért került sor a kétkötetes munka magyar nyelvű megjelentetésére? Mindenekelőtt azért, mert Clausewitz kiváló hadtudós, öröksége máig is nélkülözhetetlen forrása a hadtudományi alkotásnak. Elegendő arra emlékeztetnünk, hogy a modern hadtudomány is tömegével alkalmazza azokat a kategóriákat, amelyeket ő alkotott vagy határozott meg pontosabban. Ez önmagában is mutatja katonai teoretikusi ténykedésének mélységét, hiszen a tudományos megismerésnek — mint Lenin észrevételezi — csomóponti jelentőségű állomásai a tudományos fogalmak.

Clausewitz írói alkotásának azonban nemcsak katonai-elméleti oldala van. Fejtegetései sok helyütt filozófiai tartalmakkal is telítődnek, s arról tanúskodnak, hogy a szerző nemcsak mély katonai gondolkodó, hanem egyben nagy dialektikus elme is.

Clausewitz életművére alapvetően osztályhelyzete, társadalmi és politikai felfogása nyomja rá bélyegét. Polgári családból származik, s azon kevesek közül való, akik levonják a forradalmi Franciaország, majd a Napoleon ellen vívott háborúk főbb tanulságait, s bizonyos mérsékelt társadalmi reformokat sürgetnek, hogy ezek talaján hadügyi korszerűsítéseket készíthessenek elő. Hadtudományi tevékenységének jellemzője az egyetemes hadtörténet tényeinek gondos tanulmányozása. Munkásságában a hadtörténet és a korabeli hadviselés objektív dialektikája gyakorta keresztültöri világnézetének bizonyos korlátait, s hozzásegíti ahhoz, hogy nem egyszer világnézeti meggyőződése ellenére is helyes gondolatokra jusson. Clausewitz hadtudományi munkásságában szerepet játszik tudatos filozófiai meggyőződése, amennyiben igyekszik érvényesíteni a Schillertől, Montesquieu-től és Fichtétől tanultakat. E filozófusokat Clausewitz nagyra becsüli és mestereinek ismeri el. Nincsen kézzelfogható bizonyítékunk arra, hogy tanulmányozta Hegel műveit, ám gondolatmenete és szemléletmódja erősen valószínűvé teszi ezt.

*

A marxizmus klasszikusai jól ismerték és nagyra becsülték Clausewitz tevékenységét. Engels pl. eredeti módon filozofáló, kimagasló burzsoá katonai teoretikusnak tekintette. Tudunk arról, hogy Lenin figyelmesen tanulmányozta Clausewitz fő művét, s bő jegyzeteket készített belőle. Ezek arról tanúskodnak, hogy nem pusztán filozófiai és politikai nézőpontból értékelte Clausewitz munkáját, hanem katonai szemszögből is, és a maga hadtudományi munkásságában értékesítette mindazt, amit a Clausewitz életművében helyesnek ítélt. E mozzanatot azért is ki kell emelnünk, mert fényt vet Lenin elmélyült hadtudományi munkásságára, melyet Sztálin személyi kultuszának esztendeiben szándékosan agyonhallgattak, hogy a történeti igazságot megsértve, a szovjet hadtudomány megalkotását ne neki, hanem Sztálinnak tulajdoníthassák.

Lenin Clausewitzot a legrészletesebben három munkájában értékeli. „A szocializmus és a háború" c. művében így ír:

„Ez a híres mondás egyik igen mély gondolkodású katonai írótól, Clausewitztől ered. A marxisták mindenkor joggal vették ezt a tételt elméleti alapul minden egyes háború jelentőségének megítéléséhez. Marx és Engels mindig ebből a szempontból vizsgálták a különböző háborúkat." (Lenin: művei. Szikra, 1951. 21. köt. 307. o.)

Lenin e megjegyzést Clausewitz azon híres mondásához fűzi, hogy a háború nem más, mint a politika folytatása más eszközökkel. „A háború és a forradalom" c. írásában Lenin ugyancsak figyelmet szentel

Clausewitznak, s ezúttal a következőket mondja:

„Közismert az a mondás, amely Clausewitztől, az egyik leghíresebb hadbölcseleti és hadtörténeti írótól származik s így hangzik: 'A háború a politika folytatása más eszközökkel.' Ez a mondás olyan írótól származik, aki tanulmányozta a háborúk történetét és ebből a történelemből — nem sokkal a napóleoni háborúk korszaka után — filozófiai tanulságokat vont le. Ez az író, akinek alapeszméit napjainkban minden gondolkodó ember feltétlenül magáévá tette, már mintegy 80 esztendővel ezelőtt harcolt az ellen a nyárspolgári és ostoba előítélet ellen, amely szerint a háború elválasztható az illető kormányok, az illető osztályok politikájától, amely szerint a háború akár csak egy esetben is úgy tekinthető, mint egyszerű támadás, a béke felborítása, majd ennek a felborított békének helyreállítása." (Lenin: Művei. Szikra, 1952. 24. köt. 414—415. o.)

Végezetül „A II. Internacionálé csődje" c. írásában Lenin megjegyzi:

„A dialektika alaptétele, melyet Plehanov oly arcátlanul kiforgatott a burzsoázia érdekében, a háborúkra alkalmazva az, hogy a *'háború egyszerűen a politika folytatása más'* (mégpedig erőszakos) *'eszközökkel'*. Ez Clausewitz meghatározása, a nagy hadtörténetíróé, akinek eszméit Hegel termékenyítette meg." (Lenin: Művei 21. köt. id. kiad. 214. o.)

Az idézett lenini megjegyzések egyben Clausewitz főműve értékelésének kulcsát is adják. Lenin felfogása szerint ugyanis Clausewitz művének fő erénye a háború és a politika közti összefüggés felismerése volt. E felismerést elősegítették a kibontakozó kapitalizmus korának háborúi, melyekben a politikai célkitűzések sokkal markánsabban ütköztek ki, mint a feudalizmus háborúiban. Marx és Engels a Kommunista Kiáltványban észrevételezik, hogy a kapitalizmus leegyszerűsítette a társadalom osztályviszonyait, melyeket korábban a feudalizmus tarka-barka hűbéri kötelékei elkendőztek. Úgy véljük, e megállapítás teljességgel ráillik a háború és a politika kapcsolatára is.

Clausewitz ezzel a kérdéssel munkája két helyén foglalkozik különös részletességgel: műve első könyvében, mely a háború természetéről szól, továbbá a VIII. könyv vázlatában, mely a haditervvel foglalkozik. Clausewitz e helyeken leírja, hogy a háborút lehetetlenség önmagában véve vizsgálni, mert annak végső értelmét csakis a politikában lelhetjük fel, ezért a háborúk elméletét csakis a politikai tudomány részeként sikerülhet kidolgozni. A háborúk mindenkor alá vannak rendelve a politikának, s az utóbbinak pusztán eszközei. Clausewitz kifejti, hogy a politikának számos célkitűzése van, s e célkitűzések elérésére igen különböző eszközöket vesz igénybe. Ezen igénybevehető eszközök egyike a háború. Clausewitz nem áll meg e megállapításánál, hanem tovább lép, s leszögezi, hogy a hadvezetésnek kell a politika kívánalmaihoz idomulnia, nem pedig megfordítva. A háború egész menetét, annak eszközeit és módozatait végső soron a hadviselő fél politikája fogja meghatározni.

Clausewitz e megállapítása, mely annál becsesebb, mivel megalkotója nem esetlegesen, hanem műve tudatos alapkoncepciójaként fogalmazta meg — közismert. Kevéssé ismerik azonban Clausewitz alapeszméjének korlátait. Arról van szó, hogy Clausewitz felfogása még mindig távol áll attól a valóban érett és tudományosan megalapozott felfogástól, melyet később a marxizmus alakított ki.

Clausewitz nem volt abban a helyzetben, hogy megértse a háborúk történelmi eredetét s felfedje a háborúkat kiváltó tényleges társadalmi okokat. Az állami politikát, melyet a háború előzményének és rejtett tartalmának tudott be, végelemzésben az „össznemzeti", társadalmilag „egyetemleges" érdekek kifejezőjének tartotta, s ráadásul még a külpolitika körére korlátozta. Nem ismerte fel a politika osztályjellegét, s így rejtve maradtak előtte a háborúk konkrét társadalmi mozgatórúgói. Nem értette, s osztálykorlátai folytán nem is érthette meg, hogy a politika a gazdasági érdekek koncentrált kifejezése, s ennek folytán sohasem jutott el gazdaság és politika, gazdaság és háború mélyebb összefüggéseinek megértéséig. Nem merült fel számára a háborúk igazságos vagy igazságtalan jellege megkülönböztetésének kérdése sem, minthogy a politika osztályjellegének felismerése híján nem vállalkozhatott a háborúk politikai osztályozására és jellemzésére sem.

Hatalmas értéket képvisel Clausewitz katonai-elméleti munkásságában az erkölcsi tényező megbecsülése.

Clausewitz világosan felismerte az erkölcsi tényező kivételes fontosságát a hadviselésben, s elméleti megfontolásainak alapjául tette meg azt. Felfogását találóan szemlélteti híres mondása: a fizikai erő csupán a kard fából készült hüvelyének tetszik, az erkölcsi erő viszont nemes acél, győzelmesen villogó fegyver. Kétségtelen, hogy e felismeréshez a francia nemzet forradalmi háborúi, valamint az orosz nép 1812. évi honvédő háborúja segítették hozzá, melyekben a katonatömegek erkölcsi állhatatossága és a tömeg-

hősiesség mindent lebíró ereje kétségtelenné magasodott. Clausewitz állásfoglalása merész szakítás volt a feudális katonai szemlélettel, amely bizalmatlansággal viseltetett az egyszerű katonával szemben, nem támaszkodott — mert nem is támaszkodhatott — a katonatömegek odaadására, s így szívesebben bízta a hadiszerencsét a számszerű fölényre vagy a fegyverzet terén mutatkozó behozhatatlan előnyre, semmint a haderő erkölcsi kiválóságára. Clausewitz az erkölcsi erő fogalmába a hadsereg harci erényét és népi szellemét, továbbá a katonai vezetők, a hadvezérek harci géniuszát sorolja. Szerinte a hadsereg harci erénye olyan erkölcsi tulajdonságokból — bajtársiasság, harcban való együttműködés, fegyelem, merészség stb. — tevődik össze, amelyek a katonai szolgálat idején alakulnak ki, s függetlenek az ügytől, melyért a háború folyik. Megjegyzi azonban, hogy az üggyel való azonosulás felizzítja a harci erényt. A népi szellem az ügy iránti odaadást, a meggyőződést, a hitet és a sodró erejű, szenvedélyes hevületet testesíti meg. E tulajdonságok bizonyos esetekben helyettesíthetik a harci erényt. A harci géniusz a katonai vezetők bonyolult belső képessége, mely a mesteri irányításban ölt testet, s nemcsak kiváló hadvezéreknek, hanem alacsonyabb beosztású parancsnokoknak is sajátja lehet. Clausewitz puhatolja az erkölcsi erő forrását, de ezen a ponton tanácstalanná válik. Felismeri, hogy a francia hadisikerek összefüggnek a megváltozott államrenddel, de a társadalmi rend és a viselt háború jellege, s ezekből fakadóan a hadsereg erkölcsi ereje közti szerves kapcsolat mindvégig homályban marad előtte. Ezúttal sem bír átlépni osztálykorlátain. Egyik, a trónörökösnek szánt nevelési célzatú írásában felvillan ugyan benne a háborúk politikai osztályozásának eszméje, fő műve hatodik könyvében a katonai siker létrehozása fő tényezői között említi a nép támogatását, a nagy erkölcsi erők kihasználását, s a fegyveres népnek szentelt külön fejezetben olyasmiket mond, hogy a nép szegény, fáradságos munkához és nélkülözésekhez szokott osztálya kétségtelenül harciasabbnak és erősebbnek bizonyul stb., ám mindezek terméketlen gondolatforgácsokként kiperegnek ujjai közül.

Ami Clausewitz szorosan vett hadászati, s kiváltképp harcászati fejtegetéseit illeti, elmondhatjuk, hogy ezek bővelkednek dialektikus megoldásokban. Ismételjük: a dialektikus eszmék főként harcászatában bukkannak fel, hadászata már kevésbé rugalmas, inkább konzervatív. Lássuk a továbbiakban dialektikus gondolatmeneteinek néhány példáját:

Dicséretes, még a gondolat pillanatnyi felvillanásaként is, a tér és az idő hadviselésben játszott szerepe fontosságának megsejtése, anélkül azonban, hogy ezt a kérdést részletesebben boncolgatná. A gondolat jelentőségét aláhúzza az a fokozott figyelem, amellyel napjainkban értékelik a tér- és az időtényezőnek a hadviselésben játszott szerepét. Elegendő lesz itt I. A Grugyinyin „Dialektika a hadügyben" c. munkájára emlékeztetnünk (Zrínyi Katonai Kiadó, Budapest, 1962.), mely külön fejezetben taglalja a teret és az időt mint a hadviselés objektív feltételeit.

Clausewitz tudatosan alkalmazza a dialektika kategóriáit. Megkülönböztetett figyelmet szentel pl. az összefüggéseknek, világosan különbséget tesz lényeges, kevésbé lényeges és lényegtelen összefüggések között.

„A világos fogalmak itt tehát nagyon is hasznosak, hiszen az emberi szellem mindig a világosság felé törekszik, és mindenütt az összefüggéseket keresi." (I. köt. 32. o.)

„A kicsiny a nagytól, a jelentéktelen a fontostól, az alkalmi a lényegestől függ. Ezt tartsuk szem előtt." (II. köt. 432. o.)

Feladatát abban látja, hogy a katonai tevékenység lényeges összefüggéseit felmutassa:

„Ennek a műnek felszínén egyáltalán nem látható rendszer, és a tudomány épületének csak a kövei vannak meg. A tudományos forma abban a törekvésben rejlik, hogy felkutassam a háborús jelenségek lényegét, és megmutassam e jelenségek kapcsolatát az őket alkotó elemek tulajdonságával." (I. köt. 33. o.)

A háború céljának meghatározásáról szólva kidomborítja, hogy az ellenség leverésének, akaratunk reá kényszerítésének eszközei igen változatosak lehetnek, s mindenkor a konkrét körülményektől függ, hogy mely eszközök a legcélravezetőbbek, a leglényegesebbek. Fejtegetéseinek végső tanulságát így összegezi:

„Az ellenséget valóban nem azzal verjük le, hogy otthonos nyugalommal és túlerővel egy tartományát meghódítjuk, s ezt a biztos hódításunkat nagy sikereknél többre tartjuk, hanem azzal, hogy az ellenség hatalmának magvát újra meg újra megkeressük, és az egész megnyeréséért mindent latba vetünk." (II. köt. 432—433. o.)

Clausewitz gyakran és előszeretettel folyamodik egy-egy jelenség megítélésében a kölcsönhatás kategóriájához. Nem ritkák olyan jellegű megállapításai, mint:

„A haditevékenység . . . sajátossága: az állandó visszahatás és az ebből eredő kölcsönhatás." (I. köt. 130. o.)

Felfogását látnivalóan nemcsak dialektikus ismeretei, hanem a háború — tehát az objektív valóság — dialektikájának — bizonyos mérvű helyes felismerése is sugallja és egyben alapozza.

Nem lebecsülendőek a háború szükségszerű és véletlen vonatkozásait érintő vizsgálatai, melyekben e két dialektikus kategóriának többé-kevésbé helyes értelmezése csillan fel. Clausewitz a szükségszerű és véletlen összefüggéseit főként a szabályosnak a szabálytalantól, illetve az elméleti elgondolásnak a gyakorlati megvalósítástól történő eltérései vonalán keresi. Ez az a terület, amelyen a véletlenek szerephez jutnak. A véletlen tényezők forrásait — az ő sajátos, mai fogalmainkat nem pontosan fedő kifejezésével élve —, a ,,súrlódásokat'' Clausewitz a haditevékenység hallatlanul bonyolult jellegében keresi, s a katonai vezető egyik fő erényének a velük való számolás képességét tekinti. A katonai ténykedés véletleneiről így ír:

,,Súrlódás — csak így nevezhetjük ezt a fogalmat, amely megkülönbözteti a valódi harcot a térképen folyó háborútól. A katonai gépezet, a hadsereg és minden hozzátartozó szervezet alapjában véve igen egyszerű, és így könnyen kezelhetőnek látszik. Gondoljuk meg azonban, hogy egyetlen rész sem áll egy darabból, hanem egyedekből tevődik össze, kik önmaguk is minden irányban súrlódást okozhatnak . . . Ez az iszonyú súrlódás nem összpontosul néhány pontra, mint a mechanikában, ezért mindig a véletlennel társul, és kiszámíthatatlan jelenségeket szül. Ilyen véletlen lehet, teszem, az időjárás.''

A véletlen megítélésében itt-ott már képtelen végletekhez jut. Azt a helyes — mondhatnánk: kiinduló — gondolatot, hogy a háborúban a véletlenek szerepe általában jobban előtérbe kerül, mint az élet, a valóság számos más területén, azon helytelen következtetésig túlozza el, hogy a háború a véletlen, a bizonytalanság birodalma. E túlzó véleményével szöges ellentétben végső fokon mégis csak fenntartja a hadi ténykedés szükségszerű összefüggései elismerésének helyes gondolatát.

A valóságot megközelítő felfogást alakít ki Clausewitz a hadviselés törvényeivel kapcsolatban is. Kiemeli, hogy a törvény a dolgokban rejlő általánosság, melyet a maga felismertségében — formáját tekintve — szubjektívnek mondhatnók ugyan, de tartalmában mégis objektív, ,,. . . amitől mi és a rajtunk kívül álló dolgok függnek''. (I. köt. 146. o.) Aláhúzza, hogy a törvény dolgok közötti viszony. Annál meglepőbb, hogy jócskán félresiklik, midőn elemzi, hogy milyen szerepet is tölt be a törvény, pontosabban a törvény felismerése és alkalmazása a háborúban, a hadviselésben. Abból kiindulva, hogy a háború bonyolult jelenségei nem annyira szabályosak, mint a jelenségek általában, azon meggyőződésének ad kifejezést, hogy a törvény felismerését — ami ezek szerint itt mégsem érvényesülhet úgy, és játszhat olyan szerepet, mint egyebütt — mellőzhetjük a hadvezetésben. Ezzel bizonyos fokig ellentmondásba kerül önmagával, saját általában vett törvény-felfogásával, hiszen a törvények objektivitását és felismerésük fontosságát általában maga is elismeri. Egyebütt ugyanis maga fordul szembe azokkal, akik teljességgel lehetetlennek tartják a hadművészet tudományos rendszerezését, kijelentve:

,,A hadművészet filozófiai rendszerezése nagyon nehéz, és nem egy kísérlete kudarcot vallott; ezért a legtöbben kijelentették, hogy az efféle elmélet lehetetlen, mert olyan dolgokkal foglalkozik, amelyeknek nincsenek törvényei. Egyetértenénk a véleményükkel, és felhagynánk minden elméletalkotó kísérlettel, ha temérdek tétel minden fejtörés nélkül nyilvánvaló nem volna . . .'' (I. köt. 32. o.)

Clausewitz odáig megy, hogy a hadtudomány tudományjellegének védelmében találóan kimutatja a hadászati és harcászati alapelvek, szabályok, előírások és utasítások atyafiságát a haditevékenység törvényeivel. Sokáig tartotta magát az a nézet, hogy a hadtudomány nem tudomány, mert nem törvényekkel, hanem csupán elvekkel, szabályokkal, előírásokkal és utasításokkal foglalkozik. Nos, Clausewitz kimutatta, hogy mindezek a hadviselés törvényeiből fakadó kívánalmak, melyek szintúgy objektívek, mint maguk a törvények, természetesen bizonyos sajátos jegyekkel testükön. Mellesleg: e kérdésben a szocialista hadtudomány máig is lényegében a Clausewitz felfogásához hasonló álláspontot foglal el.

Clausewitz illő figyelmet szentel az ellentmondás törvényének is. Megállapíthatjuk, hogy a hadtudomány minden lényeges kérdésének vizsgálatánál tudatosan számba veszi az előfordulható ellentmondásokat. Munkája első könyvében e nézőpontból közelíti meg a háborús célok problematikáját. Kifejezésre juttatja, hogy a háborúban a szembenálló felek merőben ellentétes politikai célokat követnek, s ennek megfelelően a szűkebb értelemben vett katonai célkitűzéseik is általában ellentétesek.

Clausewitz a különböző fegyvernemek jellemzésében is érvényesíti az ellentmondás elvét. Felfedve egymástól elütő, gyakorta ellentétes harci tulajdonságaikat, arra int, hogy ne túlozzuk el egyikük jelen-

tőségét sem, s az ellentétes adottságaikból fakadó ellentmondásokat a helyes arányaik kialakításával és együttműködésük tökéletes megszervezésével törekedjünk megoldani. Foglalkoztatják a parancsnoki elgondolás gyakorlati végrehajtása során keletkező ellentétek is. Felfigyel a harcmódok bizonyos ellentétes tulajdonságaira. Kora háborúinak tapasztalatai alapján joggal állapítja meg, hogy a támadás koncentrikus, míg a védelem excentrikus jellegű. A harcmódok jellemzésekor nyomon követi az ellentétek egymásba való átcsapását, midőn kimutatja, hogy a támadás a védelem, a védelem pedig a támadás bizonyos elemeivel egészül ki.

A helyes felismerések mellett, az ellentmondás szerepének és konkrét megnyilvánulásainak vizsgálatában azonban fel-feltűnik a metafizikus koncepció. Ennek alapján aztán Clausewitznál a külső és belső ellentmondások némileg megmerevednek, mintegy egymástól független, önmagukban külön-külön létező kategóriákként szerepelnek. Ez vezeti azután olyan feltételezéshez, hogy bizonyos jelenségeket csak belső vagy csak külső ellentmondásaik határoznak meg. Sőt: azzal, hogy ezen álláspontja a belső ellentmondás tagadásához vezeti (a vérontás nélküli döntés belső ellentmondás nélkül való — állítja), tulajdonképpen — hacsak e részletkérdésben is — az egyetemes fejlődéssel kerül szembe, tehát a teóriáiból nemesfémként kicsillanó dialektikával.

Clausewitz, a feudális hadvezetés egyoldalúan mennyiségi szemléletétől eltérően, felfigyel a minőségi mozzanatokra is. Ismeretes, hogy a feudalizmus hadművészete a hadvezetésben túlbecsülte a geometrikus összefüggéseket, különféle felvonulási és hadműveleti vonalaknak, alakzatoknak stb. elsőrendű jelentőséget tulajdonított. Clausewitz szakított e felfogással, s kinyilvánította azon meggyőződését, hogy a háború megnyerésének fő eszköze az ütközet, s hogy a geometriai vonalak és alakzatok katona elméletének nincs jogosultsága.

Más összefüggésben már említettük, hogy Clausewitz sokat töpreng a fegyvernemek helyes arányainak kialakításán. Gondolatait mindvégig az egyes fegyvernemek minőségi adottságainak számbavételére alapozza. Éles szemmel felfigyel arra, hogy egyes fegyvernemek mennyiségi arányainak megváltoztatása minőségi fordulatot von maga után, minthogy jelentősen kihat a haderő szervezésére, a haderő ütőképességére, tűzerejére, mozgékonyságára stb. Ugyancsak említettük már, hogy a minőség megbecsülésére mutat a hadsereg erkölcsi kvalitásának clausewitzi értékelése is.

Clausewitz tudatosan számot vet azokkal a változásokkal, melyek a hadművészet történetében korábban végbementek. Megérti, hogy az, ami a hadművészet fejlődésében újat képvisel, legyőzhetetlennek bizonyul. E felfogását legszemléletesebben a régi feudális, valamint az új hadművészet megítélése tükrözi. Emlékezetes, hogy a régi feudális hadművészet a haderő szervezésében a zsoldosokra, illetőleg a kényszertoborzásra, ütközetekben pedig a vonalharcászatra alapozott. A francia nép forradalmi háborúi, s még korábban (miként erre Engels is utal) az amerikai függetlenségi háború halálos csapást mért a régi hadművészetre. A haditechnika és a fegyverzet fejlődése, de mindenekelőtt a megváltozott emberanyag más feltételeket teremtettek; létrejött az új hadművészet, mely ütközetben az oszlopharcászatra épített, s fokozottabban vetett számot a hadsereg erkölcsi lehetőségeivel. Clausewitz az új hadművészet mellett állt ki.

Clausewitz feltétlen érdemei sem fedhetik el azokat a tévedéseket, melyeket hadművészeti felfogásának kialakítása közben elkövetett. Egyik ilyen tévedése abban mutatható ki, hogy általában túlbecsüli a harcászat, s ezen belül is az ütközet szerepét. A hadászat iránt sajátságos közönyt tanusít, s úgy véli, hogy a hadászati vezetés egyetlen értelme a harcászati siker előmozdításában van.

Clausewitz alapjában helyes elveket követ a katonai megismerés folyamatában. Kifejti, hogy a hadtudományban is elsősorban gyakorlati tapasztalainkból kell kiindulnunk:

„Sohasem tértem ki a filozófiai következtetés elől, amikor azonban túlontúl elvékonyult a fonala, elszakítottam inkább, és újból megfelelő tapasztalati jelenségekhez kötöttem. Miként némely növény csak akkor hoz gyümölcsöt, ha nem túl hosszú a szára, éppen úgy a gyakorlati művészeteknél sem szabad az elmélet leveleit és virágait túl magasra növeszteni. Ügyeljünk, hogy közel maradjanak termőtalajukhoz, a tapasztalathoz." (I. köt. 33. o.)

Clausewitz e meggyőződését igyekszik következetesen keresztülvinni, ám filozófiai szemléletének és osztályhelyzetének korlátai folytán olykor mégis megsérti azt. A háború természetének vizsgálatakor, például — szinte teljesen Hegel mintájára —, a háború „abszolút fogalmából" indul ki, s a konkrét háborúkat aszerint vizsgálja, hogy milyen mértékben felelnek meg az abszolút fogalomnak. Erőszakoltnak és mesterségesen konstruáltnak érezzük azt is, midőn kijelenti, hogy a hadvezetés védelmi formája erősebb a támadó formánál.

Clausewitz elméjét is foglalkoztatja az a régtől eldöntetlen kérdés, hogy a hadviselést tudománynak avagy művészetnek kell-e tartanunk. A maga részéről úgy véli, hogy a hadvezetés tudomány is és művészet is, ám teljes joggal egyiknek sem nevezhetjük. Már megemlékeztünk arról, hogy védelmébe veszi a hadtudományt, s tudomány voltának bizonyságaként hivatkozik a hadviselés törvényeire. Ezen álláspontja azonban nem maradéktalanul következetes, mivel a hadviselés véletlen tényezőinek túlbecsülése folytán végül maga sem foglal állást egyértelműen a hadtudomány tudomány volta mellett. Ezen kívül szemléletét mechanisztikussá teszi az a hiedelme, hogy a hadvezetésnek, lényegében, „valószínűségszámításon" kell nyugodnia.

Ami tanainak egy másik gnoszeológiai vonatkozását illeti: Clausewitznak helyes az a felismerése, hogy a háború kérdéseinek vizsgálata és maga az egész katonai megismerés is a jelenségtől a lényeg felé halad. Ez a gondolata is azt mutatja, hogy nemcsak a dolgok létezéséről, hanem a megismerésükről vallott felfogása is dialektikával átszőtt, a dialektikus ismeretelmélet egyes alapelveit, kategóriáit megközelítő.

*

Clausewitz fő műve szerzői előszavában az alábbiakat írta:

„... elhatározta a szerző, hogy amit a háború sokéves tanulmányozása, haditapasztalattal bíró okos emberekkel való érintkezés és saját tapasztalatai útján leszűrt és megállapított, nemes fémek apró szemcséiként nyújtja át. Így jöttek létre e könyv külsőleg kevéssé összefüggő fejezetei, melyek, remélhetően, mégsincsenek belső kapcsolat híján. Lehet, hogy nemsokára egy nagyobb elme bukkan majd fel, aki e szemcséket salak nélküli tiszta fémtömbbé olvasztja össze." (I. köt. 34. o.)

Várakozását betöltötte az idő. A marxizmus létrejöttével — és a szocialista hadtudomány megszületésével — összegezést és magasabb szintű betetőzést nyernek a legkiválóbb hadtudósok tudományos törekvései is.

Molnár András—Nagy Emil

Az erkölcs elmélete és az erkölcs tudománya[1]

Gurvitch e könyve a modern polgári etika — ezen belül a pozitivista etika — századforduló körül kialakult és ma csak súlyosbodó válságának egyik terméke. A szerző a válságnak ebből a Lévy—Bruhl által megfogalmazott tényéből is indít, és ez: a polgári etikai elméletek bebizonyosodott haszontalansága, értéktelensége mind az etika által megfogalmazott gyakorlati erkölcsi alapelvek, mind pedig a valóságos, gyakorolt erkölcsösség vonatkozásában. Az etikai elméletek felépítése, kidolgozása független az általuk javasolt normatív szabályoktól. Így pl. az utilitarista Mill az Evangéliumra hivatkozik, amikor kifejleszti elméletének normatív vonatkozásait, a biológiai evolúcionizmus etikai interpretátora, Spencer pedig Kant kategorikus imperativuszát ajánlja erkölcsi szabályként. A rendkívül széles skálájú etikai irányzatok ugyanakkor az erkölcsi fejlődés autonomnak tekinthető menetére sem gyakoroltak hatást.

A szerző ebből az ismeretes válságból keres utat e könyvében. Fő törekvése a lejáratott, az erkölcs tudományos szférájából száműzött és kizárólag erkölcsszociológiával — mint az erkölcs egyetlen „tudományos" diszciplinájával — helyettesített etikai elmélet rehabilitása egy olyan új filozófiai megalapozás során, amely egyben biztosítja ezen elmélet és az erkölcsszociológia reális érintkezési pontjainak felmutatását. Gurvitch egyike azoknak a mai pozitivistáknak, akik nem veszítették el teljesen elméleti érzéküket, s minduntalan felhívták a figyelmet a pozitivizmus elmélet-ellenességének káros voltára a társadalmi kutatások terén, s ideológiailag—filozófiailag középutat igyekeznek keresni a marxi-pejoratív értelemben vett — „ideológiai" és „profetizmus", valamint a nyíltan reakciós idealizmus között, a társadalmi kutatások történelmi materialista megalapozása, illetve a pozitivista elméletellenesség között. (Vö. Lucien Sève: Panorama de la philosophie française contemporaine. Pensée, 1960. júl—aug.). Erre a sajátos útkeresésre elméleti lehetőséget nyújt Gurvitch számára vonzódása az idealista dialektika egyes elemeihez (természetesen nem a dialektika legfejlettebb, hegeli formájához). E törekvése azonban — mint látjuk —, minden dialektikus és történeti részfelismerésével együtt, az általa megvetett reakciós idealista irányzatok egyik válfajában testesül meg, mert az etika szükségszerű „metafizikai" mozgásterének megteremtése elkerülhetetlenül irracionalizmushoz viszi, s így az erkölcsről alkotott elmélete, új formában bár, de megint bebizonyítja a mai polgári etikai általánosítások feleslegességét, sőt káros voltát az erkölcsszociológia vonatkozásában.

Könyvének nagy része azokkal a forrásokkal és kritikai értékelésükkel foglalkozik, ahol elméletének, az ún. „erkölcsi tapasztalat" elméletének jelentős előfutárait látja. Mindenekelőtt Lévy—Bruhl korszakalkotónak nevezett — és a polgári etika válságának elméleti tudatosítása szempontjából valóban jelentős — művére (La morale et la science des moeurs) tér ki. Lévy—Bruhl itt fejtette ki nézeteit az addigi etikai elméletek hiábavalóságáról, filozófiai alapjaik azon belső, lényegi és feloldhatatlan ellentmondásosságáról, hogy az etika a megismerés és a törvényhozás feladatának együttes felállítására, az értékítéletek és a valóságítéletek egyesítésére törekszik, hogy feladatának vallja a „legyen!" körvonalazását, holott minden „legyen!" elméleten kívüli kérdés. Lévy-Bruhl konklúziója fő vonalában: a teoretikus igényre jogot formáló etikának, az erkölcs általános filozófiai értelmezésének, normatív és értékelő mozzanatának elvetése és a konkrét erkölcsök leírására hiva-

[1] Georges Gurvitch: Morale théorique et science des moeurs. Presses Universitaires de France, 1961. 3. kiad.

tott erkölcsszociológiával való helyettesítése. Ez a diszciplina, lemondva az erkölcsi jelenségek feltétlenül „metafizikus" magyarázatot igénylő megértéséről, mélyebben ható törvényeinek feltárásáról, csupán a közvetlenül adott oksági magyarázatukra, leírásukra törekszik.

Gurvitch Lévy-Bruhlnek a teoretikus etikára vonatkozó negatív álláspontjával fő vonalában egyetért, de tiltakozik az ellen a feltevés ellen, hogy az erkölcsi élet jelenségeinek tudományos feltárása megvalósulhatna filozófiai értelmezés, filozófiai kategóriák használata nélkül. E filozófia jogosultsága és szükségessége szerinte attól függ, hogy feltárható-e filozófiai eszközökkel a tapasztalat egy sajátos formája, az erkölcsi tapasztalat, mint az erkölcs alapeleme. A kérdés igenlő megválaszolása érdekében sorakoztatja fel Gurvitch az erkölcsi tapasztalat etikai elméletének előfutárait.

Ezek az előfutárok a klasszikus etikai intellektualizmussal szemben álló intuitív érzésetika, a természetes erkölcsi érzék elméletének reprezentánsai. Gurvitch két irányzatot sorol ide: az egyik a XVIII. századbeli skót filozófia, Shaftesbury, Hutcheson stb., a másik a Pascaltól Rousseau-n keresztül Malebranche-ig vezető irányzat (csak mellékesen jegyezzük meg, hogy az etikai antiintellektualizmus előfutárainak ilyen osztályozása némileg önkényes, pl. Shaftesbury és Rousseau esetében, de éppígy az önmagában ellentmondásos skót filozófia egészének értékelésében is). Elméletük közös sajátossága, Gurvitch szerint, hogy minden teoretikus konstrukciótól függetlenül, magából az erkölcsi valóságból, az „erkölcsi adottból" indul ki, és ennek bizonyosságát a racionális, ésszerű bizonyosságtól függetlennek, erre visszavezethetetlennek tartja. Hibájuknak rója fel ugyanakkor, hogy valóságítéleteikből értékítéleteket vontak le, s hogy változatlannak, lényegében ellentmondásmentesnek tartották azt az emóciós intuíciót, amely pedig történetileg, embercsoportok különböző helyzete alapján alakul s önmagában ellentmondásos. További negatívumuk, hogy az érzésintúíciót elszakítják a neki megfelelő magatartástól, az erkölcsi aktustól. E koncepció lényegi hiányossága veti fel egyesítésének szükségességét az akarati intuíció elméletével, az erkölcsi élet intuíción alapuló aktivista értelmezésével. Az akarati intuíció elve teológiai sallangjától megtisztítva — Gurvitch szerint —, termékenynek bizonyul; benne pregnánsan kifejeződik az erkölcsi tapasztalatnak a lényegi dinamizmusából fakadó sokrétűsége, változatossága. Ezen elmélet képviselői közül Duns Scotusra, Descartes-ra, majd pedig Kantra hivatkozik. Különösen nagy jelentőséget tulajdonít a kanti voluntarizmus fichtei továbbvitelének. A fichtei „Tathandlung"-ot olyan szabad, alkotó, észérvekkel nem bizonyítható intuíciós aktusként értelmezi, amellyel az Én minden tudati reflexiót megelőzően tesz szert az önmagáról való bizonyosságra. Fichte munkásságának késői szakaszában az akarati intuíció az erkölcsi tapasztalat leírásának alapjává válik, ekkor kerül nála előtérbe a tudattényeknek mint a közvetlenül átéltnek a problémája. Nála ötvöződik tehát először egybe — koncepciójának minden sematikus és konkrét kutatást nélkülöző volta ellenére — a közvetlenül átélt erkölcsi adott (tapasztalat) fogalma a szabad és alkotó erkölcsi aktussal. Hasonló úton haladt Maine de Biran is, pszichológiájának alapja az akarati intuíció.

Az intuíciós etikák előlegezték azt a specifikus, racionális eszközökkel megragadhatatlan szférát, amelyet ma értékvilágnak nevezünk. Itt kell tehát, Gurvich szerint, az erkölcsi tapasztalat modern elméletének másik, kiegészítő ágát keresni. Mindenekelőtt a pszichológiai értékelméletet elemzi. Ennek képviselői (Meinong, Ehrenfels, Kreibig) az értékeket az egyéni vágyakra, törekvésekre vezették vissza, az etika feladatát az etikai értékтények leírásában, pontosabban: az erkölcsi értékek deskriptív pszichológiájában jelölték ki. Az értékek kritériumait keresve azonban — az altruizmusban, a hasznosságban, a vitális energiában stb. jelölve meg őket — befutottak a „metaerkölcs" zsákutcájába.

A szociológiai értékelmélet kialakítása Durkheim és Bouglé nevéhez fűződik. Durkheim az emberi kultúra különböző megnyilvánulásait, a vallást, az erkölcsöt stb. mint értékrendszereket elemezte, melyek kritériumait a kollektív törekvések, emóciók szülte eszmékben látta meg. Hibája nemcsak a kritérium kérdésének megválaszolatlanul hagyása (kritériumukat és forrásukat egyaránt a kollektív törekvésekben jelölte ki végső fokon), hanem egyben a jogi, az erkölcsi és a vallási értékek specifikumainak homályban hagyása.

A modern idealista etika értékelmélet két fő ága az episztemológiai (Windelband, Rickert, Lask) és a fenomenológiai (Scheler, N. Hartmann). Gurvitch különösen Scheler elméletének tulajdonít nagy jelentőséget. Schelernél az értékek olyan, az emóciós intuícióval megragadható irracionális, alogikus — mert jelentéssel nem bíró — apriori minőségek, amelyek a valóságos világtól független hierarchikus rendet

alkotnak, bár ugyanakkor áthatják egész életünket. Maguk az erkölcsi követelések pusztán közvetítő szerepet játszanak az érték- és a valóságvilág között. Gurvitch bírálja Scheler merev értéktábláját, valamint Scheler és Hartmann érték-abszolutizmusát. Ellentmondást lát abban a koncepcióban, amely egyrészt az értékek abszolút transzcendenciáját állítja, másrészt ugyanakkor a tapasztalat legközvetlenebb adataiként értékeli őket. Ezt az abszolutizmust úgy próbálja áttörni, hogy tiltakozik az érték egyoldalúan pszichologista, illetve ontológiai értelmezése ellen: az érték viszony szubjektum és objektum között, az értékek a szubjektivitás, illetve az objektivitás más-más fokán állnak (vannak pusztán szubjektív értékek, pl. a kellemes). A merev, abszolút igényű monista értéktáblázat elméleti jogosultságát már Hartmann megcáfolta.

Gurvitch a következőképpen összegezi az értékelmélet eredményeit: az értékek alogikus, az értelem számára megfoghatatlan, pusztán átélhető adottságok, relációk és relatívak, történetileg változók. Ezek az értékek megalapozzák azokat a javakat, erényeket és célokat, amelyeknek egyben „deformált intellektuális képei". Tekintve, hogy az értékek az emberek valóságos életében testesülnek meg, tanulmányozásukhoz elengedhetetlenül szükséges a szociológia, az etnológia és a pszichológia.

Az erkölcsi tapasztalat elmélete történelmi előzményeinek utolsó állomása általános ismeretelméleti: James, Bergson és Husserl filozófiája, amely Gurvitch értékelésében, meghaladta a klasszikus empírizmus és racionalizmus fogyatékosságait. Ezek különösen a közvetlenül átélt, a közvetlen tapasztalat és a közvetített, reflektált tapasztalat közötti különbségtevés hiányában nyilvánultak meg, valamint a közvetlen tapasztaltnak kizárólagos szenzualista értelmezésében. A közvetlenség azonosítása az érzettartalmakkal ugyanis lemondást jelent a benne eredetileg tartalmazott óriási gazdagságról — etikai síkon az eszmék, értékek stb. átéléséről. A tapasztalatnak mint átéltnek koncepciója („a közvetlen radikális empírizmusa") olyan új utat nyitott meg az egész filozófiában, melynek az erkölcsi tapasztalat elmélete csak egyik elágazása.

Gurvich ezt az új utat F. Rauh és Scheler elméletén példázza. Szerinte Rauh szintetizálja az eddig vázolt összes irányzatokat (az akarati intuíciótól a közvetlen tapasztalaton keresztül az értékelméletig). Az erkölcsi valóság feltárásának egyetlen útja nála a közvetlen átélés sajátos erkölcsi tapasztalatának elemzése; ez, szemben a tapasztalat többi válfajaival, egybeesik az aktivitással, tartalmai teljesen egyediek, folyékonyak, túl minden általánosítás lehetőségén. Az aktus által megragadott értékek teljesen individualizáltak, de aprioritással rendelkező szellemi erők, kritériumuk az ellenállhatatlanság. Az erkölcs elméletének feladata a tudatos reflexiót megelőző és az ennél mélyebb rétegekben lezajló erkölcsi (egyéni és kollektív) tapasztalatnak a szociológiai kutatások segítésével történő megimerése. — Rauhval szemben, aki, Gurvitch szerint, fő vonalában helyesen vázolta fel az erkölcsi tapasztalat sajátosságait, Scheler ugyanebben a vonatkozásban elemzései elmélyültségével tűnik ki.

Miután tehát Gurvitch feltárta az erkölcsi tapasztalat-elmélet különböző vonalainak előtörténetét és első megfogalmazásait, áttér az erkölcsi tapasztalat problémáinak szisztematikus igényű összefoglalására. — Ez a pozitív kifejtés azonban, terjedelmét tekintve, nagyon is kis helyet foglal el a túlnyomóan történeti jellegű anyag mellett — a tételek inkább csak felvázoltak és deklaratív jellegűek.

Gurvitch itt a „reduktív inverziónak" nevezett eljárással próbál eljutni az erkölcsi élet külsőséges megjelenési formáitól a lényeges tartalomhoz, a közvetlen erkölcsi tapasztalathoz. Az erkölcsi élet külső formában, a viselkedésben realizálódik, amelynek belső jelentése nem egy racionális síkon felismert cél követéséből fakad, hanem kollektív és individuális magatartásából, amely spontánabb, kevésbé racionális, és amelynek lényege a minden intellektuális közvetítés nélküli döntés, választás az értékek között. Még mélyebb réteget jelez az erkölcsi tapasztalaton belül az alkotásként felfogott akarat. Így az erkölcsi tapasztalat lényegében akciónak, aktusnak bizonyul, amely az alkotó döntéstől kezdve magában foglalja a felszíni viselkedési formát is. A kötelesség, az érték és a szabadság tapasztalatai az egységes erkölcsi tapasztalaton belül a közvetlenség egyre mélyülő szintjeit jelzik. Az erkölcsi tapasztalat végső adottsága az alkotó szabadság tapasztalata; az aktusként felfogott közvetlen erkölcsi tapasztalat, végső fokon, az egyidejűleg perszonális és transzperszonális alkotó erkölcsi szabadságban teljesedik ki („az alkotó erkölcsi szabadságban való intuíció-akción keresztül történő integrációban").

Gurvitch a továbbiakban elhatárolja egymástól az erkölcsi és a vallási tapasztalatot — a többi között keletkezésük és struktúrájuk alapján —, majd kifejti az erkölcsi tapasztalat variációinak, válta-

kozó, ellentmondásos irányultságainak problémáját. Ezután rátér könyve végkövetkeztetésére, a kiindulópontként feltett kérdés megválaszolására — van-e lehetőség az erkölcs elméletének kidolgozására, jogosult-e az elméleti etika? Válasza szerint lehetséges, de csak abban az esetben, ha lemond minden értékelő és normatív mozzanatról, ha az erkölcsi tapasztalat formájában megtalálja sajátos tárgyát, s ha együtt dolgozik az erkölcsszociológiával. Egy ilyen, a dialektizált erkölcsi tapasztalatból kiinduló elmélet tág teret nyújt a ráépülő legkülönfélébb idealista etikai interpretációk számára, kizárja azonban az erkölcsi élet tényeinek klasszikus polgári és marxista értelmezését.

Az erkölcsszociológia feladatát Gurvich egyrészt a civilizáció és a kultúra kereteinek egészébe beleágyazott különböző viselkedési formák és a társadalmi csoportok funkcionális korrelációinak kutatásában, tehát az erkölcsi tényeknek a társadalmi jelenségek összességébe való integrálásában, valamint az etikai elméletek által történő igazolásában látja. Ily módon az etika és az erkölcsszociológia kölcsönösen megőrzik autonómiájukat, ugyanakkor az erkölcsi élet egységes alaptényének különböző aspektusait tanulmányozzák.

*

Az az etikai válság, amelynek elismeréséből és a belőle való kiútkeresésből Gurvitch e könyve született, természetesen nemcsak a francia polgári filozófia fejlődését jellemezte. Kb. Lévy-Bruhl említett könyve megjelenésével egyidejűleg írta meg az angol G. E. Moore a „Principia Ethicá"-ját, amely ellentmondásos tendenciáival — intuitivizmus egyesítése neopozitivista ítéletelemzéssel — az etika emóciós, nyelvi és intuicionista elméletének előkészítőjévé vált. Mindezek a körülmények arra utalnak, hogy a számos mai polgári etikai irányzat forrását, problémafelvetésének kiindulópontját, sajátos mozgásterének meghatározását és magyarázatát a századforduló körüli etikai (és természetesen nemcsak etikai, hanem általános filozófiai, ismeretelméleti) válság kibontakozásában kell keresni.

Ezt teszi maga Gurvitch is, véleményünk szerint helyesen, amikor nem a neopozitivizmus különböző irányzatainak etikaellenességét elemzi, hanem visszanyul a kezdeményező Lévy-Bruhl koncepciójához. Lévy-Bruhl sok ponton helyesen tárta fel a stabilizálódott polgári rend etikának sterilitását. S itt már el is érkeztünk Lévy-Bruhl s a vele ezen a ponton teljesen egyetértő Gurvitch álláspontjának kritikájához. Mert mindketten saját koruk etikáinak meddőségét stilizálták az etikai elméletek elvi hiábavalóságának tételévé. Pedig ismeretes, hogy bizonyos, elsősorban forradalmi korszakokban az egyes etikai irányzatok normatív oldala hatást gyakorol embercsoportok és ezen keresztül tömegek életére, sorsára (pl. a francia forradalmat megelőző felvilágosodás korában kibontakozó különböző etikai irányzatok a francia forradalom különböző szakaszaiban, vagy az orosz forradalmi demokraták etikai nézetei az orosz forradalmi mozgalom menetére stb. — hogy csak a Marx előtti filozófiai fejlődésből hozzunk példákat). E tény egyik, etikán belüli elméleti oka abban rejlik, hogy az etika normatív, közvetlenül gyakorlati-társadalmi funkciói minősültek elsődlegeseknek, meghatározóknak, ezeknek megfelelően épültek ki a — szükségképpen idealista — elméleti alapok.

Miért kerül a későbbiekben éppen a normatív funkció a polgári etikusok támadásainak középpontjába? Ezt nyilván több tényező is magyarázza; társadalmi, ismeretelméleti okok transzformálódnak sajátos etikai-elméleti indokokká. Mindenekelőtt: a stabilizálódott polgári társadalom ereje és gyengesége egyszerre nyilvánul meg ebben a normativitás-ellenességben. Abban, hogy az etika legpregnánsabb társadalmi funkciója elméleten kívülivé válik, a polgári erkölcsök viszonylagos szilárdsága, spontán újratermelődése meneténak stabilitása nyilvánul meg ebben az időszakban, s ettől elválaszthatatlanul az a körülmény, hogy a polgári társadalom különféle intézményei (az állam, az egyház, a társadalmi szervezetek stb.) közvetlenebb, hatékonyabb módon gondoskodnak a polgári erkölcs és legalapvetőbb ideológiai alapelemei propagálásáról. Ahogyan azonban az etika e közvetlen társadalmi funkciója filozófián kívülivé válik — úgy válik az elméleti etika társadalmon kívülivé. Elveszíti kapcsolatát a gyakorolt erkölccsel, a társadalmi folyamatok erkölcsi vetületével, mert a polgári gyakorlat erkölcsi aspektusa már nem megfelelő nyersanyaga az etikának, hiszen ami ezen a téren feldolgozható, általánosítható volt, már kimunkálták a klasszikus kapitalizmus etikai fejlődésének utolsó irányzatai, legtartósabb hatással az utilitarizmus. Ennek hatására — összefüggésben a többi tudatforma, a polgári tartalmú jog, vallás és művészet hasonló irányú befolyásával — a polgári gyakorlat erkölcsi aspektusának eszményesített és örökkévalóvá stilizált alapelvei már mély gyökereket eresztettek még az elnyomott rétegek társadalmi pszichológiájában is, beleértve azt a körülményt, hogy rikító ellentmondásba kerültek a minden-

napi élettel. Az etika gyakorlati vonatkozású feleslegessége teoretikus megfogalmazást a századfordulón, a forradalmi mozgalmak fellendülését és a világháborút megelőzően nyert, amikor a kapitalizmus örökkévalóságába vetett hit a legszilárdabb volt. Ekkor vált nyilvánvalóvá az együttélés polgári elveinek szilárdsága, elterjedtsége, ugyanakkor pedig a gyakorlat erkölcsi vetületének „ateoretikus" jellege, azaz minden, az utilitarizmushoz hasonló eszményítő törekvés feleslegessége és bizonyos értelemben, lehetetlensége.

Megindult tehát a polgári etika fejlődésének egyik fő, pozitivista vonalán az etika önmaga felé való új orientációja. Az etika önmagának válik tárgyává, miközben fokozatosan „megszünteti önmagát", áttolva az etikát hol a pszichológiába, hol a szociológiába, hol pedig a nyelvi analízis területére. Így alakul ki pl. a megvetett „metamorál" helyett az etika lemondása az erkölcsről mint tárgyáról, az etika „metaetikává" válása, az etikai elméletek és formulák formális nyelvi elemzése. A felszín minden esetben a tudományosság követelése, a lényeg azonban: hallgatólagos elméleti önkritika az etika társadalmi-erkölcsi tartalmai tudományos megragadhatatlansága miatt.

A vázolt folyamat azonban még sematikusságában sem lehet teljes bizonyos általános filozófiai előfeltételek említése nélkül.

Az etika önmaga felé orientálódását szükségképpen megelőzte dezintegrálódási folyamata, mely sajátos etikai vetülete volt a hanyatló polgári filozófia elsősorban az újkantizmus által megalapozott új szakaszának. Ez a dezintegrálódási folyamat abban állt, hogy az etika egységes megismerő-társadalmi funkcióját felbontották és redukálták az egymástól egyre fokozottabban függetlenített leíró, értékelő és normatív elemekre. Az egyik oldalon az értékelés fogalmát általában egy síkra helyezték a normativitással; a leíró funkcióhoz való viszonylatában mint torzító elemet a normativitással egy kategóriába sorolva tudományonkívüliként kezelik, mint szintén a legyen! szférájába tartozót különítik el. A másik oldalon az értékelést, pszichológiai vagy antipszichológiai alapon értelmezve mint pusztán szubjektív elemet, illetve mint önmagában megálló, érvényes szférát fogják fel. Mindkét esetben azonban gondolatilag megszüntetik a megismerés (az erkölcsi jelenségek megismerésének) előrehaladását a létítéletektől az érték- (fogalmi) ítéletekhez. Ezzel — az egyik oldalon — megszűnt az értékítéletek (és az értékek) valóságos objektivitásának feltárásához vezető út. A másik oldalon pedig — a leírássá leszűkített létmegismerés koncepciójában — csírájában már megjelent az etika későbbi pozitivista „önmegszüntetésének" szükségessége.

A lét és a legyen! összefüggésének megszakítása, az előbbi pusztán leíró s az utóbbi pusztán teleologikus tartalmának szembeállítása már az újkantizmus alapelvei általános elterjedtének tünete volt. A normatív elem jogosultságának megkérdőjelezése nagyrészt ugyancsak az újkanti szubjektivizmus hatására történt, miközben fel sem merült a lényeges kérdés: nem rejlik-e hiba magában a leíróvá redukált „megismerő" funkcióban? E kérdés felvetésével azonban kiderül magának a normatív funkció megkérdőjelezésének egyoldalúsága és korlátoltsága. Hiszen e funkció meddőségének forrása csak látszatra a saját természetében, a valóságban azonban a teoretikusban rejlik. Hiszen a normatív elem a teoretikus funkció mozgásának egyik végeredménye, még akkor is, ha e funkciók a polgári etikákban — látszatra vagy valóban — függetlenedtek egymástól.

A normativitást megelőző megismerés — marxista alapon értelmezve — miközben lehatol az adott társadalom struktúrájához s e struktúra szükségszerű fejlődésmenetének felismeréséhez, állást foglal az a fejlődést meghatározó társadalmi erőkhöz, a létfeltételeikből származó erkölcsösségükhöz, mindebből kibontja a fejlődés közvetlen és közvetett távlatait, s eredményét mint célt állítja a jelenben is a jövőt formáló emberek elé. Így egy meghatározott osztály álláspontján elvégzett, tehát az értékelést bensőleg tartalmazó „oksági" kutatás végeredménye teleologikus: egy felismert szükségszerűségen alapuló folyamat sajátosan társadalmi-tudati, szubjektív determinációja: a reálisban rejlő ideális elemek tudományos összefoglalása, sűrítése, majd kibontása a konkrét erkölcsi normák sokaságára.

Ez, sematikusan vázolva, a megismerő-normatív funkciók általános összefüggése a tudományos etikában. Ahogyan a marxizmus nem ismeri el a lét és a legyen! a „leíró, elméleti tudomány" és a „normatív erkölcsprédikáció" kettősségét, éppúgy felmutatja a megismerő és a normatív elemek dialektikus kölcsönkapcsolatait: a megismerés a saját mozgásának egyik végpontján így mint norma, a fejlődő reális mint ideális, a szükségszerű mint cél jelentkezik, hogy azután majd a megvalósult norma, az elért társadalmi és erkölcsi cél, az ideál egy-egy megvalósított mozzanata mint a megismerés új tárgya, új, magasabb típusú normák létalapjává váljék.

Milyen lényeges következtetés adódik az eddigiekből a gurvitchi (és általában a pozitivista etikák) vonatkozásában? Az, hogy a tudományosság követelményének kitűzése, a normatív-értékelő elemek megszüntetése korántsem a polgári etikai fejlődés immanens gondolati vívmánya — hanem történelmi-társadalmi körülmények és a belőlük fakadó antidialektikus, idealista filozófiai fejlődés által kikényszerített válságtünet.

Amikor Gurvitch helyesli az erkölcs egyes problémáinak, mindenekelőtt ún. „alaptényének" filozófiai általánosítását, s „csak" a normatív-értékelő elemekről mond le. ezen az alapon törekedve filozófiai igényű erkölcsi elméletet adni, akkor ezzel objektíve helyesli, elfogadja az etika válságát és elvetését előidéző filozófiai talajt, s már premisszáiban bennerejlik a kísérlet csődje. Mert kiindulópontja is mélyen antidialektikus — az analíziseiben foglalt egyes dialektikus és történeti részfelismerések ellenére — és menthetetlenül szubjektivista, minden látszólagos objektivitásigénye ellenére. Ez a látszólagos objektivitás-igény abban rejlik, hogy megpróbál eljutni az erkölcs minden rá vonatkozó reflexiótól mentes, eredeti specifikumához, mint minden lehetséges erkölcsi elmélet tárgyához. De ez az objektivitás-igény csak látszat, még akkor is, ha megmarad a scientista-pozitivista kiindulópontokon s ha egy tárgyat szubjektív tapasztalattartalmakból épít is ki. Ezáltal azonban csak a leíró erkölcsszociológia alapelemét mutathatná fel, mint az erkölcsi élet köznapi tapasztalatának alapelemét, de ez az elem — mint az egyszerű tényközlő, empírikus tétel tárgya — nem nyújthatna számára lehetőséget semmiféle sajátosan etikai általánosítás számára.

Gurvitch éppen ezért nem választhatja a minden etikai általánosítást kizáró pozitivista, ún. köznapi és tudományos tapasztalatfogalmakat; tapasztalatfogalma még fokozottabban szubjektív: a közvetlen, elsődleges átélést kifejező fogalom.

Azáltal, hogy Gurvitch e közvetlen tapasztalatra építi fel az etikát, a pozitivizmus és az irracionalizmus sajátos ötvöződését hozza létre. Az irracionalizmus és a pozitivista racionalizmus szükségszerűen kialakult kölcsönviszonya, e kölcsönviszony fő formája az imperializmus korabeli polgári filozófiában (a pozitivizmus oldaláról nézve) a racionalizmus leszűkülésében, formalizálódásában, egyoldalú nominalisztikussá válásában nyilvánul meg és — ettől elválaszthatatlanul — minden lényegesebb, tartalmi alapon vizsgált fogalom vagy problémakör irracionalisztikus kezelésében. E kölcsönkapcsolat magán a pozitivizmuson belül valósul így meg. Gurvitch azonban el akarja határolni e két összefonódott tendenciát: míg szociológiájában lényegileg fenntartja a pozitivista-leíró módszert és szemléletet, addig az erkölcs filozófiai értelmezését tisztán az irracionalizmusnak engedi át. Mindezt kimondatlan kritikájaként a scientista tapasztalatfogalom etikaellenességének — és a közvetlen erkölcsi tapasztalat irracionalista elmélete „ascientizmusának". Nem véletlen, hogy elmélete legnagyobb előfutárának éppen azt a Rauh-t tartja, aki elsőként tudatosította a francia polgári filozófia számára, hogy a pozitivizmus jogos elutasító álláspontja a „metamorálok"-kal és az alapjukat képező idealista-racionalista konstrukciókkal szemben pusztán egy kiutat hagy az erkölcs filozófiai értelmezése számára: a pozitivista tapasztalatfogalom „elmélyítését" egy irracionalista tapasztalatfogalommal; a közvetlenül észlelt fenntartását és átutalását az erkölcsszociológia körébe, és a közvetlenül átélt fogalmának erkölcsi tartalmú kiépítését.

Rauh elmélete lényegileg lefordította a korabeli, a bergsonizmust előlegező és bergsonista általános világnézeti irracionalizmust az etika nyelvére. Sajátossága az etika specifikumából eredt: ahogyan az általános irracionalizmus a megélésben, a minden megismerő elemet nélkülöző élményben mutatta fel a legmélyebb, legátfogóbb ontológiai törvényeket, úgy az etikai irracionalizmus a megélésben a saját tárgyának, az erkölcsnek alaptörvényeit tárta fel: az értékek megragadását, az erkölcsi szabadság megvalósulását. Az irracionalizmus általános dinamizmus-elvét az erkölcsi tapasztalat aktusjellegében konkretizálta, az erkölcsi szabadság mint örök emberi adottság voluntarista-intuitív értelmezésében. Ily módon az etikai antiintellektualizmus történeti eredményeit a modern irracionalizmus új szempontjai alapján „gazdagította".

Gurvitch fő vonásaiban átveszi Rauh koncepcióját, felhasználva eközben az etikai értékelmélet azóta kialakult irracionalista válfajainak egyes elemeit. Úgy tűnik, az ő eredeti adaléka az erkölcsi tapasztalat irracionalista elméletéhez egyrészt a husserli lényegnézés sajátos alkalmazása, a „reduktív inverzió" módszerének alkalmazása az erkölcsi tapasztalat szerkezetének meghatározásánál. Mi e szerkezet lényege? Ez az irracionalizmus alapelveiből következik: minél mélyebb rétegekbe hatolunk, minél lényegibb meghatározásokhoz jutunk, annál teljesebb a reflektálatlan, közvetlen-intuitív, tehát szabad, alkotó emberi aktus. Másrészt eredeti adaléka az erkölcsi tapasztalat elméletén belül az akaratszabad-

ság idealista elméletének azonosítása az egyéni erkölcsi szabadsággal általában, ezáltal a szabadságfogalom megfosztása konkrét-történeti-társadalmi tartalmaitól, objektív feltételeitől, de éppígy a szubjektívektől is. Hiszen zárójelbe teszi a szabadságérzés és a szabadságtudat konkrét társadalmi, osztálytartalmait, azt a kérdésfelvetést, hogy ezek az elemek helyesen vagy helytelenül tükrözik-e az objektív szabadság aktuálisan elért fokát.

Gurvitch az erkölcsi tapasztalat elméletének csak legáltalánosabb körvonalat akarja megadni, azt az alapot, melyre a különböző idealista-neopozitivista, az erkölcs filozófiai általánosítási lehetőségét nem teljesen elutasító etikai irányzatok ráépülhetnek. Mindez az egyik oldalon kifejezi a polgári filozófusok jelentékeny részének szembenállását az etika mint filozófiai diszciplina — neopozitivista alapról fakadó — lényeges leszűkítésére irányuló törekvésekkel. A másik oldalon viszont azoknak a szélsőséges zsákutcáknak tanújele ez a törekvés, amelyek között a mai polgári etika hánykolódik: az etika „tudományos" igényű leszűkítése, illetve a „tudományos-pozitivista" alapokkal szembenálló, irracionalista kiépítése.

Ami pedig a túlnyomóan szociológiai érdeklődésű Gurvitch munkásságát magát érinti: ezzel a kísérletével korántsem sikerült helyreállítania az erkölcs elmélete és szociológiája közötti megszakadt egységet. Az általa vázolt etikai koncepció mint az etikai irracionalizmus egyik válfaja igen jól megállhat önmagában a modern irracionalizmus sokszínű áramlatában. Éppen csak a szerző által kitűzött feladatot nem valósíthatja meg; hiszen milyen termékeny hatást gyakorolhatna, hogy „tisztíthatná meg" a leíró szociológia „fogalmi kereteit" a tőle teljesen elválasztott külön módszerrel, elmélettel dolgozó, irracionalista élményfogalmon alapuló, intuícióra építő etika? Ez a kérdés homályban marad, és ez természetes is. Minél kisebb az érintkezési felület az ilyen típusú etika és az erkölcsszociológia között, annál inkább érhet el értékes részeredményeket a gyakorolt erkölcsöket, az erkölcsösséget kutató, leíró polgári diszciplina.

Makai Mária

R. Huyghe: A művészet és a lélek*

A szerző — az egyik legnevesebb mai francia művészettörténész és művészetteoretikus — terjedelmes művének alapvető kérdésfeltevése a következő: hogyan nyilvánul meg az egyes műalkotásokban alkotójuk lelki világa? Abból indul ki, hogy a műalkotások nem csupán a szépség hordozói, hanem egyúttal a művész vallomásai is; a művész számára a vonalak, formák, színek az érzelmei és gondolatai tolmácsai. Huyghe láthatóan „megfeledkezik" arról, hogy a műalkotások mindenekelőtt a valóság tükörképei. Megállapításai második részének helytálló alapgondolatát a marxista esztétika és művészetpszichológia éppen a visszatükröződési elméleten belül érvényesíti, leszögezve, hogy a műalkotás az objektív valóság tükröződése a művész szubjektumának tükröződésén keresztül. A műalkotás szemlélése, átélése során tehát egyszerre gazdagodunk a valóság művészileg elénk tárt képével s magának a művésznek a képével.

Sajnálatos a szerző idealista alapállása, amely a visszatükrözési elmélet negligálásán kívül a lelki élet idealista szemléletében is kifejeződik. Mint arra bizonyos mértékig könyve címe is utal, a lelki életet — amelyet következetesen az idealista „lélek" fogalommal jelöl — önálló szubsztanciának tartja. Egy helyen — az esetleges félreértés elkerülése végett — ki is mondja: a lélek anyagon kívüli létező.

Műve bevezetőjében a művészet feladatául a művész és a befogadó közötti kapcsolat létrehozását jelöli meg. A művész a belső életének impulzusait akarja kifejezni, s miközben keresi a nyelvet, megismeri magát. — Itt már szembetűnően megbosszulja magát a művészet valóságtükröző funkciójának s a művészet társadalmi szerepének tudomásul nem vétele, illetve kikapcsolása. Enélkül nem tudjuk kielégítően megmagyarázni, mi okból és mi célból hoz létre a művészet „a művész és a befogadó között közvetlen kapcsolatot". A művész nemcsak belső életének impulzusait akarja kifejezni, nemcsak önmagát ismeri meg, miközben küszködik a világos kifejezésért, hanem az általa művészileg ábrázolni kívánt külvilágot is. Ha e kérdésekben más véleményen is vagyunk, mint a szerző, az alábbi — főként bizonyos „izmusoknak" szóló észrevételeit — méltányoljuk. Kifejezni — írja — annyi, mint tudatára ébredni, birtokba venni mindazt, ami enélkül zavaros, homályos maradna. Ebből következik a világosságra, érthetőségre törekvő közlés vágya. A művészetnek minden morbid skizofrén művészi tendenciával, autizmussal szembe kell állítania altruizmusát. A művész csak úgy végezheti el annak birtokbavételét, ami az övé, ha átadja másoknak.

Huyghe a könyve első részében a kifejezési eszközökkel foglalkozik. Az alkotó aktusok közül legspontánabbul a rajzra íródik rá a művész ideg- és izomrendszere. A rajz taglejtés, amely a művész organizmusának, vérmérsékletének, jellemének kifejezője. Igaz, a rajz maga mozdulatlan, de élő mozgással jött létre, s őrzi is ennek lenyomatát. Ily módon az alkotó taglejtéseinek gyorsasága és intenzitása leolvasható róla. A grafika a dinamométer, az enkephalogramm görbéjének szerepét játssza, s ehhez hasonlóan tükrözi a művész temperamentumát. Így Michelangelo rajzai, hatalmas izomzatának megfelelően, duzzadnak és csomósodnak. Avagy gondoljunk a rajz kompozíciójára. A kompozíció harmóniája vagy diszharmóniája az általa kifejezett gondolatokkal kapcsolatos. A flamand rajz, például, az udvari stílus kellemét pontos, megbízható vonalú, józan polgári stílussal helyettesíti. A figyelem a valóság hű követésére irányul.

A forma az intellektuális élet tükre, a struktúra rákényszerítése az érzékletek

* L'art et l'âme. Flammarion, Párizs, 1960., 524 o.

tömegére és változó káprázatukra. A prehisztorikus ember műalkotásai, például, azt mutatják, hogy szerzőjük az érzékletek mérhetetlen és zavaros tömegéből a részletek izolálásra törekedett. Képes volt összbenyomásait analizálni és az észlelt formákat elkülöníteni.

A műalkotásokban a szín a legaktívabb emocionális elemek egyike, amellyel a néző pszichikumát meg lehet mozgatni. A szín révén közvetlen kapcsolat keletkezik a művész és a néző emocionalitása között. A színek, hullámhosszuk révén, fizikailag, közvetlenül hatnak az idegrendszerre. Másrészt minden szín hat tudatunkra is, mivel emlékezetünkben bizonyos mély impressziókkal társul. Mindenki előtt ismeretesek azok a homályos analógiák, amelyek a színeknek szimbolikus jelentőséget tulajdonítanak.

A művészet nemcsak az elgondoltat, hanem a tudattalant is képes tükrözni. Az álom, az álmodozás, a költészet, a művészet gyakran közelállnak egymáshoz. De látnunk kell a közöttük levő lényeges különbségeket is. A szerző nem tartozik azon művészetteoretikusok közé, akik az álom és a művészet közé egyenlőségjelet tesznek. Rámutat, hogy az álom passzív, cél nélküli képek forgatagának engedelmeskedik, míg a művész a képzelete szülötteit felébresztett, kiélezett képességeinek veti zsákmányul. Amit az álom organikus és stupid módon végez el, azt a művészi képzelet az intelligencia, az akarat és a szép összes forrásait bekapcsolva valósítja meg. Huyghe bizonyos vonatkozásokban közel kerül Caudwell ama gondolatához, hogy míg az álom affektív strukturálódása tudattalan és ennélfogva individuális, a művészeté tudatos és ennélfogva társadalmi.

Figyelemre méltóak a szerző azon gondolatai is, amelyekben a pszichoanalitikus álom- és művészetfelfogást bírálja. A szimbólumok — amelyek a pszichoanalitikusok szerint az álom nyelvét alkotják — jelentései csalókák és igen nehéz őket megfejteni, hiszen teljesen ellentétes magyarázatokra adnak alkalmat — írja. A szimbólum korántsem mindig lelki álcázás, ahogy ezt a pszichoanalitikusok hiszik; helyesebb az ember vele született, természetes nyelveként szemlélnünk. Ezzel a nyelvvel gyakran él a művész is. Ugyanis a művész oly egyedülálló és új mondanivalóval rendelkezik, amelyet konvencionális kifejezésmód révén nem tud a társadalmi nyelvre lefordítani. Szembekerülve a kifejezhetetlennel, az ismeretlent az ismerttel való analógia módjára, szimbólummal fejezi ki. Így ad új értelmet a látható világ szokásos képeinek.

Huyghe a pszichoanalitikus szimbólumelmélet jogos bírálata során egy másik — egyébként a pszichoanalízisével közös — tévedésnek esik áldozatul. A művészet valóságtükröző funkcióját szimbólumképző funkciójával helyettesíti. Természetesen, a műalkotásokban a szimbolikus ábrázolásnak valóban jelentős, de a valóságábrázolásban meghatározott, ennek alárendelt szerepe van. Ám ha a művészetre általános magyarázó elvként terjesztjük ki e fogalmat, úgy, konkrét jelentését elmosva, a mélyebb magyarázattól fosztjuk meg magunkat.

Míg a rajz, a forma, a szín elemzésénél a szerző valóban a műalkotások és az alkotójuk közötti viszonyt vizsgálta s gazdagította helyes elvi megállapításokkal, értékes megfigyelésekkel, a fény szerepének taglalásánál megelégszik idealista kultúrfilozófiai elmélkedésekkel. A fény hasonló a lélekhez; a fény a dolgok lelke, mert mindkettő anyagtalan, súlytalan és mégis látható — mondja, a fizika, a fiziológia és a pszichológia eredményeitől nem zavartatva magát.

A könyv második része a művészet értelmével foglalkozik. A műalkotásban mindaz tükröződik, amit a művész gondol. A műalkotás — koncepció, a művészetről csakúgy, mint magáról az életről. Kifejezi a művész filozófiáját csakúgy, mint legtudatlanabb ösztöneit. De a műalkotásban nemcsak a művész lelki élete, hanem a kollektív lélek: a kor- és a néplélek is tükröződik. — Közbevetőleg meg kell jegyeznünk: e fogalmakat csak úgy jogos használnunk, ha egyértelműen mint az adott kor, illetve nép gazdasági-politikai struktúrája, társadalmi-történelmi körülményei, az ezek függvényeként kialakuló kultúra közössége sajátos eredőit fogjuk fel őket. Másfelől, a műalkotásban a kollektív lelki arculat, nem a művész lelki élete mellett nyilvánul meg, hanem mint az objektív valóság egy része a művész személyiségén keresztül szűrődik át. Bár a szerző szellemtörténelmi beállítottsága kétségtelen, egyes konkrét kérdésekben elismeri a gazdasági tényezők determináló voltát. Így például kifejti, hogy amint a gazdasági-társadalmi fejlődés következtében változik a valóság koncepciója, módosul megjelenési formáinak művészi interpretációja is. Pl. a flamand iskola — mint ismeretes — felfedezte az anyag realizmusát, amiben a friss hatalmától megrészegült burzsoá társadalom vágyai és gondolatai fejeződnek ki.

A művészet és az egyéniség viszonyát vizsgáló zárófejezetben helyesen emeli ki a reneszánsz forradalmi szerepét. Nevezetesen: a középkorral szemben, amikor a

művész géniusza rendszerint névtelenül szolgálta a közös hitet, a reneszánsz felszabadítja a művész egyéniségét. Az éles fordulat Rembrandttal jelentkezik. Az ő művészete a külvilág felé való hagyományos orientációval szemben a belső élet mélyvizébe merül. Dicsérendő, hogy Huyghe ezt nem valami immanensnek vélt pszichikai tulajdonsággal, hanem Rembrandt magárahagyatottságával, magánéletének körülményeivel és kora társadalmi-történelmi viszonyainak hatásával magyarázza. A Rembrandtnál elsőként fellelhető szembetűnő individualizálódás és introvertálódás a századforduló táján éri el a maximumot. Minél jobban közeledünk a jelen felé, a művészetben annál inkább a belső élet kalandját követhetjük. Míg eddig a művészet általában világos és racionális gondolkodásra bízta rá magát, korunk modern polgári művészete a tudattalan kivetítéséből veszi ki a részét.

A szerző nem adja e jelenség mélyebb társadalomtörténeti és művészetpszichológiai elemzését. Ezért úgy tűnik, mintha az individualizálódás és az introvertálódás szükségszerűen összetartozó fogalmak lennének, holott az individualizálódás mint társadalomtörténeti jelenség az extrovertált alkatnál — sajátos pszichikai adottságainak megfelelően — szintén bekövetkezik. A külső, társadalmi-történelmi és a belső, pszichikai feltételek sokoldalú kölcsönhatása elemzésének hiányával függ össze, hogy Huyghe művében elmosódik a különbség Rembrandt kétségtelenül introvertált individualizálódása és a mai polgári művészek hol extrovertált, hol introvertált, de a Rembrandtétől mindenképpen eltérő individualizálódása között.

Műve végén a szerző hangsúlyozza, hogy korunk polgári művészetében a bizonytalanság tükröződik. E művészet a lelki élet zavarának, a szorongásnak, a lidércnyomásnak a kivetítése — hangzik az ugyancsak polgári szemléletű Huyghe jogos s nem éppen biztató diagnózisa. S ha a kiutat nem is látja, van ereje a diagnózis alapján következetes prognózist készíteni: önkénytelen összevetés kínálkozik — írja — korunk művészete s a hanyatló, bizonytalan középkor kifejezője, a haláltánc között.

Jóllehet idealista, nemegyszer ósdian idealista állásfoglalása miatt sok helyütt polemizálnunk kellett Huyghe-gel, kérdésfeltevésének jogosultsága, sokoldalú, gazdag s ugyanakkor világosan áttekinthető anyaga, számunkra is felhasználható egyes megállapításai következtében kívánatos a munkájával behatóbban megismerkednünk.

Halász László

A TUDOMÁNYTÖRTÉNET X. NEMZETKÖZI KONGRESSZUSA, továbbá a *NEMZETKÖZI SZOCIOLÓGIAI TÁRSASÁG V. VILÁGKONGRESSZUSA* múlt év augusztusában és szeptemberében Washingtonban tartotta üléseit.

A Tudománytörténeti Kongresszus a tudománytörténet módszertani kérdéseinek és korszakolásának, a tudománytörténet és a mai tudomány közötti kapcsolatnak a problémáira igyekezett megoldást találni. A tanácskozásokon kibontakozott pozitivista álláspontok azonban nem tették lehetővé a legfontosabb kérdések megoldását.

A Nemzetközi Szociológiai Kongresszus aktuális témákkal foglalkozott: 1. a szociológia, a politikusok és a közvélemény viszonyával, 2. a fejlődés szociológiájával és 3. a szociológiai elmélet természetével és problémáival. E kongresszusnak érdekessége volt, hogy a marxista társadalomfelfogás mintegy a középpontjában állt: a polgári tudomány képviselői nyíltan vagy burkoltan a marxizmussal vitáztak, nem egy esetben arra kényszerülve, hogy elismerjék a marxista álláspont helyességét.

Mindkét tanácskozáson tevékenyen résztvettek a marxista felfogás képviselői. Magyarországot az első kongresszuson Molnár Erik akadémikus, a másodikon Szigeti József, az MTA Filozófiai Intézetének igazgatója, lapunk főszerkesztője képviselték felszólalásaikkal.

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII 1962. 6. SZÁM

A. M. Minaszjan: A tartalom és a forma kategóriája és kölcsönhatásuk

A jelenlegi filozófiai irodalomban a szerző szerint, leegyszerűsítve értelmezik a tartalom és a forma kategóriáját, s így kölcsönhatásuk sem ragadható meg konkrétan. Tartalmon csupán a jelenséget, tárgyat, eseményt alkotó folyamatok, elemek összességét értik, formán pedig a tartalom belső szervezettségét, struktúráját (a szerző itt a „Dialektikus materializmus kategóriái" [1956.]) és a „Dialektikus materializmus [1960.] c. monográfiákra utal). Minaszjan az idézett megállapítást helyesnek tartja, de a tartalomnak és a formának egyéb aspektusait is feltárja, majd rámutat, hogy a leegyszerűsített elemzés milyen hibákhoz vezet kölcsönhatásuk felfogásában, s végül kifejti a tartalom és a forma kölcsönhatását a saját elképzelései szerint.

A kritika az említett monográfiákon kívül elsősorban „A Marxista filozófia alapjai" (1959.) c. tankönyvnek szól („A tartalom és forma — akárcsak a dialektika bármely más kategóriája — nem mozdulatlan, merev valami. A kettő átmehet egymásba. Nincs köztük abszolút határ, s az, ami bizonyos összefüggésekben és viszonylatokban tartalom, más összefüggésekben és viszonylatokban forma lesz." — 320. o.), mely a tartalom és a forma átmenetét a vonatkozások váltogatására szűkíti le.

A szerző először a kategóriák tartalmának feltárását végzi el, Marx Tőkéjére támaszkodva, felsorolja a tartalom és a forma három legfontosabb aspektusát. A tartalom tehát: 1. a jelenséget alkotó elemek, folyamatok összessége (az áru mint a használati érték és az érték egysége), 2. jelenség, mely külsőleg más jelenségben fejeződik ki (az absztrakt munka a konkrét munkában), 3. az anyagi mint a szellemi forrása, és a szellemi, mely az anyagban testesül meg (a társadalom objektív fejlődéstörvényei által meghatározott eszmék, és kifejeződésük az anyagin keresztül a művészetben). A forma, ennek megfelelően: 1. a tartalom belső szervezettségének kifejeződése, a jelenség külső megnyilvánulása, 2. egyik jelenség másikon keresztül való kifejezésének módja, 3. a szellemi mint az anyagi tükröződése, és az anyagi mint a szellemi megnyilvánulásának eszköze (a társadalmi tudat mint a társadalmi lét tükröződése, és a művészi alkotások konkrét anyagi megjelenése). Mind a tartalom, mind a forma harmadik aspektusa tehát összetett, két ellentétes oldalt foglal magában, s ezzel már előzetesen utal a két kategória kölcsönhatására, egymásba való átmenetére. A tartalom és a forma fenti három aspektusában — melyek a szerző szerint, korántsem merítik ki az összes lehetséges aspektusokat — megegyező elem az, hogy a kölcsönhatáson belül a tartalom a döntő oldal, meghatározónak bizonyul a saját formájával szemben, megszabja a forma fejlődését.

A tartalom és a forma aspektusainak megkülönböztetése és elhatárolása az alapja — a szerző fejtegetésében — a kölcsönhatásuk, kölcsönös áthatásuk mélyebb elemzésének. A tartalom és a forma dialektikája a tárgy önfejlődésének belső forrása, az ellentétes oldalak harcának belső kifejeződése. A különböző aspektusok elhatárolásán keresztül jut el a szerző oda, hogy a tartalom és a forma a belső kölcsönhatáson kívül külsődleges, felszínes kapcsolatban is áll egymással. A kategóriák kölcsönhatását, átmenetét azonban nem szabad leszűkíteni erre a kapcsolatra, a tartalom nem válhat abszolút értelemben formává — más vonatkozásban sem —, bár felléphet mint más jelenség külső formája (2. aspektus), de nem lehet annak belső szervezettsége (1. aspektus), mert a másik jelenségnek van saját belső formája és tartalma. Mindezekhez hozzátartozik még, hogy egy jelenség a másik jelenségnek külső formája is csak saját belső formájával és tartalmával egységben lehet.

A tartalom átmenete formába tulajdonképpen nem a vonatkozások változása, hanem a tárgy fejlődési folyamata, nem is átmenet valójában, hanem áthatás, létrehozás; a tartalom nem válik formává, hanem fejlődése során leveti, ledobja magáról a régi formát és új formát hoz létre, mely megfelel saját természetének. Így „megy át" a tartalom formába, s ez kiváltja ugyanakkor a forma átmenetét a tartalomba, az új, fejlettebb forma aktívan visszahat a tartalomra. Ez az átmenet a belső tartalom átmenete a belső formába és viszont, míg a vonatkozások változtatása csupán a külső tartalom átmenete a külső formába. A belső átmeneteket nevezi a szerző kölcsönhatásnak.

(á. a.)

VOPROSZI FILOSZOFII 1962. 10. SZÁM

Je. P. Szitkovszkij: „Szocialisták" szocializmus nélkül

A kommunista világnézet növekvő befolyásával párhuzamosan megélénkül a jobboldali szociáldemokraták ideológiai harca a kommunizmus eszméi ellen. Ez jellemezte egészében a jobboldali szociáldemokraták nemzetközi konferenciáját Utrechtben (1960.). A konferencia anyaga alapján a szerző elemzi a jobboldali szociáldemokrata pártok legfontosabb téziseit, s bírálja ideológiai irányvonalukat.

Az első és legfontosabb vonás az ideológia elvetése. A kommunizmus ideológiájának hatását az ideológia általában vett megtagadásával igyekeznek ellensúlyozni. A munkásmozgalmi tevékenységet a mindennapos gazdasági és politikai problémákra korlátozó tendencia már előbb jelentkezett a jobboldali munkáspártokban; gyakorlati munkájukban és pártprogramjaikban a végső céllal, az eszmékkel, a világnézettel kapcsolatos kérdéseket elhanyagolták. Újabban viszont határozottan ki is mondják, hogy a munkásmozgalomnak nincs szüksége ideológiára. Például Banning holland szociáldemokrata vezető szerint „a proletár ideológia a romantikus idők antik bútora", azaz ma már használhatatlan, s ezért felesleges. Nem nehéz megállapítani, hogy a proletár ideológia megtagadása nyílt behódolás a burzsoá ideológia előtt, s mivel ezt a munkások is észreveszik, ezért ennek az általános nézetnek belső ellenzéke is van a jobboldali munkáspártokban. Karl Czernetz osztrák szocialista vezető védelmébe veszi az ideológiát, de nála az ideológia pozitivista és tisztán leíró jellegű, azaz az ideológiát a lényegétől, az elvi általánosítástól fosztja meg. Másrészt, az ideológia fogalmát a burzsoá ideológia becsempészésére használja fel: elveti „az egyoldalú és megcsontosodott" ideológiát, nála az ideológia etikai és vallásos nézetek összessége — a szocializmus nem áll szemben a vallással, sőt alapjait találja meg a krisztusi tanításokban; s különben is — a világnézet kérdése mindenkinek belügye. Ő tehát sokkal bonyolultabb formában tagadja meg a proletár ideológiát, mint vitapartnerei, felcseréli burzsoá ideológiával, vagy legjobb esetben, az ideológiai semlegesség álláspontjára helyezkedik.

Milyen a viszonya a jobboldali szociáldemokráciának a marxizmushoz? Míg Lenin a század elején azt állapította meg, hogy a marxizmus elismerésének leple alatt harcolnak ellene, addig ma nyíltan elvetik. „Nem vagyok marxista" — jelentette ki Banning, s a többség ezt visszhangozza. Czernetz ebben a tekintetben is óvatosabb álláspontot foglal el. Elismeri a tőke koncentrációjának és centralizációjának marxi tételét, s az érték- és értéktöbbletelméletet. Elveti azonban az ebből fakadó társadalmi következtetéseket, a proletárforradalom elkerülhetetlen győzelméről szóló marxi tanításokat, s így kizárja a marxizmusból annak lényegét, azért, hogy a marxizmus fogalmával továbbra is takarózhassék. A marxi elméletet tudományosnak, de elavultnak tekinti, azt állítja, hogy elterjedése során elvesztette tudományos jellegét, s ideológiává változott, márpedig az ideológia „remény és hit" kérdése. A továbbiakban pozitivista módon merev en szembeállítja a módszert és az elméletet, a marxi módszert felhasználhatónak, az elméletet és a világnézetet pedig elavultnak minősíti. Így sikerül megszabadulni a marxizmusban mindattól, ami a számára veszélyes lehet, viszont megőrzi a tömegek előtt a marxizmus látszatát. Ezért a látszatért harcol Czernetz a többséggel, mindenekelőtt Banninggal. A vita a marxizmus megtagadásának két különböző módszere felett folyik, kétségtelenül Czernetzé rugalmasabb és veszélyesebb.

Megváltozott a helyzet abban a tekintetben is, hogy a jobboldali szociáldemokraták — az opportunizmust — a lehetőségek határain belül mozgó reálpolitikának nevezve — ma már nyiltan elismerik opportunista voltukat. Elvonatkoztattak a munkásmozgalom alapvető érdekeitől; a társadalom általános érdekeiről szavalnak — társadalmon a jelenlegi, a kapitalista társadalmat értve. A szocializmust csak etikai

kérdésnek tekintik. A munkásmozgalom fő feladatát nem a politikai, gazdasági célkitűzésekben, hanem a kulturális nevelő munkában látják. A fejlett kapitalizmus „jóléti állama", szerintük, a társadalmi ellentétek fokozatos feloldódásának útján halad — szembeállásuk tehát majdnem semmivé zsugorodik — e „vegyes" társadalomban megmarad a magánkezdeményezés is, az osztálynélküli társadalmukban megmaradnának az egymással tökéletes harmóniában álló osztályok.

Ezek a társadalmi elképzelések a jobboldali munkáspártok osztálybázisában végbement változást tükrözik: tagjaik között egyre több a kispolgár. A jobboldali szociáldemokrata pártok meg is tagadták proletárpárt jellegüket, Czernetz például a konferencián kijelentette, hogy a szocialista pártok „az egész dolgozó nép pártjaivá" alakultak át, Banning pedig ehhez kapcsolódva a proletariátus marxi fogalmát minősítette elavultnak, mondván: általános tendencia, hogy a munkások alkalmazottakká válnak, az alkalmazottak pedig nem proletárok.

(á. a.)

E szám szerzői

Kárpáti Sándor, az MSZMP Pártfőiskolájának tanára,
Kónya István egyetemi docens, a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének vezetője,
Márkus György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Balogh József aspiráns,
Szigetvári Sándor, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének tanársegéde,
Kulcsár Kálmán, az MTA Állam- és Jogtudományi Intézetének tudományos munkatársa,
Somogyi Zoltán, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Sándor Pál egyetemi tanár, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének vezetője,
Székely Sándor, a szegedi József Attila Tudományegyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,
Simon Péter, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Tudományos szocializmus alapjai tanszékének docense,
Földes Éva, a Gyógypedagógiai Tanárképző Főiskola tanára,
Molnár András, a Zrínyi Miklós Katonai Akadémia Filozófia tanszékének tanára,
Nagy Emil, a Zrinyi Miklós Katonai Akadémia Filozófia tanszékének tanára,
Makai Mária, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Halász László, az MTA Gyermeklélektani Intézetének tudományos munkatársa.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója Műszaki szerkesztő: Vidosa László
A kézirat nyomdába érkezett: 1962. XII. 11. — Példányszám: 1400 — Terjedelem: 17,8 (A/5) iv

62.56447 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Шандор Карпати: Социалистическая революция в нашей стране как одна из форм народно-демократических революций 361
Иштван Коня: Капитализм и Кальвинизм 379
Дьёрдь Маркуш: Бертранд Рассель — философ 402
Йожеф Балог: Источники марксистского понятия общественного закона 450
Шандор Сигетвари: Некоторые проблемы индуктивного и дедуктивного умозаключений 463
Калман Кулчар: Некоторые предварительные вопросы марксистской истории социологии 477
Ласло Сечёди 1924—1962 | Элемер Керекдярто 1918—1962 507

ДИСКУССИЯ

К дискуссии по сексуальной этике *(Золтан Шомоди)* 509

ВОПРОСЫ ОБУЧЕНИЯ

Дискуссия по логике и обучение марксизма—ленинизма *(Пал Шандор)* 521

КРИТИКИ И РЕЦЕНЗИИ

Тихамер Немеш: Кибернетические машины *(Шандор Секей)* 532
Аугуст Бебел: Ч. Фурье. Его жизнь и идеи *(Петер Шимон)* 535
Ференц Патаки: Педагогика утопического социализма *(Ева Фёлдеш)* 541
Карл фон Клаузевиц: О войне *(Андраш Молнар—Эмиль Надь)* 544
Гурвич: Теория морали и наука морали *(Мария Макаи)* 550
Искусство и душа *(Ласло Халас)* 557
X. Международный конгресс истории науки и V. Всемирный конгресс Международного социологического общества 559
Рецензии журналов 560

CONTENTS

ESSAYS

Alexander Kárpáti : The Socialist Revolution in Hungary as a Form of Popular Democratic Revolution 361
Stephen Kónya : Capitalism and Calvinism 379
George Márkus : Bertrand Russell, Philosopher 402
Joseph Balogh : The Sources of the Marxian Conception of Social Laws 450
Alexander Szigetvári: Some Problems of the Inductive and Deductive Syllogisms 463
Coloman Kulcsár : The Primary Problems of the Marxian History of Sociology 477
Ladislas Szecsődi 1924—1962 | Ailmer Kerékgyártó 1918—1962 507

DISCUSSION

To the Sexualethical Discussion *(Zoltán Somogyi)* 509

THE QUESTIONS OF THE EDUCATION

The Discussion about the Logics and the Education of the Marxism—Leninism *(Paul Sándor)* 521

REVIEW AND CRITIQUE

Tihamér Nemes: The Machines of Cybernetics *(Alexander Székely)* 532
August Bebel: The Life and the Ideas of Charles Fourier *(Peter Simon)* 535
Francis Pataki: Pedagogy of the Utopian Socialism *(Éva Földes)* 541
Carl von Clausewitz: On War *(Andrew Molnár—Emile Nagy)* 544
Gurvitch: The Theory of the Morals and the Science ol the Ethics (*Mary Makai)* 550
R. Huyghe: The Art and the Soul. *(Ladislas Halász)* 557
The X. International Congress of the History of Science and the V. World Congress of the Sociological Society 559
Periodical Reviews 560

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ÉTUDES

Sándor Kárpáti: La révolution socialiste en Hongrie — une des formes de la révolution démocratique-populaire 361
István Kónya: Capitalisme et calvinisme 379
György Márkus: Bertrand Russell le philosophe 402
József Balogh: Les sources de la conception marxiste de la loi sociale 450
Sándor Szigetvári: Problèmes de l'induction et de la déduction 463
Kálmán Kulcsár: Questions préliminaires de l'histoire marxiste de la sociologie 477
László Szecsődi 1924—1962 Elemér Kerékgyártó 1918—1962 507

DISCUSSION

Réflexions au débat sur les problèmes d'éthique sexuelle *(Zoltán Somogyi)* 509

PROBLÈMES DE L'ENSEIGNEMENT

Le débat de logique et l'enseignement du marxisme—léninisme *(Pál Sándor)* 521

REVUE ET CRITIQUE

Tihamér Nemes: Machines cybernetiques *(Sándor Székely)* 532
Auguste Bebel: La vie et les pensées de Charles Fourier *(Péter Simon)* 535
Ferenc Pataki: La pédagogie du socialisme utopique *(Éva Földes)* 541
Carl von Clausewitz: De la guerre *(András Molnár—Emil Nagy)* 544
G. Gurvitch: Morale théorique et sciences des moeurs *(Mária Makai)* 550
R. Huyghe: L'art et l'âme *(László Halász)* 557
Le X^{e} Congrès International de l'Histoire des Sciences et le V^{e} Congrès Mondial de l'Association Internationale de Sociologie 559
Revue des revues 560

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány utca 21.
Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46
Csekkbefizetési számlaszám: 05.915.111—46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest, V., Váci utca 22.
Telefon: 185—612
a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁ-nál, Budapest, V., József nádor tér 1.
Telefon: 180—850
Csekkszámla: egyéni 61.257, közületi 61.066
(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is)

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

ERDEI LÁSZLÓ
Az ellentmondás elve a formális és a dialektikus logikában

PATAKI FERENC
Személyiségelmélet és pedagógia a marxizmusban és a neotomizmusban

MAKAI MÁRIA
Az angol neopozitivista etika egyes ismeretelméleti előzményei

REZSŐ MARGIT
Descartes istenbizonyítékainak néhány problémája

N. NOVIKOV
A „társadalmi cselekvés emélete" és a marxizmus

NOVÁK ZOLTÁN
Az elmúlt évek képzőművészeti vitáiról

GARAI LÁSZLÓ
Modern szerelem vagy cinizmus?

HETEDIK ÉVFOLYAM
4. SZÁM
1963

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

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, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Erdei László : Az ellentmondás elve a formális és a dialektikus logikában..... 565
Pataki Ferenc : Személyiségelmélet és pedagógia a marxizmusban és a neotomizmusban 615
Makai Mária : Az angol neopozitivista etika egyes ismeretelméleti előzményei 655
Rezső Margit : Descartes istenbizonyítékainak néhány problémája 684
N. Novikov : A „társadalmi cselekvés elmélete" és a marxizmus 701

AZ OKTATÁS KÉRDÉSEI

Csoma Gyula : A logika oktatásának áttekintése és a logikai képzés megoldatlan problémái az általános gimnáziumban 708

FIGYELŐ

Tiba Imre : Romániai tapasztalatok 720
Esztétikai tudományos konferencia a Szovjetunióban *(N. Z.)* 729
Ágh Attila : A munkamegosztás és a személyiség sokoldalú fejlődésének kérdéséről 735
Vári Györgyné : A modern agyfiziológia és pszichológia eredményeinek és új kutatási irányainak elméleti-filozófiai problémái 743

VITA

Novák Zoltán : Az elmúlt évek képzőművészeti vitáiról..... 752
Garai László : Modern szerelem vagy cinizmus? 777

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Tőkei: A kínai filozófia *(Lenkei László)* 792
Kocsis Ferenc: Célszerűség az élővilágban és az istenhit *(Vereczkei Lajos)*..... 796
A burzsoá történetfilozófia és történetírás *(Balogh József)* 798
Intuíció és tudomány *(Vajda Mihály)* 802
G. V. Plehanov: Irodalom és esztétika *(Zoltai Dénes)* 811
Roger Garaudy: Isten meghalt. Tanulmány Hegelről *(Sipos János)* 817
Rased Hoszein-Ali: A Kelet és a Nyugat két filozófusa *(Hekhamaneshi Keykhosrow)* 820
G. Gurvitch: Dialectique et sociologie *(Tordai Zádor)* 823
Jean Kanapa: Az egyház szociális doktrinája és a marxizmus *(Lenkei László)* 825
Az 1962-ben magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája *(T. Z.)*. 827
Folyóirat ismertetések 829

A szerkesztőség címe:
A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest, V., Nádor u, 18. Telefon: 126—692
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest, V., Alkotmány u. 21

TANULMÁNYOK

Az ellentmondás elve a formális és a dialektikus logikában

ERDEI LÁSZLÓ

1. A formális és a dialektikus logika képviselői között az elmúlt években elsősorban a gondolkodás alaptörvényeiről, ezen belül az ellentmodás törvényéről folyt a vita. Nem véletlenül. Elvégre a formális és a dialektikus logikus között, amennyiben mindketten materialisták, az alapvető különbség ama *módszerben* van, ahogyan közös objektumukhoz, a gondolkodáshoz közelítenek; márpedig hogy miképpen gondolkodjunk a gondolkodásról, azt leginkább a logikai alaptörvények foglalják számunkra össze. A dialektikus logika persze a törvényeknek egy sokkal szélesebb és mélyebb skáláját ismeri, mint amennyit a formális logika a „gondolkodás alaptörvényei" címszóban összefoglal. A gondolkodási alaptörvények között azonban ott találjuk a mindkét módszer szempontjából rendkívül jelentős ellentmondás-törvényt, amelyben szinte benne sűrűsödik az egész probléma. Ezért érthető, ha a gondolkodási alaptörvények körül folyó vita általában mint az ellentmondás törvényével kapcsolatos vita kerül legtöbbször napirendre.

Mindez meghatározza tanulmányunk témáját. A gondolkodási alaptörvények kérdéséhez kívánunk hozzászólni, s tulajdonképpen valamennyit *ábrázoljuk* is. Közvetlenül azonban csak az ellentmondás elvéről lesz szó.

2. Közbevetőleg rendeznünk kell egy terminológiai problémát. Az olvasó látni fogja, hogy az ellentmondás elve legalább két értelemben fordul elő tanulmányunkban. Egyrészt formális logikai, másrészt dialektikus logikai mivoltában. Mármost könnyű belátni, hogy ha mind a kettőt ugyanazzal a névvel illetnénk, zavar keletkeznék, amely esetleg lehetetlenné tenné gondolataink megértését. Ezért az alábbi terminológiai különbségtevést javasoljuk.

A formális logika ellentmondási elvét tanulmányunkban *nem-ellentmondási* elvnek fogjuk nevezni, minthogy tendenciája szerint amúgyis az ellentmondás kiküszöbölése. Elvégre azt mondja ki, hogy két, egymásnak ellentmondó ítélet nem lehet együtt igaz; hogy az ellentmondás a gondolkodásban mindenkor és minden esetben logikai hiba. Az ezzel ellentétes tartalmú, dialektikus logikai ellentmondási elvet viszont *ellentmondási* elvnek fogjuk nevezni, minthogy tendenciája szerint az ellentmondás igenlése. Ennek értelmében az ellentmondás két ítélet között nem feltétlenül logikai hiba; két egymásnak ellentmondó ítélet adott esetben együtt, sőt csak együtt igaz.

E terminológiai megkülönböztetéssel azonban az olvasót nem kívánjuk semmire sem előre elkötelezni. Mellőzze tehát az indokolást, s tekintse a fenti meghatározásokat pusztán neveknek vagy jeleknek, amelyek segítségével a tanulmány tartamára korlátozott közmegegyezéssel a vizsgálatban szereplő lehetséges tárgyakat elkülönítettük egymástól.

3. Szükségünk van rövid módszertani indokolásra is, mert a probléma megoldását az eddigiektől meglehetősen elütő módon kívánjuk elvégezni. Tulajdonképpen csak két szempont érvényesítéséről van szó, amelyek ráadásul különböző fajsúlyúak is.

a) Akár a hazai, akár a külföldi irodalmat tekintjük, a formális logikus egyik legfontosabb ellenérve a dialektikus logikussal szemben az, hogy az utóbbi állítólag összekeveri a gondolkodásbeli, ún. logikai dolgokat az anyagi valóság dolgaival. Pl. a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elveivel kapcsolatos vitában: a dialektikus logikus állítólag helytelenül azonosítja a gondolkodásban jelentkező ellentmondásokat az ún. dialektikus ellentmondásokkal, amely utóbbiak — amennyire e véleményekből kihámozható — az anyagi dolgok ellentmondásai lennének csupán. Ez volt pl. *K. Ajdukiewicz*, *A. Schaff* és részben *G. Klaus* egyik legfőbb ellenérve a dialektikus logika álláspontjával szemben, s ezen a téves elképzelésen alapul hazai követőik felfogása is.[1]

Véleményünk szerint ez az ellenérv rossz. Puszta absztrakció, amely azon „alapul", hogy a végtelen — limitatív vagy *non—A* típusú — ítéletnek objektív megfelelője a valóságban állítólag nincs. Ennek az ellenérvnek beható vizsgálata a fent említett formális logikusok egyikénél sem található meg.[2] De részletes elemzéssel mindeddig a dialektikus logika is adós maradt. Az alábbiakban tehát kísérletet teszünk e hiány pótlására.

b) Második módszertani megjegyzésünk maga is két részből tevődik össze.

Először : Fentebb említett formális logikusaink szerint a nem-ellentmondás elve *bármely* két egymásnak ellentmondó ítélet esetében érvényes. Ebből a felfogásból következik ama zárótétel, amelyet több-kevesebb tudatossággal vonnak le, hogy ti. a nem-ellentmondási elv tulajdonképpen korlátlan, azaz abszolut érvényű. A materialista dialektikus logikának azt a koncepcióját tehát, hogy a nem-ellentmondás elvének érvényességét az ellentmondás elve korlátozza, illetve megszünteti — és bizonyos értelemben megfordítva —, ezek a formális logikusok tarthatatlannak nyilvánítják.

Ez magyarul azt jelenti, hogy *minden* a gondolkodásban fellépő, legalábbis kontradiktórikus ellentmondás *teljes-tökéletesen ugyanaz* az ellentmondás; hogy a „logikai ellentmondás" fogalma e formális logikusok fejében azonosult a „logikai hiba" fogalmával. Mert csak amennyiben elvi-tartalmi vonatkozásban minden gondolkodásbeli ellentmondás egy és ugyanaz az ellentmondás, beszélhetünk arról, hogy érvényességük feltételei is azonosak, pontosabban: hogy ez az érvényesség csak és csupán abszolút.[3] De valóban bármely két egymásnak ellentmondó ítélet esetében igaz ez? Megvizsgálta-e

[1] Pl. Galántainé Havas Katalin elvi-tartalmi szempontból teljesen elhibázott cikke „A formális logika azonosság törvényéről" (Magyar Filozófiai Szemle, II. évf. 3—4. sz.)

[2] Az ítéletnek ezzel a fajtájával kapcsolatban most nem az a kérdés, hogy mennyiben végtelen, mennyiben kanti eredetű, mennyiben tekinthető az ítéletek külön típusának stb. Egyszerűen csak jelezni kívántuk, hogy arról az ítélet-féleségről van szó, amelyről Kant a főművében beszél, s amelyet ott végtelen vagy limitatív ítéletnek nevez. Ezt az elnevezést átvesszük.

[3] A „logikai" jelző az ellentmondással kapcsolatban nyilvánvalóan megtévesztő, hiszen ha a gondolkodás *logikájában* van ellentmondás, úgy az eleve logikai hibának tekintendő. Ámde egy dolog a gondolkodás ellentmondásos folyamata, és más dolog az, hogy — egyéb logikai hibákon kívül — mikor, milyen ellentmondások tekinthetők a logikai hibával egyenértékűnek. Ezen az alapon ugyanis a dialektikus logika a formális logikus számára egészében „logikai hiba", azaz „illogikus" gondolkodás.

valaha is formális logikusunk, hogy az ítéletek közötti ellentmondások elvileg egyazon ellentmondás kifejezői-e, vagy *minőségileg különböző típusokról* kellene-e beszélnünk inkább? Nem; formális logikusunk számára a nem-ellentmondás *mint olyan*, a nem-ellentmondás *általában* létezik, anélkül hogy e törvényt a konkrét esetekre alkalmazta volna.

Mindezek után nem nehéz eljárásunk lényegének általános megfogalmazása. Fel kell derítenünk, hogy az ítéletek közötti ellentmondásoknak vannak-e és miféle konkrét típusai; meg kell vizsgálnunk: a nem-ellentmondás elve mindegyikre érvényes-e és egyazon korlátlansággal érvényes-e. — Eljárásunk így semmi újat nem tartalmaz; csupán felülvizsgáljuk magától értetődőnek tekintett tételek tartalmát; megvizsgáljuk, hogy bizonyos elvont „igazságok" megfelelnek-e a tényeknek, vagy sem.

Másodszor: a kitűzött cél azonban megkívánja, hogy az ellentmondó ítéleteket *tartalmuk* szerint osztályozzuk, s ezzel már új utakra térünk. Az ítélet ugyanis, egyik egyszerű logikai meghatározása szerint, alany és állítmány egysége, ahol az alany bármely dolognak, az állítmány valamely „jegy"-nek a fogalmi képe. S mert az alany természetét az állítmány mondja ki, tartalmi vizsgálódásunk tulajdonképpen az állítmány tartalmának a közelebbi vizsgálata lesz, amely állítmányt egyébként szintén jegy-nek szokás nevezni. Az ellentmondó ítéleteket íly módon állítmányuk, illetve jegyeik tartalma alapján osztályozzuk majd. Igaz, hogy ez a megszorítás eleve korlátozza az elemzés mindenoldalúságát, de tökéletesen elegendő, ha a tanulmányunkban kitűzött célokat nézzük.

4. Érintenünk kell még a formális logika kérdését is. Minthogy a dialektikus logika a formális logika meghaladása, egy ilyen tárgyú vizsgálódásban, mint ez a tanulmány is, a formális logika szükségszerűen csak korlátaiban jelentkezik. A felületes szemlélő ezért azt hihetné, hogy a formális logikában csak valami negatívat látunk. Pedig nem erről van szó. Egy dolog, hogy a formális logika óriási elméleti és gyakorlati jelentőségű tudomány. És más dolog az, hogy a dialektikus logikához mérve szükségszerűen kevesebb annál. E tekintetben felfogásunkat talán így lehetne a legjobban megfogalmazni: ha már a formális logika is ilyen rendkívüli jelentőségű eredmények elérésének vált eszközévé, mennyivel előrébb juthatunk a tudomány és a gyakorlat problémáinak a megoldása terén a dialektikus logika kidolgozásával, illetve alkalmazásával.

A formális logika végeredményben évezredek során mesterien megalapozott és kidolgozott épülete mellett a még kidolgozatlan dialektikus logika — hogy a gyakorlati alkalmazásról ne is beszéljünk! — kezdetlegesnek hat. De nem szabad, hogy ez a helyzet az elfogulatlan kutatást félrevezesse — márpedig ez éppen az a hiba, amelyet a formális logikusok egy része elkövet.

Tanulmányunkban sokszor esik majd szó „a" formális logikusról is. Ezen azt a formális logikust értjük, aki abszolutizálja a formális logika jelentőségét, érvényességének határait stb.

*

Az alábbiakban tehát kísérletet teszünk a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás konkrét típusainak a kimunkálására. Természetesen itt a legátfogóbb jelentőségű, legfőbb típusok felmutatásáról lehet csak szó.

I.

A jegyek számunkra szükséges típusainak a körülírását a *legegyszerűbb* típus vizsgálatával kezdjük.

1. Bármely anyagi tárgyat vegyünk is alapul, legelemibb mozzanatai kétségtelenül azok, amelyeket jobb híján *érzéki* jegyeknek nevezhetünk.

Maga az elnevezés fogyatékos, mert a tárgynak ezeket az *objektív* mozzanatait csak szubjektív formában jelöli. Valójában érzéki jegynek azt az objektív *minőséget* tekintjük, amely a tárgyon *minden megismeréstől — érzékeléstől — függetlenül* adva van; de amelyet, amennyiben a tárgy a megismerés folyamatába belép, *érzéki tudatunkkal* rögzítünk. Sőt, rögzítéséhez az érzéki tudat végső soron *elegendő*.

Hogy mely jegyekről van szó, könnyű belátni. Például arról, hogy valami piros, citromsavanyú, érdes, gömbalakú stb. stb. De a belátás önmagában nem mindíg elég, viszont arról sem lehet szó, hogy tanulmányunk a jegyek kimerítő és mindenoldalú meghatározásait adja. (Ne felejtsük el: számunkra a jegy csak eszköz az ellentmondással kapcsolatos gondolkodási törvények problematikájának a tisztázásához.) Ezért nem annyira meghatározásra törekszünk, mint inkább olyan ismérvek megadására, amelyek révén az egyik jegytípust kétséget kizáró módon elkülöníthetjük a másiktól.

Az érzéki jegyet illetően a legegyszerűbb és legbiztosabb ismérv a következő:

Ha valaki gondosan megvizsgálja e jegyek terjedelmének a mineműségét, úgy végül arra a belátásra jut, hogy az érzéki jegy *nem általános*. Ez azt jelenti, hogy egy adott osztályon belül, az egyneműek között mindig van legalább egy olyan egyes tárgy, vagy valamely egyesnek egyvalamely individuális állapota, amely a kérdéses jeggyel nem rendelkezik. Következésképpen ha el akarjuk dönteni, hogy valamely jegy érzéki-e, csak azt kell megvizsgálnunk: minden egyesen, az egyesek minden individuális állapotában megtalálható-e. Ha igen, úgy nem érzéki jegy. Ha nem; ha csupán egyetlen kivétel is adódik, úgy érzéki jegy.

2. Annak, hogy a tárgy e jegyeit megismerjük, természetesen vannak feltételei. De mert ezek voltaképpen *minden* megismerés előfeltételei, a szó igazi értelmében vett feltételességről az érzéki jegyekkel kapcsolatban nem beszélhetünk; az érzéki ismeret feltétlen ismeret. Az érzéki jegyek rögzítéséhez ugyanis csak arra van szükség, hogy mind az objektív jegyekkel rendelkező egyedi tárgy, mind a megfelelő tudattal rendelkező megismerő egymással viszonyba lépve létezzen. Ha ugyanis a tárgy vagy a megismerő nincs, úgy eféle ismeretek megalkotása sem lehetséges. Ha viszont vannak, de egymáson kívül, azaz nincs viszony közöttük, úgy (legalábbis a kérdéses) érzéki jegyek megalkotása szintén nem lehetséges.

Ezért a „feltételek" pozitív értelemben megfogalmazva így hangzanak:

a) Létezik *ez* a tárgy, azaz az egyedi tárgy, itt és most, a megfelelő objektíve ugyancsak létező érzéki jegyekkel.

b) Létezik *ez* a megismerő, azaz az egyedi megismerő, itt és most, amelyik legalább érzéki tudattal rendelkezik.

c) Létezik *ez* a viszony közöttük, azaz az egyedi viszony, itt és most.

Ha mindezek a feltételek adva vannak, akkor a megismerő érzéki jegyeket rögzít tudatában. Ámde nem akármilyen érzéki jegyeket, hanem csak *ezeket*, szóval olyanokat, amelyek a fenti, konkrét körülmények közepette mint konkrét egyedi érzéki jegyek adódnak.

Mindez ítéletben kifejezve például így hangzik: „Ez a rózsa vörös". Világos: ahhoz, hogy ez az ítélet megalkotható legyen, egy bizonyos megismerőnek egy bizonyos konkrét rózsával, egy bizonyos konrét viszonyba kellett lépnie legalább egyszer, s az ítélet igaz, ha e *közvetlen* tapasztalat révén a rózsa tényleg vörösnek mutatkozott. — *Az érzéki jegyek rögzítése ennyiben a közvetlen tapasztalás, általában az érzéki közvetlenség szférájában megy végbe.*

3. Elvontan ennyi elég is lenne ahhoz, hogy továbbmenve egyenesen az ellentmondással kapcsolatos problémákra térjünk rá. Félő azonban, hogy a „közvetlenség", különösen annak „érzéki" meghatározása zavart okoz. Ezért ha röviden is, kénytelenek vagyunk a problémával foglalkozni.

Hogy a közvetlenség mindenekelőtt közvetlen tapasztalatok sorozata; hogy a közvetlen tapasztalat az érzékin alapul, ennek gondolati feldolgozása; hogy általában a közvetlenség érzéki, annak igazolására bizonyára nincs szükség. Az is érthető, hogy az érzéki jegy a maga közvetlenségében nem általános, hiszen a legegyszerűbb tapasztalat is megmutatja, hogy az egyedi, sőt az individuális tárgy mindig több érzéki jegy összességeként lép elénk. Ámde mind az érzéki jegy, mind a közvetlen tapasztalás, az „itt és a most", mind általában az érzéki közvetlenség a megismerés előrehaladtával általánosítható s így magasabb síkra, az absztrakció elvontabb régióiba emelhető. Íly módon jutunk az egyszerű tudományos tételekhez is, amelyek *a tudomány tárgyát* közvetlenségében fejezik ki. Pl. hogy „A háromszög szögeinek az összege 180 fok", hogy „A párhuzamos egyenesek nem metszik egymást", hogy „A fizikai anyag végső építőkövei az atomok" (= oszthatatlanok) stb. stb. Mindezek a tételek azonban kereken ellentmondani látszanak annak, hogy a közvetlenséget, különösen pedig az érzéki közvetlenséget fejezik ki. Mennyiben érzéki pl. az atom? !

Valójában ténylegesen közvetlenségről, éspedig érzéki közvetlenségről van szó.

Vegyük először az érzéki kérdését. Az emberi megismerés kiindulópontja kétségtelenül az érzékiség. Érzékszerveink meghatározott struktúrája következtében azonban az érzékiség önmagában véve korlátozott, a valóság érzéki képe e valóságnak csupán bizonyos szféráját tárja fel előttünk. (A valóságnak ez a megosztása nem azért történik, mert érzékszerveink is vannak, hanem azért vannak érzékszerveink, mert a valóságnak van egy ilyen objektív közvetlensége, illetve megosztottsága.) Adva van tehát számunkra a közvetlenség, amely végső soron érzéki, minthogy tényanyaga a maga egyszerűségében nem több, mint amennyit az érzékiség felmutat.

Világos azonban, hogy a *gondolkodó*, különösen a *tudományosan* gondolkodó megismerés nem egyszerűen érzékel, hanem gondolatilag fel is dolgozza ezt a közvetlenséget. E feldolgozás során azonban — mindaddig, amíg elvitartalmi szempontból nézve be nem fejeződött — a megismerés nem megy túl az érzékiség szintjén. Az érzéki közvetlenség az, amelyet a gondolkodás, éspedig végül a tudományos gondolkodás segítségével behatóan leír, összefoglal, meghatároz, elméletileg megmagyaráz. Közvetlenül tehát úgy tűnik, hogy pl. az oszthatatlan atomnak semmi köze az érzékiséghez. Valóban,

ez az atom nem azért az érzéki szféra eleme, mert érzékelhető, hanem mert általa az érzéki közvetlenség szféráját magyarázzuk, tudományos formában, elméleti síkon. Ugyanakkor, amint túlmegyünk a közvetlenség e síkján, a tudományos megismerés második stb. szakaszába, rögtön kiderül, hogy az oszthatatlan atom már nem jelent kielégítő magyarázatot, sőt éppen az ellenkezője igaz.

Ebben az értelemben beszélünk tehát a közvetlenség érzéki mivoltáról. Az érzéki közvetlenséggel kapcsolatos ismeretelméleti stb. kérdéseket a tudománynak persze részletesen tisztáznia kell. E tanulmány keretei azonban a fentiek rögzítésénél többet nem engednek meg.

4. Amit még meg kell röviden vizsgálnunk, az az érzéki jegy nemáltalános voltának a kérdése a most mondottak fényénél. Világos ugyanis, hogy kétféle nemáltalános-ról kell beszélnünk.

Egyrészt adódnak azok az érzéki jegyek, amelyek nemáltalános jellege a közvetlen tapasztalatban minden további nélkül rögzíthető. Ezek általában a „szembetűnően" érzéki jegyek: a rózsa vörössége, a citrom savanyú volta, a víz hidegsége stb. stb. Az érzéki közvetlenségben azonban olyan vonások is vannak, amelyek a továbbiakban, elsősorban a tudományos kutatás eredményeképpen általánosulnak, általánosnak bizonyulnak. Mennyiben nemáltalánosak *ezek* a jegyek? Úgy, ahogyan végül is kiderült, hogy nem minden háromszög szögeinek az összege 180 fok, hogy a párhuzamosak tulajdonképpen metszik egymást a végtelenben, hogy az atom osztható, stb. stb. Egyszóval a megismerés bizonyos ponton arra a megállapításra jut, hogy általános érvényűnek tekintett tételei nemáltalános érvényűek. Míg azonban az első nemáltalánosság az érzékin *belül* adódik, mintegy horizontálisan, addig az utóbbi nemáltalánosság egyenesen annak a következménye, hogy az érzéki közvetlenség csak érzéki közvetlenség. Vagyis ez a nemáltalánosság mintegy vertikálisan, mélységében értendő, s a közvetlenség természetének szükséges velejárója. — A kétféle nemáltalánosság azonban elvileg nem különbözik egymástól; az első csak egyszerű jelzése annak, hogy a második felismerése egy ponton be fog következni.

De ha az érzéki jegyek egy része kezdetben általánosnak tűnik, s csak később derül az ellenkezője ki, hogyan válasszuk el az érzéki jegyeket az általános jegyektől, ti. azoktól, amelyek valóban általánosak s nemcsak látszanak annak? Egy ilyen kérdés felmerülése azonban azt mutatná, hogy nem sikerült világosan megértetnünk magunkat. Ezért szeretnénk újólag hangsúlyozni, hogy a jegyek általunk elsőnek felmutatott típusát mi a nemáltalános jegynek tekintjük. Tehát azt állítjuk, hogy amennyiben van egy jegy, amely — akárcsak egyetlen individuális kivétel következtében — nemáltalános, úgy *ez az a jegy*, amelyről tanulmányunk első részében beszélünk. — Egy olyan kérdés tehát, hogy miképpen állapítható meg valamely jegy általános vagy nemáltalános volta, nem tartozik ide. Mi azokról a jegyekről beszélünk, amelyeknek általános vagy nemáltalános voltát már ismerjük, s nem azokról, amelyeknek még nem bizonyos vagy csak látszólag bizonyos általános vagy nemáltalános voltuk.

Vannak jegyek, amelyek nemáltalánosak? Vannak. *Ezekről* beszélünk. Azt állítjuk, hogy ezek az objektív közvetlenség visszatükrözői, a visszatükrözés fejlettségének a megfelelő szintjén. De ha bárki úgy gondolja, hogy ez nem áll, tekintsen el ettől a megállapításunktól is. Mi ugyan végig mint érzéki jegyről fogunk a nemáltalános jegyről beszélni, de ezek a megnevezések

nem kötelezők. Az olvasó azt ellenőrizze: talál-e akárcsak *egy* olyan nemáltalános jegyet, amelyre vonatkozóan a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elvével kapcsolatban itt mondottak érvénytelenek. Ez jelentené megállapításaink cáfolatát.

5. Ha most feltesszük a kérdést, hogy az érzéki jegyeket tartalmazó ítéletekre vonatkozik-e a nem-ellentmondás elve, úgy azt kell mondanunk: az a kérdés, *minek* a megítéléséről van szó. A tárgyat vagy fogalmát tartjuk-e szem előtt? Vegyük ezért először a konkrét-objektív tárgy esetét.

Íme, az előbbi ítélet: „Ez a rózsa vörös". Ha *ez* a rózsa tényleg vörös, úgy ítéletünk igaz. De akkor ennek az ítéletnek a kontradiktórikus tagadása, az „*Ez* a rózsa nem-vörös", egyszerűen lehetetlenség. Mert ha „*Ez* a rózsa — tehát itt és most — vörös", akkor annak az állítása, hogy ugyanez a rózsa, ugyanabban az itt-ben és most-ban, ugyanazon megismerő számára „nem-vörös", csak hamis ítélet lehet. — A megismerés ezekben az esetekben *közvetlenül tapasztalja* az objektív jegy jelenlétét vagy jelen nem-létét. Ha tehát ebben a viszonyban az egyedi tárgy objektíve *ilyen*, akkor egyúttal másmilyen nem lehet.

Ily módon az érzéki jegyeket tartalmazó ítélet igaz vagy hamis *erre* a tárgyra, *erre* a megismerőre, *erre* az itt-re és most-ra nézve, miközben különböző, sőt ellenkező lehet a helyzet ezt megelőzően vagy ezután stb. De nem szabad pusztán ezeket a kiélezett körülményeket szem előtt tartanunk. Az „*Ez* a rózsa vörös" a tapasztalás kiszélesedése révén végülis az általános „ez" kifejezésévé fejlődik, azaz érvénye minden egyes rózsára kiterjed. Ha most ellentmondó ítéleteink igaz vagy hamis voltát nézzük kiderül, hogy ugyanaz a helyzet, mint fentebb. *Bármely* rózsáról, *bármely* megismerőjéről, az ismeret *bármely* itt-ben és most-ban való rögzítéséről legyen is szó, az „Ez a rózsa vörös" és az „Ez a rózsa nem-vörös" ítéletek együtt nem lehetnek igazak. Következésképpen az érzéki jegyeket tartalmazó ítéletek esetében — az egyes tárgyra vonatkoztatva, de immár általános módon, minthogy bármelyik egyes tárgyra vonatkoztatható — *a nem-ellentmondás elve feltétlenül érvényes*. Ergo az ellentmondás elve — ti., hogy két egymással kontradiktórikusan szembenálló ítélet közül adott esetben mindkettő igaz lehet — *nem érvényes*.

Nem árt természetesen annak a kérdésnek a feltevése sem, hogy a nem-ellentmondási elv érvényességének a foka vajon mekkora. A válasz ugyanis fontos, és a helyzetre rendkívül jellemző.

Vegyük e két ítéletet: „Ez vörös" és „Ez nem-vörös". Ha az „ez" egy rózsát jelent, úgy az előbbiekben már tárgyalt módon érvényesül a nem-ellentmondás elve. Ha az „ez" mondjuk ennek vagy annak az embernek a hajszínét jelenti, hasonló a helyzet stb. stb. Nincs tehát olyan általunk ismert mozzanata a valóságnak, amellyel kapcsolatban a fenti ítéleteket követően a nem-ellentmondási elv ne érvényesülne.

De most tételezzük fel, hogy kiválasztunk egy meghatározott pontot a világegyetemben, mondjuk az Andromeda extragalaktikán belül, éspedig egy olyan pontot, amelyről a szó szoros értelmében semmit sem tudunk azon kívül, hogy valamely testi alakban létezik (valamilyen formája, különössége, általában efféle természete van). Vonatkoztassuk most reá — illetve bármely hasonló természetű pontra — ellentmondó ítéleteinket. Kiderül, hogy az „Ez vörös" és az „Ez nem-vörös" ítéletekkel kapcsolatban a nem-ellentmondási elv minden további nélkül érvényes. — Mert vagy vörös lesz ez a pont, vagy nem-vörös — más lehetőség nincs.

Ez azt jelenti, hogy a nem-ellentmondás elve *feltétlenül* érvényesül az érzéki jeggyel kapcsolatban; méginkább hogy az érvényesség foka — látszólag — *abszolút*. Mert semmiféle feltétel, semmiféle, megszorítás, vonatkoztatás stb. nem szükséges a nem-ellentmondási elv érvényesüléséhez; illetve ezek már csak ahhoz kellenek, hogy eldönthessük: adott esetben a két ítélet közül melyik az igaz. Az eldöntés mint konkrét feladat azonban mit sem változtat azon, hogy az érzékiség szférájában csak a nem-ellentmondási elv érvényes, s így érvénye abszolút.

Innen, hogy a formális logikus a nem-ellentmondási elvet, illetve az egész formális logikát abszolutizálja, azaz abszolút érvényűnek tartja. (Nem hajlandó az euklideszi geometria vagy a klasszikus fizika esetén — pl. ,,abszolút" tér, ,,abszolút" idő stb. — okulni.) A megismerés előrehaladása azonban kimutatja majd, hogy *az abszolút csupán feltétlen*, mert ugyan extenzíve mindenre érvényes — *minden* tárgynak van érzéki, nem-általános jegye — de intenzíve, mélységében nem érvényes, mert a tárgynak nem csupán érzéki, azaz nemáltalános jegyei vannak.

6. Mindeddig a tárgy megítéléséről volt szó. Mi a helyzet azonban akkor, ha az ítélet a *fogalom* valamely érzéki jegyének a tételezése — vagyis ha nem az individuális tárgyat, hanem a tárgyat általában vesszük?

Figyeljük meg pontosan, miféle különbségre gondolunk itt.

A tárgy objektíve persze rendelkezik tulajdon belső természetével, nemével, egyszóval objektíve általános is. De mert mindig csak valamilyen egyesnek a formájában áll előttünk, ez az általánosság végső soron elválaszthatatlan konkrétságától, amelyben általános természete egyébként megjelenik. Következésképpen — bár nemcsak vörös, hanem sárga, fehér stb. színű rózsák is vannak — *éppen ez* a rózsa nem lehet egyszerre valamennyi színű. Az egyes rózsa *vagy* vörös, *vagy* fehér, *vagy* sárga, *vagy* rózsaszín, szóval a lehetséges színek közül csak az egyikkel rendelkezik.

Ezzel szemben a rózsa *fogalma* nemcsupán egyetlen rózsa gondolati képe, mert akkor puszta szemlélet lenne, nem pedig fogalom. A rózsa fogalma *minden* rózsa általánosított gondolati képe, ennélfogva mindazokat az érzéki jegyeket, amelyek az egyes rózsákban megvannak, magában összegezi.[4] De akkor a rózsa *fogalmának* a tartalmi feltárása nem történhet meg pusztán egyetlen ilyen ítélettel, hogy mondjuk ,,A rózsa vörös", mert a rózsa fogalma a fehér, a sárga stb. jegyeket is tartalmazza. Ezért a rózsa fogalmának a meghatározásakor vagy partikuláris ítéletet alkalmazunk — ,,Egyes rózsák vörösek", ,,Egyes rózsák fehérek" stb. — vagy ha a nemáltalánosság ítéletbeni kifejezésétől el is tekintünk, *tudjuk* hogy ez az ítélet, ,,A rózsa vörös", nem a rózsa egyedüli színét tartalmazza. ,,A rózsa vörös", de ezenkívül még további jegyei is vannak; más szóval *nemcsak az igaz*, hogy ,,A rózsa vörös", hanem az is, hogy ,,A rózsa fehér", ,,A rózsa sárga" stb. Vagy megfordítva, azt is modhatnánk: ez ítéletek mindegyike egyformán *hamis is*, mert *a* rózsa nem vörös, nem fehér, nem sárga, nem rózsaszín.

Közbevetőleg megjegyezve: a rózsa *fogalma* kifejezéssel vigyáznunk kell. Nem a fogalomnak mint fogalomnak, azaz a fogalom fogalmának a meghatározásáról van szó. Amikor itt a *fogalom* kifejezést használjuk, voltaképpen továbbra is az objektív tárgyat tartjuk szem előtt, csakhogy immár nem

[4] Természetesen csak az ún. jellemző (,,lényeges") jegyekről van szó.

egyesként, hanem általában. Ámde objektív tárgy általában-ként nem létezik, hiszen közvetlenül csak egyes tárgyak vannak. Ezért a tárgy általában való megragadása fogalmi képének a megragadása, mert ez ugyan „csak" fogalom, de benne a tárgy általában összegeződik. Így a fogalom minden érzéki jegyet *közvetlenül*, azaz együtt és egyszerre tartalmaz, szemben pl. az egyes tárggyal, amely ugyanezen jegyeknek mindig csak valamely meghatározott hányadával rendelkezik.

A fogalom tehát nem tartalmaz mást, csak ami objektíve a tárgyban megvan. Míg azonban az objektív tárgyiság végtelen számú egyesben szétszórva létezik, s ennyiben egy-egy egyesében *közvetlenül* hozzáférhetetlen, addig a fogalomban mindez összegeződik s minden további nélkül *közvetlenül* hozzáférhető. Következésképpen ez a kifejezés „a tárgy *fogalma*", ugyanaz, mintha azt mondanánk: „a tárgy általában" — feltéve, hogy anyag és tudat, tárgy és fogalom minőségi különbségével egyébként tisztában vagyunk.

7. Az eddig vizsgálthoz képest most tehát másféle viszony van tárgy és megismerő között. Az előbbiben, amikor ti. a fogalmat az egyes tárgyra vonatkoztattuk, a viszonyt az „ez", az „itt és most" jellemezte. Most azonban feltételezzük, hogy *valamennyi ilyen viszony egyszerre van jelen*, hiszen pl. *a* rózsa nem az, ahogyan itt és most, ebben az egyetlen esetben adódik, hanem ahogyan a különböző lehetséges esetekben általában adódik.

Most tehát ilyen ítéleteink vannak: „A rózsa vörös", „A rózsa fehér" stb. stb., s ezek *együtt* alkotják az igazságot. Vajon ebben a vonatkozásban érvényes-e a nem-ellentmondás elve?

Könnyen belátni, hogy — bizonyos értelemben — *nem!*

Ha *ez* a rózsa a közvetlen tapasztalat szerint valóban vörösként van, úgy egyszerűen lehetetlen olyan *igaz* ítéletet alkotni, hogy ugyanez a rózsa, ugyanabban a közvetlen tapasztalatban nem-vörösként van. Vagy megfordítva: ha *ez* a rózsa a közvetlen tapasztalat szerint valóban nem-vörös, úgy nem lehet igaz az az ítélet, hogy vörös. De a rózsa *fogalma* esetében egészen más a helyzet. Ha az előbbiekben az ítélet a nem-ellentmondás elvén alapult, úgy itt ellenkezőleg, *az ellentmondás elvén alapul*. Mert a rózsa fogalma esetében pl. „A rózsa vörös", vagy „A rózsa nem-vörös" ítéletek egyike sem fejezi ki a teljes igazságot; de a kettő együtt, egymással egységben és egymás által korlátozva a *teljes* igazság, tehát *az* igazság összefoglalása.

Azt kell eszerint mondanunk, hogy *az érzéki jegyek esetében két, egymással kontradiktórikus ellentétben levő ítélet az ellentmondás elvén alapul, amennyiben a kérdéses ítéletek nem az egyes tárgyra, hanem fogalmára — azaz a tárgyra általában — vonatkoznak*. Ergo: ugyanebben az összefüggésben a nem-ellentmondás elve nem érvényes; kizárják egymást.

8. Az érzéki jegyekből összetett fogalom tehát az ellentmondás elvének érvénye alatt áll. Ennek az ellentmondásnak a jellegéről azonban beszélnünk kell.

Az érzéki jegyekkel kapcsolatos ellentmondás a fogalomban csak *magánvalósága szerint* van jelen. Közérthetőbb — bár egyoldalúbb — kifejezéssel élve: *puszta lehetőség* csupán. De ha az ellentmondás elvének az érvényesülése csak annak jelzése, hogy van lehetőség a fogalom ellentmondásossá-válására, akkor ebből az is következik, hogy maga — az érzéki fogalom — még *nem* ellentmondásos. Mert csak amennyiben a lehetőség valamilyen formában

testet ölt, beszélhetünk arról, hogy a fogalom ellentmondásos tartalmú. Így azonban *semmiféle valóságos ellentmondás nincs benne.*

Gondoljuk csak át a helyzetet! A fogalomban, amelyet vizsgálunk, — gondolatilag feldolgozott — érzéki jegyek vannak. (Többi jegyével most nem törődünk; úgy is tekinthetjük, hogy más típusú jegyei még nincsenek). Jegyei szerint tehát közvetlenül ugyanolyan érzéki sokféleség, ahogyan általában bármely egyes tárgy is, csak éppen a fogalom e tekintetben gazdagabb, mert az egynemű egyedek valamennyi (jellemző) érzéki jegyét tartalmazza. Így azonban semmiféle *elvi-tartalmi* különbség nincs mozzanataik között: mindegyik ugyanannak a közvetlen tapasztalatnak a terméke, s mindegyik az érzéki közvetlenségnek egyazon síkján belül van. (Elvi-tartalmi tekintetben voltaképpen azonosak egymással, s így a fogalomra az azonosság jellemző, mert ami különbség az érzéki jegyek között egyébként van, az nem lényeges, nem minőségi különbség.)

Éppen ezért nehéz lenne azt állítani, hogy bármelyikük is ellentmondana bármelyiknek vagy akár az összes többinek. Például a rózsa esetében bizonyos rózsák vörös-volta nincs ellentmondásban más rózsák fehér vagy sárga voltával, de azzal sem, hogy a többi rózsa az nem-vörös általában. Viszont az is igaz, hogy az ellentmondás elvét érvényesíteni lehet és kell, hiszen tökéletesen igaz, hogy az alany *A* és *non-A* együtt. Az eredmény kétségtelenül az ellentmondás, csakhogy negatíve, minthogy az ellentmondásnak *puszta lehetősége* csupán. Mert pl. rózsánk esetében az ellentmondást felállítjuk a „vörös" és a „nem-vörös" esetében. Igen ám, de felállíthatjuk így is: „fehér" — „nem-fehér". Vagy így: „sárga" — „nem-sárga" stb. Kiderül tehát, hogy bármelyik mozzanatot kiemelhetem és szembe állíthatom a többivel — éppen, mert tartalmilag nézve mindegyik *ugyanaz* az érzéki mozzanat —, azaz annyi ellentmondást állíthatunk fel, ahány érzéki jegye van a fogalomnak. De ez csak annyit jelent: a fogalomban — a tárgyban általában — megvan a *lehetőség* arra, hogy ellentmondások egész sora tételeződjék benne; s az ellentmondás elvének az érvényessége voltaképpen ezt fejezi ki. Mert ugyanakkor egyetlen ellentmondás sincs testet öltve benne, minthogy az ellentmondás egyébként nélkülözhetetlen ellentétes oldalai közül az egyik teljesen meghatározatlan, s a másik is csupán érzéki közvetlensége szerint meghatározott. (Másszóval ugyancsak meghatározatlan.) *Egyoldalú* fogalomról van tehát itt szó, minthogy a másik oldal — a valóságos ellentmondás nélkülözhetetlen feltétele — csak tagadott módon, csak lehetőség szerint van. Ám ha minden ellentmondásra megvan a lehetőség, de még egyetlen ellentmondás sem lépett napvilágra, úgy sokkal pontosabb azt mondani: *egyetlen valóságos ellentmondás sincs jelen.* A fogalomban tehát a mondott érzéki jegyek keretén belül minden ellentmondásra megvan a lehetőség, de éppen mert mindegyikre csak lehetőség van, még egyik sem öltött testet. De akkor a fogalom érzéki szférája olyan ellentmondással terhes, amely ténylegesen = 0, vagyis *van* benne ellentmondás, de ez csak annyit jelent, hogy *az ellentmondás ellentmondásban van önmagával.* Ellentmondásként *kellene* lennie, ámde csak *önmaga negatívumaként, azaz mint n e m - e l l e n t m o n d á s* van.

Fontos, hogy ezt a tételt jól megértsük. Az ellentmondás magánvalósága szerint, azaz lehetőségként van jelen. Egyrészt tehát *van*, vagyis létrejöttének a tárgyban általában s így az azt tükröző fogalomban is megvannak formális feltételei. De mert még csak *lehetőség*, nincs semmiféle létező alakja, vagyis olyan ellentmondás, amely e *határesete* szerint önmaga ellentéteként,

egy számára *idegen* formában, azaz, mint nem-ellentmondás van. — Ellentmondó, hogy valami az *A* és a *non-A* — tehát például a „vörös" és a „nem-vörös" stb. — egysége. De igazság szerint semmiféle ellentmondás nincs abban, hogy *egyes* rózsák vörösek, míg *mások* nem-vörösek, azaz fehérek, sárgák stb.

Az érzéki jegyekkel kapcsolatos típusa, vagyis határesete szerint tehát *az ellentmondás elve ellentmondásban van önmagával, a fogalmat illetően, mert bár közvetlen formája szerint ellentmondás, valójában nem-ellentmondás.*

Az a puszta tény persze, hogy az érzéki jegyekkel kapcsolatban, jóllehet csupán csak a fogalom vonatkozásában, az ellentmondási elv érvényéről formálisan egyáltalán beszélhetünk, már magában rejti a nem-ellentmondási elv érvényességének a korlátozhatóságát mint lehetőséget. Ezen túlmenően azonban az ellentmondási elv az érzéki jegyek szférájában csak *megerősíti, aláhúzza* a nem-ellentmondás elvének érvényességét. Ami tulajdonképpen van, az az ellentmondás elve. De az ellentmondás elve csak az ellentmondás elvének önellentmondása, hogy ti. valójában nem-ellentmondás. A megismerés ezért elfordul a fogalomtól, s a közvetlen tapasztalás, az érzéki közvetlenség szintjén az objektív-individuális tárgyhoz tér vissza. Ezzel *megoldja az ellentmondást*, s az ellentmondás elve ebben az ő végsőkig élezett határesetében nem-ellentmondássá egyszerűsödve osztatlan uralomra jut. Mindemellett a helyzet furcsa! Tulajdonképpen az *ellentmondás* van. De mert a nem-ellentmondás formájában van, mint ellentmondás benne-rejlővé, magánvalóvá, lehetőséggé lesz. Ami tehát tulajdonképpen valóság, az csak lehetőség, ami pedig látszólag valóság, az a — semmi!

Csak persze — *léttel bíró* semmi...

9. Az objektív egyes tárgy és a fogalom, illetve a hozzájuk kapcsolódó s az eddigiekben bemutatott ellentmondási elvek közötti különbséggel összefüggésben felmerülhet egy ellenvetés. Megvizsgálása azért is fontos, mert a későbbiekben igen nagy szerephez jut formális logikusunk gondolkodásában.

Mi az, aminek a megismerését a tudomány célul tűzi ki? Nyilvánvalóan az objektív valóság, annak belső természete stb. stb. Mármost a fogalom természetesen maga is a valóság része, ténylegesen azonban inkább azért jelentős, mert a valóság megismerése az ember szintjén fogalmak stb. által történik, s hogy mennyire hű az ily módon alkotott kép, annak elbírálásához a fogalom természetének az ismerete nélkülözhetetlen. Vagyis a fogalmat is meg kell ismerni, különösképpen pedig tisztázni kell azokat az eltéréseket, amelyek tárgy és fogalom között fennállhatnak.

Tárgy és fogalom eltérései közül mármost az egyik legfontosabb az a tény, hogy míg a tárgy konkrét egyes, érzéki, addig a fogalom az elvont-általános, gondolati valami. Vagy egyszerűbben szólva: a fogalom általános, s ezért az érzéki jegyek esetében is — mint láttuk — nem pusztán egyetlen egyes egyetlen állapotát, hanem minden egynemű egyes, minden (jellemző) állapotát magában összegezi. A fogalom ennyiben eltér az objektív tárgytól; a fogalom az általános tárgyat fejezi ki, holott ilyen tárgy az objektív valóságban közvetlenül nincs.[5]

De ha ilyen tárgy az objektív valóságban nincs, a megismerés feladata pedig az objektív valóság megismerése, akkor a tudomány számára nem a fogalom, hanem az objektív — egyes — tárgy a mérvadó. (A fogalom csak a foga-

[5] Amivel természetesen nem azt akarjuk mondani, hogy a fogalom által tükrözött általános nem objektív valami.

lom vizsgálata esetében döntő alap.) Ezt úgy is megfogalmazhatjuk: a fogalmat nem szabad meghagyni az absztraktság síkján, hanem konkretizálni kell a tárgyra. Lehetséges hát — mondhatja nekünk formális logikusunk —, hogy az érzéki fogalom esetében az ellentmondás elve érvényes, ha felemásan is. De ezzel valami olyasmit kapunk eredményül, ami a valóságban nem létezik. Mert a valóságos, konkrét-objektív, egyedi tárgyak esetében az ellentmondás elvének érvényességéről még csak lehetőségként sem beszélhetünk; ott — a dialektikus logikus beismerése szerint is — a nem-ellentmondás elve az úr. Ám akkor ez azt is mutatja, hogy a valóságot a nem-ellentmondás elve fejezi ki pontosan, mert az ellentmondás elve — ha felemásan is — a fogalomra, azaz a tárgyra általában volt igaz, viszont tárgyak „általában" nincsenek az objektív valóságban.

Az efféle ellenvetésekben szokás szerint számtalan különböző rendű és rangú szempont vegyül differenciátlanul, amelyek mindegyikének a megválaszolása most nem feladatunk. De arról beszélnünk kell, hogy a formális logikus konkrétságot illető követelése bármennyire tetszetős, sőt jogos, voltaképpen egyúttal látszat, minthogy az a gazdagság vagy konkrétság, amelyet a formális logikus igényel, s amelynek felmutatására egyedül képes, az érzékinek, nem pedig az objektív valóság belső természetének a gazdagsága és konkrétsága. Nem a *fogalom* konkrétsága. Megmutatkozik ez az érzéki jegyekkel kapcsolatban is, habár itt szükségszerűen jelentéktelen módon. Ha ugyanis feltesszük a kérdést: mit tekintsünk gazdagabbnak és konkrétabbnak, az objektív—egyes rózsát vagy a rózsa fogalmát, úgy kettős válasz lehetséges. Közvetlenül azt mondhatjuk, hogy az objektív tárgy a „végtelensége" révén összehasonlíthatatlanul gazdagabb, kimeríthetetlenebb és konkrétabb, mint fogalma, amely szükségszerűen a véges tudás absztrakt terméke. Más értelemben azonban a fogalom gazdagabb az egyesnél, minthogy valamennyi egyes érzéki jegyeit tartalmazza, szemben az objektív egyessel, amely mindenkor e jegyeknek csak tört részét foglalja magába. Ez pedig természetének absztraktságát is megmutatja a fogalomban összegezett konkrét természetéhez képest.

De igazolja a fogalom konkrétabb voltát az egyedivel szemben a kritika is, amely annak tudását, hogy például vannak vörös rózsák, összehasonlíthatatlanul absztraktabbnak és szegényesebbnek tekinti ama másik tudással szemben, amely mondjuk a rózsa nemét, fajait stb. stb. határozza meg félreérthetetlen ismérvek formájában.

Ilyen és ehhez hasonló ellenvetéseket tehát bőven fel lehet sorolni. De nem ez a lényeges. A lényeges az, hogy amit a formális logika konkretizálásnak nevez, az nem a fogalomnak az *egyedi* tárgyra való konkretizálása, mert *a közvetlen tapasztalat nem az egyediséget tükrözi.*

Ez az ellenvetés furcsának tűnhet. Elvégre ha a közvetlen tapasztalásban, itt és most érzékelünk egy objektív tárgyat, úgy tűnik: egyediségében érzékeljük azt. Ez azonban csak látszat. Mi nem az egyedit, hanem annak valamely individuális állapotát, mozzanatát érzékeljük. Amennyiben tehát a fogalmat konkretizálva visszatérünk a tárgyhoz itt és most, úgy a konkretizálás nem az egyediségre, hanem csak az adott individuális mozzanatra való konkretizálás. — Láttuk, az objektív-individuális tárgyra nézve érvényesült a nem-ellentmondás elve. Ámde ez nem azt jelenti, hogy a nem-ellentmondás elve az egyedire érvényes, csak azt, hogy az egyedi egy-egy individuális állapotára érvényes.

Maga az egyediség, éspedig immár nem a fogalom, hanem *az objektív tárgy egyedisége t e l j e s terjedelme szerint itt és most létező (individuális)*

állapotok sorozata, amely életfolyamatban érzéki jegyei váltakozhatnak és változnak is; fellépnek az egyedin és eltűnnek róla stb.

Más oldalról megközelítve a problémát: az egyediséget kétféleképpen értelmezhetjük. Egyfelől vehetjük úgy, ahogyan a közvetlen tapasztalásban jelentkezik itt és most. Ez az egyedi *individualitása*, amely azonban nem azonos az egyediséggel, azaz egy-egy ilyen közvetlen tapasztalat nem a *teljes* egyedi tükröképe. Az egyedi a maga teljessége, következésképpen valódi egyedisége szerint a megismerésben meghatározott mennyiségű és minőségű közvetlen tapasztalatok egységeként léphet csak elénk, vagyis a tárgy érzéki közvetlenségének teljes áttekintéseként. (A valóságos egyediség tehát bizonyos értelemben már is több mint egyediség, — hiszen mindegyik ugyanazzal az általánossággal terhelt, ti. nemével.)

Ezért a nem-ellentmondás elvének érvényessége tekintetében a tárgy individualitásának és egyediségének a különbsége most ugyanúgy jelentkezik, mint az előbbiekben a tárgy és a fogalom különbsége. Az individuális, vagyis a közvetlen tapasztalat meghatározott érzéki jegyeket mutat, illetve nem mutat fel a tárgyon, következésképpen a nem-ellentmondás elve érvényes reá. A fű például itt és most, ebben a közvetlen tapasztalatban zöld, s ezért az a másik ítélet, hogy ugyanebben a közvetlen tapasztalatban nem-zöld, nem lehet igaz (vagy megfordítva). Mindez azonban nem jelenti azt, mintha ezekben az összefüggésekben a nem-ellentmondási elvet a valóságra, a valóságos konkrét-egyedi tárgyra érvényesítettük volna. Mert a valóságos egyediben az individualitás csak *mozzanat*, vagyis maga a valóságos egyedi indivíduumok totalitása. Ezért az egyediség minden érzéki jegyet tartalmaz, ami individuális állapotaiban fellép rajta — például a fű mint egyedi éppúgy tartalmazza a „zöld" jegyet, mint mondjuk az elszáradás következtében rajta fellépő „sárga" jegyet stb. stb. Ennélfogva *az egyedi tárgyra a nem-ellentmondás elve érvényét veszti ugyanúgy, mint a fogalomra nézve*. Az egyedire az a tény jellemző, hogy ellentmondó ítéletek együtt igazak róla — ha ez az ellentmondás tényleges értékét tekintve ugyanúgy ellentmondásban áll önmagával, ahogy a fogalomra vonatkozó esetben is. A nem-ellentmondási elv tehát *egyesegyedül a közvetlen tapasztalásban, az objektív valóság individuális „itt és most"-jaiban jelentkezik mint nem-ellentmondás*, s amint túllépünk e közvetlen tapasztalaton, máris *áttetszik* az a tény, hogy az ellentmondás van nem-ellentmondásként.

Az persze, hogy az ellentmondás maga csak nem-ellentmondás, aláhúzza, megerősíti a nem-ellentmondás elvének feltétlen érvényességét. Egyben azonban azzal, hogy az egyedin magán is közvetlen formája szerint ellentmondásként jelentkezik — egy önellentmondásban levő ellentmondásként —, már sejtetni engedi az egyedi objektív-belső természetének valóságos struktúráját. Ezért — bár a nem-ellentmondás elve abszolút szigorúsággal nézve csak a közvetlen tapasztalásra érvényes — az ellentmondás elvének érvénye az érzéki közvetlenség egész szférájában puszta lehetőség marad.

10. Utoljára, de nem utolsó sorban még egy igen fontos kérdést kell röviden tisztáznunk.

A formális logikus, ha marxista, különbséget tesz az ún. dialektikus ellentmondás és a logikai, vagyis a csak a gondolkodásban előforduló ellentmondás között — s mellesleg egyik legfőbb érve a dialektikus logikussal, általában a dialektikussal szemben, hogy a dialektikus ezt a kettőt állítólag megengedhetetlenül azonosítja. Mi a különbségtevés lényege, alapja? A formális logikus a

nem-ellentmondást klasszikus típusa szerint kontradiktórikus ellentétben álló ítéletek között feltételezi, amikor is a két egymásnak ellentmondó ítélet közül az egyik pozitív ítélet, a másik viszont *non-A* típusú, azaz *végtelen* ítélet. Tehát például „A rózsa nem-vörös" ítélet szemben „A rózsa vörös" ítélettel. Ha most a formális logikus szerint e két ítéletet abból a szempontból vizsgáljuk meg: mit tükröznek vissza az objektív valóságból, kiderül, hogy a végtelen ítélet állítólag csak a szubjektív gondolkodás terméke, minthogy a „vörös" objektíve létező valami, de a „nem-vörös" stb. típusú valamik nem.

A formális logikus egyik legfőbb ellenérve tehát az, hogy a „nem-vörös" objektíve nem létezik, vagyis, hogy eféle dolgok: „nem-vörös", nem-savanyú", „nem-érdes" stb. stb. nincsenek. Ha ugyanis azt mondom: „nem-vörös", úgy ezen a rózsa esetében voltaképpen a rózsaszínt, a fehéret, a sárgát értem; vagy az ember hajszínét tekinve a szőkét, a barnát, a feketét, a szürkét és a fehéret stb. stb. Egyszóval csupa konkrét, pozitív értelemben meghatározott jegyet s nem egy „nem-vörös"-t, minthogy ez így nincsen.

Közbevetőleg megjegyezve, hogy egy *non-A* típusú fogalomnak mi a tartalma, az természetesen attól függ, hogy milyen összefüggésben áll előttünk. Ez nincs minden formális logikus előtt tisztázva, s így gyakran absztrakte keveri a különböző lehetséges tartalmakat. De amennyiben pontos meghatározásokra kényszerül, úgy maga is a fenti összefüggés rögzítéséhez jut. Eszerint tehát a „nem-vörös"-nek más a konkrét tartalma, ha egyszerűen csak elvont fogalom, vagy ha ítélet állítmánya; az utóbbi esetben pedig a tartalmat az alany szabja meg, amelynek állítmánya. Pl. „A rózsa nem-vörös" ítéletben a „nem-vörös" tartalma a rózsa összes természetes színe együtt, tehát a rózsaszín, a fehér és a sárga. Ugyanez a fogalom az „Ennek az embernek a haja nem-vörös" ítéletben már más, ti. az ember valamennyi lehetséges hajszíne, kivéve persze a vöröset. (Tehát a szőke, a barna, a fekete és a fehér.)[6] A „nem-vörös"-nek eszerint — mint általában a non-A típusú fogalmaknak — végtelenül sokféle tartalma lehet és van; az általa visszatükrözött mozzanatok azonban a formális logikus szerint nem „nem-vörös"-ként vannak.

A dialektikus logikus kénytelen ellentmondani a formális logikusnak, mivel szerinte teljes tökéletesen vitathatatlan, hogy a végtelen ítéletek valami objektíve meglevőt tükröznek vissza. A formális logikus „cáfolatából" egyébként világosan kitetszik ennek az értelemszerű gondolkodásnak teljesen empírikus és felszínes jellege: hogy konkrétság címen ismét csak az érzéki „konkrétságról" van szó.

Vegyük a „nem-vörös"-t mondjuk a rózsával kapcsolatban. Mi az, amire a „nem-vörös" vonatkozik? A formális logikus előtt valamiféle *szín* lebeg, amely nem vörös, miközben oly módon rózsaszín is, fehér is, sárga is, hogy nem e színek keverékéről, hanem egymást feltételező és egyúttal egymást kizáró egységéről van szó. Minthogy ilyen „szín" nincs — nem lehet! — a valóságban, elveti annak lehetőségét, hogy a „nem-vörös" valami objektíve létezőt tükröz vissza. Világos azonban, hogy formális logikusunk rossz irányban kereskedik. Mindennek az az oka, hogy nem tisztázta önmaga előtt pozitív értelemben sem a végtelen ítélet lehetséges tartalmát — ahogyan arra egy bekezdést megelőzően már utaltunk. Ha ugyanis megteszi, úgy előbb-utóbb elgondolkozik azon,

[6] Kivéve — mondtuk, de csak pozitíve. Mert *negatíve* a kizárt jegy is beleértendő, vagyis az állítmány ugyan a *non—A*, de ez a „*non*—A" „non—*A*" is egyben.

hogy jóllehet a rózsa színei közvetlenül esetlegesnek látszanak, mégis csak tény, hogy természetes állapotban a rózsának nem akárhány, tetszés szerinti színe van, hanem *csak bizonyos* meghatározott színei. Vagy amennyiben az emberi haj színéről van szó: nem véletlen talán, hogy természetes előfordulási eseteit figyelembe véve, az emberi haj *csak bizonyos* színek skáláját egyesíti magában. — Bizonyára nem nehéz belátni, hogy voltaképpen ugyanez a helyzet minden tárgyat illetően, amennyiben érzéki jegyeit vizsgáljuk. Az érzéki jegyek közvetlenül teljesen külsőségesnek tünnek a tárgy neméhez, természetéhez viszonyítva mind számuk, mind lehetséges fajaik tekintetében, és külsőségességük, nemcsak puszta látszat. De a közelebbi vizsgálat kideríti, hogy mégsem abszolúte önkényes, abszolúte szubjektív, abszolúte tetszés szerinti számúak, illetve fajúak. Következésképpen *ebben a „véletlenben", ebben a nemszükségszerűben valami szükségszerűség, méginkább a tárgy természete*, lényege nyilatkozik meg.

Egészen pontosan tehát a „nem-vörös" *annak az alapnak, természetnek a visszatükrözése*, ami az oka annak, hogy pl. a rózsa esetében a rózsák színe éppen a vörös, a rózsaszín, a sárga és a fehér együtt, s nem valamennyi lehetséges szín. S mert e természet a többi szín alapja is, sőt *közös* természetük, azért valamennyinek a kontradiktórikus tagadása *ugyanazt* az alapot feltételezi. (Szigorúan nézve az összes kontradiktórikus tagadás együtt fejezi ki a teljes alapot. De most nem az alap teljes vagy nem teljes voltáról van szó, csak az alapról általában.) A végtelen ítélet tehát a dolog objektív természetét, lényegét, az érzékiben megnyilatkozó alapot tükrözi vissza.

Ezt azonban *meghatározatlanul* rögzíti, éppen, mert valami meghatározottnak a kontradiktórikus tagadásán keresztül tükrözi vissza. Magyarán szólva a megismerés nem kezdődhet a tárgy e *közvetett* természetének, általában az alapnak, a lényegnek a feltárásával. A megismerés szükségszerűen a tárgy érzéki jegyeinek, felületének stb. a visszatükrözésével kezdődik, minthogy ez esik kézre, vagyis mert megragadásához az egyszerű eszközök is elégségesek. Ámde ugyanakkor a megismerés nem pusztán a tárgy érzéki felületével, hanem a tárgy *egészével* áll szemben. Vagyis a tárgy ugyan érzéki jegyei szerint rögzül csak, de *azért ilyenek érzéki jegyei, mert ilyen a természete*. Egyrészt tehát *tény, hogy az érzéki jegyeken mintegy áttetszik a tárgy lényege, természete*. Másrészt az is *tény, hogy ugyanakkor ez a természet még csak az érzéki jegyeken keresztül jut kifejezésre, vagyis tulajdon konkrétsága szerint meghatározatlan, ismeretlen*. Következésképpen a végtelen ítélet maga is ellentmond önmagának, amennyiben benne a pozitívnak és a negatívnak az egységével van dolgunk. *A végtelen ítélet a tárgy természetét tükrözi vissza, de csak mint teljes-tökéletesen meghatározatlant*. Azt tudjuk már hogy *van*, de nem tudjuk, hogy milyen, mert meghatározatlan, illetve ismeretlen.

A *non-A* fogalma által tehát ténylegesen valami objektívat s egyben a megismerés, de a tárgy szempontjából is valami alapvetően fontosat tükrözünk vissza. De „*non-A*"-ként való léte nem azt jelenti, ahogyan az értelemszerűen eljáró gondolkodás képzeli, hogy *B*-nek, *C*-nek stb. valami „vegyülete" és egyben önállósága — ami persze értelmetlenség. Az *A*-ban egyrészt az érzéki különösség, másrészt az érzéki közvetlenség mint olyan áll előttünk, vagyis mindaz, ami e jegyeket érzékivé teszi s az érzékiséget a tárgy, illetve a megismerés közvetlen *szintjévé* alakítja. A „non" azért az „A"-t egyfelől közvetlen mivoltában is tagadja, tehát hogy éppen nem vörös, nem síma, vagy nem valami egyéb. De igazában — hiszen ellentmondásról van szó! — a „non" az

„A"-t *tulajdon* természetében, azaz mint érzékit, mint közvetlenséget tagadja meg, s ezzel kifejezi, hogy a tárgy általános belső természetét tükrözi vissza. Azt az alapot, amelynek következtében a *tárgy éppen ezekkel* az érzéki jegyekkel rendelkezik, s nem másokkal.[7]

De — mondhatná még mindig formális logikusunk — ez az alap, ez a természet objektíve mégsem ebben a meghatározatlanságban létezik, hanem nagyon is meghatározott mozzanatok stb. összessége. Az alap, a természet tehát objektíve mégsem meghatározatlanul, hanem konkrétan létezik; nem puszta negációként, hanem pozitív állításként.

A megismerés szempontjából a válasz erre a kérdésre nagyon is természetes. A megismerés a továbbiakban majd behatol a tárgynak ebbe a belső természetébe, konkretizálja, feltárja azt. — A következőkben ezért egyre konkrétabb formában lép majd elénk a végtelen ítélet, s egyre teljesebb fény derül arra; mi elvi-tartalmi lényege szerint a tárgynak ez a természete, alapja. — Ez a konkrétság azonban nem az érzéki „konkrétság" lesz, ahogyan formális logikusunk képzeli, s így az eféle konkretizálásnak az igénye csak zsákutcába visz.

Már érthetőbbnek látszik, ha ugyanez a kérdés az objektív dialektika oldaláról merül fel, mert a kérdés az, hogy az alap, a tárgy természete lehet-e a fejlődés adott pontján *objektíve meghatározatlan*. A dialektika válasza erre az, hogy a tárgy természete kezdetben meghatározatlan objektíve is, s csak a későbbiekben alakul ki, válik konkrétan meghatározott természetté. A formális logikus ezt azért vitatja, mert azt hiszi; a végtelen ítélet *abszolút* meghatározatlanságot fejez ki, s ugyanígy: ha egy tárgy természete objektíve meghatározatlanként van, akkor az valamiféle abszolút meghatározatlanságnak tűnik számára. Valójában mindkét esetben csak valóságos meghatározatlanságról van szó. (A tárgy objektív-érzéki mivoltában ugyan konkrét, de ez nem természete, nem konkrétsága — az ítéletben a *non-A* az alany által határolt tartalmú, ámde az e határon *belüli* tartalomról ennek puszta létén kívül egyebet nem tudunk, vagy nem szükséges tudnunk.)

A formális logikus azt mondja: a *non-A* nem a valóság tükörképe, mert a valóság mindig valamilyen konkrét, azaz *A*. Ez alatt azonban csak az *érzéki* konkrétságot érti, azaz miután a megismerésben eljutott a tárgy természetéhez s ennek létét a végtelen ítélet által rögziti a maga számára, most *visszafelé halad*, s e természetet megint csak mint érzéki konkrétságot akarja látni. (Jóllehet éppen azért juthatott el a tárgy természete létének a felismeréséhez, mert az érzéki konkrétságot *meghaladta.)* Egészen pontosan szólva: a formális logikus nem tudja, hogy a végtelen ítéletben a tárgy érzéki konkrétságát meghaladta; hogy eljutott a tárgy lényegéhez, természetéhez; hogy e természetet objektíve azonnal és mindig konkrétnak tekintve visszafelé halad az érzéki konkrétság felé stb. stb. A formális logikus minderről nem tudhat, elvégre *formális* logikus. De amint valaki túlmegy az értelemszerű gondolkodás korlátjain, rögtön észre-

[7] Az érzéki jegynek kettős meghatározása van. Egyrészt *az érzéki közvetlenség megtestesítője*, másrészt ugyanakkor valamilyen *különös* formája van, pl. hogy éppen a vörös, vagy a síma, vagy a citrom-savanyú stb. stb. A végtelen ítéletben mármost nemcsak az érzéki jegy különösségét tagadjuk, bár külsőségesen talán úgy tűnik, hiszen az állítmány, pl. a „nem-*vörös*", a „nem-*síma*" stb. Voltaképpen azonban e tagadáson keresztül *állítunk*, ti. a lényeget, az alapot; vagyis immár nem az érzéki közvetlenséget. Ellenkezőleg, az alap állítása révén magát az érzéki *közvetlenséget* tagadtuk, azaz haladtuk meg.

veszi, hogy a formális logikus tetszetős igénye a konkrétság után csak egy helyben topogást, visszafelé haladást eredményez, mert az érzéki konkrétság követelése a *megismerést a kiindulóponthoz kényszeríti vissza.*

De hát lehetséges-e, hogy valamely dolog természete objektíve meghatározatlan legyen? Természetesen, mihelyt e dolog természetét objektív kiindulópontjában ragadjuk meg. Vegyünk példaképpen bármely konkrét csírát, mondjuk az emberi csírát. Közvetlenül ez valami egészen konkrét, amennyiben meghatározott alakja, nagysága, súlya, színe stb. stb., azaz meghatározott *érzéki* konkrétsága van. Ámde ezek az érzéki konkrétságok kifejeznek-e bármit is az *emberi* természetet tekintve, vagyis a csíra érzéki konkrétsága tényleg a csíra *természetének* a konkrétsága? ! Nem, szó sincs róla ! A csíra mint az ember csírája, ez emberi természete szerint a teljes-tökéletesen meghatározatlan, és meghatározottságot, (sőt neki megfelelő érzéki meghatározottságot is !) csak akkor érhet el, ha a továbbiakban majd kifejlődik. Ez tehát egy *objektív non-A* állapot; a tárgy, amelynek természete objektíve nem fejlődött ki, objektíve nem konkrét. Ugyanakkor e tárgy közvetlensége szerint objektíve érzéki-konkrét valami is, s mert a formális logikus csak ezt látja, a végtelen ítéletet pusztán valami szubjektívnek tekinti.

De még mindig azt lehetne mondani, hogy a végtelen ítélet íly módon csak egyes esetekben tükrözi vissza a tárgy természetének objektív meghatározatlanságát, mert egyébként a már konkrét, kifejlődött természetet mutatja meghatározatlanként fel. Végtére ha azt mondjuk, hogy „A rózsa nem-vörös", akkor nem a rózsa csírájáról, hanem a kifejlett, valóságos rózsáról beszélünk, márpedig annak természete nyilvánvalóan mint konkrét-kifejlett valami áll objektíve is előttünk. A végtelen ítélet megalkotása ezen a ponton véleményünk szerint mégis jogosult. Mert ahogyan a tárgy objektív természetének ki kell fejlődnie általában, ezen keresztül a maga tulajdon konkrétságát mutatva fel, úgy ennek a természetnek „ki kell fejlődnie" *számunkra* is, ti. a megismerés folyamán. Azaz meg kell ismernünk — konkretizálnunk nem-érzéki mivoltában — a tárgy természetét. Az objektív fejlődés és a megismerés itt tehát párhuzamosságot mutat: ahogyan a tárgy objektív természete objektíve kifejlődik, mert nem lehet azonnal kész természetként jelen, úgy a megismerésnek is fokozatosan kell kialakítania e természet tükörképét a fejekben, mert a megismerésben nem kész képekről van szó azonnal, hanem fokozatosan előrehaladva mintegy „elkészítjük" ezeket a képeket. Innen, hogy a tárgy objektív természetét, amennyiben ez objektíve egyébként már kibontakozott, meghatározódott, a megismerésben először ugyancsak végtelen ítélettel rögzítjük, azaz olyan ítélettel, amely kimondja ugyan e természet *létét*, éppen az érzéki konkrétság, az érzéki közvetlenség *tagadásán keresztül*, de ezt a létet egyúttal csak meghatározatlanként tükrözi.

A probléma objektív dialektikai részével nem szükséges részletesebben foglalkoznunk; ez túlvinne tanulmányunk keretein. Ami a végtelen ítélettel kapcsolatos logikai problémát illeti, annak tárgyalására ismételten visszatérünk még. Összefoglalva a mondottakat: a formális logikus tévesen tagadja a végtelen ítélet tartalmának objektív jellegét. Valami azért fejezhető ki *non-A* típusú ítéletben, mert objektíve ilyen, illetve mert a megismerés a maga fejlődésében a tárgy természetét először csak meghatározatlanul ragadhatja meg.

*

Állapítsuk meg a következőket.:

Minden tárgynak — legyen az ún. közönséges egyedi tárgy vagy akár egy egész tudomány tárgya — vannak nemáltalános (érzéki, közvetlenül tapasztalható) jegyei. Az ezekkel kapcsolatban felállított kontradiktórikus ellentmondásban levő ítéletek a nem-ellentmondás elvén alapulnak. A nem-ellentmondás elvének az érvénye feltétlen, habár közvetlenül abszolútnak tűnik, az ellentmondás elve ugyanakkor érvénytelen: kizárják egymást.

Valójában azonban az ellentmondás elvéről kellene beszélnünk, mert a nem-ellentmondási elv csak az ellentmondási elv határesete. Tény azonban, hogy határesetében az ellentmondás elve ellentmond önmagának, másszóval létezési módja ellentmond tényleges természetének. Ezért az ellentmondás az érzéki közvetlenségben voltaképpen csak formális lehetőség; az ellentmondás jelenléte csak aláhúzza, megerősíti a nem-ellentmondási elv feltétlen érvényességét. — Egyébként mert az érzéki közvetlenségben az ellentmondás csak lehetőség, törekszik a tudomány, amennyiben tárgyának még csak közvetlenségét ragadta meg, ellentmondásmentes visszatükrözésre. Amikor egy-egy ilyen tendencia azután végsőkig kiéleződik, maga mutatja fel tulajdon keresztülvihetetlenségét.

Ez minden, amit a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elvével kapcsolatban az érzéki — nemáltalános — jegyek síkján rögzítenünk kellett. Most áttérünk a jegyek egy másik típusának a vizsgálatára.

II.

Az érzéki jegy nem volt általános. A tárgynak, illetve az azt visszatükröző fogalomnak azonban *általános* jegyei is vannak, s most ezeket kell szemügyre vennünk.

Közbevetőleg megjegyezve, az általános jegyek egy ismert fajtájával, az ún. „differentia specificá"-val itt ne törődjünk. Róla később lesz szó. — De a megmaradt általános jegyek közül sem mindegyiket vesszük, csak egyiket közülük, amelyet azonban az itt vizsgált probléma tekintetében a legfontosabbnak tartunk.

E megszorítások következtében is, legelső teendőnk e másik jegy-típus objektív strukturájának a feltárása.

1. A jegynek ez a típusa tehát általános. Általános — ez azt jelenti: a nem (genus) minden egyedijét megilleti, kivétel nélkül. De akkor szükségszerűen valami *lényeges*, amennyiben ti. nélküle a tárgy nem lenne az, ami. Az utóbbit azonban egészen tág értelemben kell vennünk. Az az ítélet pl., hogy „Minden ládának súlya van", a ládáról *mint ládáról* lényegeset tulajdonképpen nem látszik mondani. Mégis: súly nélkül a láda nem lehetne láda — ha valaminek nincs súlya, úgy láda sem lehet. Következésképpen a súly lényeges mozzanata a ládának, s ezen nem változtat az sem, hogy nem csupán a ládára nézve az.

A jegyeknek ez a típusa nyilvánvalóan azzal kapcsolatos, amit *tulajdonságnak* szokás nevezni, bár itt csak az általános és így lényeges tulajdonságokról lesz szó. A tulajdonságot ugyanakkor nem azonosítjuk a jeggyel, hanem úgy kezeljük, mint ún. reflexiós jegyekből összetett valamit. Mit értsünk ez alatt? — az az alábbiakban rövidesen kiderül.[8]

[8] A „jegy" fogalma tulajdonképpen már nem pontos megjelölés az itt és a későbbiekben vizsgált esetekben. De mert a (formális) logika általában a „jegy" elnevezést használja, e tanulmányban mi is megtartjuk.

2. Ami a tulajdonság objektív struktúráját illeti, alapjában véve igen egyszerű dologról van szó.

A tulajdonságnak először is két, egymástól minőségileg eltérő állapotát különböztetjük meg. Az egyik, amikor a tulajdonság *megnyilvánul, megjelenik*. Ekkor mintegy testet ölt, realizálódik, kiformálódik — s általában ez az az állapota, amelynek alapján a tulajdonság létezéséről közvetlenül tudomást szerezhetünk.

De a tulajdonság nem mindig van megnyilvánulóként. Lehetséges másik állapota is, amikor ti. mintegy *benne rejlik* a tárgyban. Ekkor semmiféle közvetlen formája nincs, hiszen magánvalóként van, s mert nem nyilvánul meg, ebben az összefüggésben a tárgy voltaképpen *közömbös* vagy *indifferens* állapotban van.

A tulajdonság e két alapvető állapota között könnyű az összefüggést rögzíteni. A tulajdonság általában meg nem nyilvánult módon van a tárgyban, vagyis a tárgy ebben a vonatkozásban közömbösen, indifferensen viselkedik. Megfelelő külső és belső indítékok következtében azonban ez az állapot ugrásszerűen megszűnik: a tulajdonság valamely meghatározott formában közvetlenné válik, megnyilvánul.

3. A megnyilvánulásnak azonban van egy sajátos jellege, nevezetesen, hogy ellentétes formákban történik. A reflexiós jegyekkel kapcsolatban ezért az ellentétességet kell megvizsgálnunk — lépésről lépésre előre haladva.

Mondhatjuk például hogy: „Ez az ember bátor", s ezzel — az adott összefüggésben — megadtuk emberünk egyik reflexiós jegyét. Ámde egy másik összefüggésben ugyanez az ember „gyáva"-ként viselkedik — s ilyen helyzet előbb-utóbb mindnyájunk életében adódik. Az ember tehát egy, az előbbivel *ellentétes* jeggyel is rendelkezik. Ha igaz az, hogy „Az ember bátor", úgy az is igaz: „Az ember gyáva".

Általánosan megfogalmazva a helyzetet: bárki számára könnyen ellenőrizhető tény, hogy *ha valamely tárgyon egy reflexiós jegyet találunk, s z ü k s é g s z e r ű e n annak ellentétét is megtaláljuk rajta.*

Így azonban még tulajdonképpen keveset mondtunk. Világos ugyanis, hogy ha az ellentétes jegyek mindig megtalálhatók ugyanazon a tárgyon, úgy valamilyen *belső* összefüggés van közöttük. Például nem nehéz belátni, hogy bátorság és gyávaság nem két, egymástól független tulajdonság. Ellenkezőleg! *E két reflexiós jegy egy és ugyanazon tulajdonság mozzanatait alkotja s egymás nélkül tulajdonképpen nincsenek.* Az ember ugyanazon „képessége" révén bátor, mint amelynek a révén gyáva, s megfordítva; továbbá nincs ember, akinél a reflexió szintjén ne a kettő *közvetlen* egységéről lenne szó. Az, amit bátorságnak vagy gyávaságnak nevezünk, mindig e két tendencia egysége. Az ember bátorságát gyávasága, gyávaságát pedig bátorsága *korlátozza*. (Amivel nem azt akarjuk állítani, mintha egyéb, általában alapvetőbb korlátozó-tényezők nem lennének. De itt csak az ellentétek *belső* összefüggését [azonosságát, egységét] vizsgáljuk.)

Ez a helyzet valamennyi tulajdonság, illetve reflexiós jegy esetében. Az ellentétes reflexiós jegyek megnyilvánulásukban feltételezik és korlátozzák egymást, átmennek egymásba. Erről van szó indifferens egységük esetében is.

4. Sajátos momentum merült tehát fel. A tulajdonság mindig ellentétek egysége, de megnyilvánulásában *közvetlenül* csak az egyik ellentétes mozzanat

formáját ölti magára. Az így adódó ellentmondást alaposabban meg kell vizsgálni. Tekintsük ezért át röviden mégegyszer a tulajdonság objektív dialektikáját.

Bármely tárgyat vegyünk is, ha az nincs természete szerint kölcsönhatásban környezetével, úgy pusztán érzéki jegyeit mutatja fel. A tulajdonság azonban nyilvánvalóan jelen van a tárgyon ekkor is, bár érszevétlenül, mert az, hogy egy tulajdonság nem érvényesül, még nem jelenti nemlétezését. (Ellenkező esetben fel kellene tételeznünk, hogy megnyilvánulásának minden egyes esetében valamiféle misztikus teremtő hatalom hozza létre.) A tulajdonság tehát közömbös, indifferens módon van meg a tárgyon, azaz meg nem nyilvánulva, testet nem öltve, magánvalósága szerint.

A tárgy azonban természetéből következően is, meg a körülmények révén is szükségszerűen mozog, kölcsönhatásba lép más tárgyakkal. Ezekben a kölcsönhatásokban az addig közömbös, indifferens tulajdonság testet ölt, napfényre lép. Ámde közvetlensége szerint nem egyetlen formában, hanem két ellentétes forma közül *vagy* az egyikben, *vagy* a másikban. Csakhogy akkor ez kettőt jelent!

a) A tulajdonság ellentétes reflexiós jegyek egysége, és semmi más, mint ellentétek egysége. Ez kell legyen indifferens állapotában is, különben nem nyilvánulhatna meg ellentétesként.

b) Megnyilvánulásának közvetlen formája szerint ugyanakkor mégsem egységként, azaz *nem differenciált* egységként lép elénk, hanem mindig csak az egyik ellentétesnek a formájában.

Az egység ennyiben sajátos jellegű. Egyrészt nyilvánvaló az egység ténye abból, hogy az ellentétesek feltételezik egymást, átmennek egymásba; hogy maga a tulajdonság voltaképpen a kettő közvetlen egymást-korlátozása. De fennáll abban az értelemben is, hogy a megnyilvánulás egyoldalú formája a megnyilvánuló tulajdonságnak csak *közvetlensége*. Más szóval a tulajdonságnak ez a közvetlenül megnyilvánuló formája *közvetve* az ellentétest is magában rejti, ha kölcsönhatásuk még nem is öltött testet. Ezért annak sincs sohasem akadálya, hogy a kérdéses tulajdonságot másik közvetlen formája szerint határozzuk meg, bár ez a meghatározás az előbbinek természetesen a *negatívja* lesz.

Az egység ennyiben nincs tételezve, rejtett, magánvalósága szerint érvényesülő, pusztán lehetőségként fennálló egység. De ugyanakkor *egység*, éspedig *differenciátlan (indifferens)* egység, mert ha a másik oldal közvetve, rejtetten, magánvalósága szerint, tehát mint lehetőség már adva van, úgy *van*. — Legjobb, ha a konkrét példát nézzük. Nincs abszolút bátorság vagy abszolút gyávaság. Sőt, a tulajdonság, amelynek a bátorság és a gyávaság a megnyilvánulásai, nem csak az egyik vagy csak a másik, hanem a kettő együtt. Ezért egyrészt a tulajdonság, amikor megnyilvánul, pl. mint bátorság, a gyávaság mozzanatát, lehetőségét magában rejti, s amennyiben a körülmények úgy alakulnak, a bátorság többé-kevésbé korlátozódhat, sőt átmenet nélkül ellentétébe, azaz a gyávaságba csaphat át. Szintúgy megfordítva. Másrészt mindegyik a másikban csak benne rejlik, csak közvetve, csak negatíve érvényesül, ezért az, ami közvetlenül adva van, vagy a bátorság, vagy a gyávaság.

Az olvasó látni fogja, hogy a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elve érvényének kérdésében a tulajdonság, a reflexiós jegyek egysége ez *objektív* strukturájának a megértése a legfontosabb. Annak belátása ti., *hogy a tulajdonság mindig k é t ellentétes reflexiós jegy egysége, bár közvetlenül mindig csak az e g y i k n e k a formájában nyilvánul meg.*

5. A tulajdonság ily módon ellentétes ítélettel fejezhető ki; például „Az ember bátor", illetve „Az ember gyáva". Ugyanígy van bármely tulajdonsággal. Mármost, ha formális logikai szempontból nézzük, úgy ezek az ítéletek úgynevezett *kontrárius* ellentétben állnak egymással, szemben a *kontradiktórikus* ellentéttel, amely voltaképpen az ellentmondás (egyik) kifejeződése. Ennek az ellentétnek az állítólagos kontrárius voltát azonban közelebbről meg kell vizsgálni.

Már Aristoteles tudta, hogy a kontrárius ellentétben álló ítéletek esetében a harmadik kizárásának az elve nem alkalmazható. Ellenkezőleg! A kontrárius ellentét nemcsak harmadik, hanem negyedik, ötödik stb. esetet is feltételez, a körülményeknek megfelelően. Eszerint a kontrárius ellentétben álló ítéletek az érzéki szintre jellemzőek; olyan ítéleteket feltételeznek, amelyekben érzéki jegyek szerepelnek állítmányként. Például „A papiros fehér" és „A papiros fekete" ilyen kontrárius ellentétben álló ítéletek.

Közelebbről megnézve ugyanakkor kiderül, hogy a kontrárius ellentét voltaképp épp úgy *n e m-ellentét*, ahogyan az ellentmondás is csak nem-ellentmondás volt. Kiderül rögtön, mihelyt abból a szempontból vizsgáljuk meg a kontrárius ellentétben álló ellentéteket, hogy feltételezik-e egymást vagy sem. Mert ha azt mondjuk: „Ez a papiros nem fehér", úgy ebből nem következik, hogy akkor „fekete". Ellenkezőleg, számtalan más színe lehet, a többi között persze a fekete is; de a „fehér" tagadása nem a „feketé"-t vonja maga után, minthogy bármelyik színt maga után vonhatja. Voltaképpen azt kell mondanunk, *hogy az érzékiben, az érzéki jegyek között nincs ellentét*, legalábbis nincs *valóságos* ellentét, mert az egyedül lehetséges kontrárius ellentét = nem-ellentét.

Ezzel szemben a reflexiós jegyeket állítmányként magukban foglaló ítéletek, ha ellentétesek, *valóságos* ellentétet fejeznek ki, jóllehet külső formájuk szerint semmiben sem különböznek a kontrárius ellentétességű ítéletektől. (Láttuk, hogy az egyik ellentétes jegy tagadása a másikat mint lehetőséget maga után vonja, feltételezi.) A kontrárius ellentétben álló ítéletek esetében is az egyik tagadása a benne rejlő lehetőség felszabadítását jelenti, ámde itt a lehetőségek száma több, esetleg végtelen. Ezzel szemben *a reflexiós ellentétességű ítéletek valamelyikének a tagadása — az indifferens mozzanaton túl — szükségszerűen a másiknak, és c s a k ennek a másiknak a feltételezése*. Itt nincs több, netán végtelen számú eset — habár az ún. harmadik eset a reflexiós ellentétben benne rejlik.

Ily módon, ha két kontárius ellentétben álló ítélet állítmányát érzéki jegyek helyett reflexiós jegyekkel váltjuk fel, az ellentét megszűnik kontrárius lenni anélkül, hogy ezáltal kontradiktórikus ellentétté alakult volna át. *A kontrárius ellentét az ellentétnek csak lehetősége, a nem-ellentét. A reflexiós jegyek ellentétessége azonban már a tételezett, a valóságos ellentét.* Következésképpen, véleményünk szerint, nem egy, hanem legalábbis két ellentét-típus van: a kontrárius és a reflexiós —, a kontradiktórikusról nem beszélve, minthogy az már az ellentmondás.

A formális logika — absztrakt természetének megfelelően — az e két ellentét-típus közötti minőségi különbséget eltünteti, s ezzel a reflexió szintjét az érzékire redukálja. Nem mintha ez a fajta — ti. az absztrakt — azonosítás más körülmények között nem volna alkalmazható és alkalmazandó. (Amennyiben pl. a reflexiós ellentétnél csupán az a fontos, hogy közbenső eset — jóllehet csak egy! — *van*.) De világos, hogy ennél a kezdeti (absztrakt) azonosságnál semmiképpen sem szabad megállni.

6. Az ellentétességnek ez a különbsége természetesen különbséget jelent az ellentmondás kérdésében is az érzéki, illetve a reflexió szintjein. Az absztrakt vagy formális logikai azonosság-törvény alkalmazásával mondhatjuk, hogy az ellentmondás mindkét esetben csak magánvalósága szerint, azaz mint puszta lehetőség van. A kétféle magánvalóság, a kétféle lehetőség azonban voltaképpen minőségileg különbözik egymástól.

Az érzékit jellemző kontrárius ellentétességű ítéletek egyikének a tagadása, mint láttuk, a másikat nem vonja maga után. Ha viszont ugyanezt a tagadást a reflexiós ellentétességű ítéletekre alkalmazzuk, úgy az ellentétesek másika máris feldereng a láthatáron, minthogy ez az ellentétes közvetve benne rejlik a közvetlenül jelenlevőben. Az érzéki és a reflexiós ellentétesség e különbsége máris megmutatja, hogy e két szinten az ellentmondás nem azonos módon áll előttünk. Az érzékiben az ellentmondás *formális lehetőség* volt, s a nem-ellentmondás az ellentmondásnak ebből a *formális* lehetőségéből táplálkozott. Ami viszont a reflexió szintjét illeti, az itt adódó lehetőség már *reális lehetőség*. Kitűnik ez a következőből.

A reflexió síkján is előfordulhat mint lehetőség, hogy az ellentétes oldalak közömbös módon álljanak egymás mellett, vagyis szinte nem-ellentétként legyenek. Pl. hogy egy egyébként normális állapotban levő mérleg serpenyője az *előbb* „lent" volt, *most* pedig „fent" van, ebben semmiféle ellentmondás nincs. Az ellentét természetesen *valóságos*, azaz nem vitás, hogy a mérleg serpenyője az egymást követő időpontokban ellentétes helyzetekben volt. De abban, hogy az egyikből átment a másikba; hogy az előbb x helyzetben volt, most pedig y-ban, ellentmondás nincs. — Amint azonban tagadni fogjuk az ítéletek valamelyikét, az ellentmondásnak, vagyis ama bizonyos harmadiknak a jelenléte nyomban kiérződik. Mert erre az ítéletre: „A mérleg serpenyője nincs fent" vagy: „A mérleg serpenyője nincs lent", nem tetszés szerinti számú válasz lehetséges, mint a kontrárius ellentétességű ítéletek esetében; nem is pusztán egyetlen válasz lehetséges — jóllehet igazat mondtunk, amikor azt állítottuk, hogy a reflexiós tendencia általában az ellentétes felé mozgatja a dolgot előre. A reflexiós ellentétek valamelyikének a tagadására ugyanis *két* válasz lehetséges. Ha valami nincs fent, úgy meglehet, hogy lent van — vagy megfordítva: ha nincs lent, úgy esetleg fent van. De az is lehet, hogy sem lent, sem fent nincs, hanem ama bizonyos közömbös, indifferens *egyensúlyi helyzetben* van, amelyet általában erőegyensúlynak is nevezünk.

A reflexiós ellentétesség tehát *feltételezi a harmadikat ;* itt már van harmadik is. Ez a harmadik azonban még nem a tételezett ellentmondás, az ellentétek differenciált egysége, hanem a még mindig magánvaló ellentmondás, az indifferens egység. Míg azonban az érzékiség szintjén a lehetőség pusztán formális volt, addig a reflexió szintjén már reális lehetőségről van szó.

Közvetlenül szemlélve, az ellentmondás lehetőségének a realitása maga az indifferencia. Ez nem volt meg az érzékiben, minthogy nem közvetlen; ítéletekkel való leírása pedig két egymásnak ellentmondó *non-A* típusú ítéletet igényel. Az indifferencia ugyanis így jellemezhető: a „nem-fent" és a „nem-lent", vagy a „nem-bátor" és a „nem-gyáva" stb. stb. egysége. Két nem-ellentmondás ellentmondása, ez az ellentmondás reális lehetősége.

Még inkább azonban az, hogy míg az érzéki szintjén a tárgy még ellentétesként *sem* állt előttünk, mert a benne esetenként azért fellépő kontrárius ellentét igazi természete szerint nem-ellentét, addig a *reflexió síkján az ellentétesség már realizálódott, testet öltött*. Az ellentmondás lehetőségének a realitása

tehát annak következménye, hogy immár konkréten adva van ama két ellentétes oldal, amelyek kölcsönhatása vagy viszonya az ellentmondás. Igaz, hogy maga a viszony még tisztázatlan, s a reflexió mozgása az átesés „a ló egyik oldaláról a másikra" és vissza. Ennyiben tehát az ellentmondás csak magánvalósága szerint, meghatározatlanul, absztrakte van, — tendenciája még nem alakult ki. De már *nem bármilyen* ellentmondás lehetősége, miként az érzéki síkján volt, hanem *meghatározott, bizonyos* ellentétes oldalak ellentmondásának a lehetősége, s ezzel a reális ellentmondás-lehetőség.

A tulajdonság tehát először is két reflexiós ellentétességű ítéletet igényel, ha objektív struktúrájának a leírására vállalkozunk. Pl. „Az ember bátor" és „Az ember gyáva". A tulajdonság e két ellentétes oldala egyformán közvetlen, bár együtt sohasem lehetnek közvetlenek. (A tulajdonság vagy az egyiknek, vagy a másiknak a formájában nyilatkozik meg.) De egy dolog az, hogy egyszerre csak az egyik, vagy csak a másik lehet közvetlen, és egy dolog az, hogy a tulajdonság *közvetlenségét* csak ez egyik, vagy csak a másik nem tükrözi adekváltan vissza. Az adekvát visszatükrözéshez mindkettő szükséges.

Minthogy ugyanakkor e két ítélet a tulajdonságnak csak közvetlenségét tükrözi vissza, maga a tulajdonság azonban ezzel nincs kimerítve, mert létezik a két ellentétes között egy harmadik, éspedig az indifferencia, az előbbi két ítélet mellé fel kell vennünk mindkettő kontradiktórikus tagadását is. Tehát ezeket az ítéleteket: „Az ember nem-bátor", „Az ember nem-gyáva". Természetesen igaz az, hogy a tulajdonság vagy indifferensként, vagy megnyilvánultként van. De világos, hogy teljes struktúráját pusztán egyik, vagy pusztán másik lehetséges állapota nem fejezi ki. Vagyis a mondott négy ítélet *együtt* fejezi csak ki a tulajdonság teljes struktúráját. *Egyik sem igaz önmagában, de együtt, egymást feltételezve és egymás által korlátozva a teljes igazság kifejezői.*

7. A mondottak azt is megvilágítják, mit tükröznek vissza a végtelen ítéletek a *reflexió síkján* az objektív valóságból. Sőt ezen keresztül, ahogyan ti. ugyanez a valami az érzékiség síkján jelentkezett a végtelen ítéletben, az is kiderül, *milyen* is közelebbről a tárgy ama belső természete, alapja. *A végtelen ítélet általában az ellentétes oldalak v i s z o n y á t, ha úgy tetszik, az ellentmondást magát tükrözi vissza, de csak amennyiben m a g á n v a l ó s á g a s z e r i n t, azaz amennyiben csupán lehetőségként van.* Míg azonban ez a lehetőség az érzéki szintjén formális, addig a reflexió szintjén már reális.

De vizsgáljuk meg közelebbről a helyzetet. Az érzéki jegyekből összetett fogalom, illetve a fogalom ama szférája, amely érzéki jegyekből tevődik össze, *egyoldalú* fogalom. Ez azt jelenti, hogy általa adva van az ellentétes oldalak egyike, de csak az egyike. (Ti. az érzéki közvetlenség.) Minthogy ugyanakkor a másik — az alap, a tárgy természete — még nincs meghatározva, a meglevő oldal nem mint ez ellentétesek egyike lép elénk, hanem csak érzéki jegyek puszta összege. — Legalábbis annak látszik.

Ámde függetlenül attól, hogy a megismerő tudja-e, vagy sem, az érzéki közvetlenség mégiscsak a tárgy egyik ellentétes oldala, illetve ennek tükörképe a fogalomban. Teljes tükrözése tehát ama viszony tükrözését is jelenti, amelyben a másik ellentétes oldallal összefügg, de amely viszony az érzéki szintjén mint az érzéki szint határa jelentkezik. (Persze csak egyik mozzanata szerint.) Ugyanakkor a másik ellentétes oldal valamilyen formában még kívül van a megismerésen, éspedig vagy egyáltalán nem tudunk, vagy nem kell

tudnunk róla. Ennek következtében tagadva lesz anélkül, hogy róla *mint másikról* tudnánk. De akkor a tagadás csak visszafelé irányulhat, azaz annak kimondása lesz, hogy a meglevő oldalon kívül más oldala a valóságos tárgynak — ennek megfelelően a fogalomnak — nincs. Minthogy ily módon az, ami végül is nincs, maga az ellentmondás, az eredmény az ellentmondásnak nem-ellentmondásként való megnyilvánulása; annak kimondása, hogy az érzékiben nincsenek ellentétes oldalak s így ellentmondás sincs.

A tulajdonság szintjén, a reflexiós jegyek esetében mármost az ellentét másik oldalát, a tárgy természetét ragadjuk meg. Ám a reflexiós ellentét, illetve ellentmondás most közvetlenül nem az érzéki és a reflexió ellentmondása; ennek fokozatosan kell tételeződnie benne. A reflexiós ellentétesség a tárgy természetének ellentétessége s így az ellentmondás, amely itt reális ellentmondásként felmerül, e természet ellentmondásos volta.

Ha most eltekintünk ezektől az átfogó összefüggésektől és a jegy-problémát csak mint jegy-problémát ragadjuk meg, úgy elengedő annak a megértése, hogy a reflexiós ellentét, illetve ellentmondás elmélyültebb, s ennyiben nem ugyanaz, mint amellyel az érzékiben találkoztunk. Az érzékiben az ellentéteseknek csak egyike volt jelen, s e nem-ellentét következtében az ellentmondás nem-ellentmondás volt. A reflexiós ellentét, illetve ellentmondás magának a természetnek a valóságos ellentétessége s így reális ellentmondás-lehetősége, vagyis a másik oldalra vonatkozik csupán. Nem az érzékinek az ellentéte és ellentmondása a természettel, hanem ellentmondás és ellentét e természeten, azaz az előbbi ellentét másik oldalán belül. Minthogy azonban itt most az is kiderül, hogy ama bizonyos „harmadik" maga az ellentmondás, vagy méginkább, hogy a tárgy természete ellentmondásos, az is világossá válik, hogy *a végtelen ítélet általában éppen az ellentmondást tükrözi vissza*. Következésképpen nemcsak a tárgy természetének az ellentmondását, hanem az érzékinek és e természetnek is ellentmondását, — ha az átmenetet az egyikből a másikba itt nem is kell nyomon követnünk.

A tárgy természetének a megismerése tehát most úgy áll: ha az érzékiben csak annyit tudhattunk, hogy a végtelen ítélet e természet tételezése az érzékivel szemben egyáltalában, úgy most már azt is tudjuk, hogy ez a természet ellentétes oldalak dialektikus egysége s így ellentmondásos valami. Ezáltal a végtelen ítélet tartalmilag meghatározottabbá vált. Kiderült, hogy *az ellentétes oldalak viszonyát, kölcsönhatását* tükrözi vissza; közvetlenül a reflexió síkján, de közvetve egyáltalában, s ezért az érzéki és a természet között is. Meghatározottabb továbbá, mert az ellentétek, amelyeknek az ellentmondásos viszonyát tükrözi, maguk realizálódtak, és így konkrét-meghatározott oldalak. Ugyanakkor még mindig meghatározatlan e természet belseje: maga a viszony, a kölcsönhatás, s ezért ez *non-A* formában — pontosabban kettős *non-A* formájában — áll továbbra is előttünk.

(Mindez előre jelzi a továbbhaladás irányát, mert a megismerés nyilvánvalóan azzal küszöböli ki az ellentmondást a megismerésből, ha feltárja, azaz tételezi és megoldja. De erről később.)

8. Összegezve a mondottakat, a reflexiós tulajdonság tehát két ellentétes oldal közvetlen egysége, amely egység egyúttal a harmadiknak, a tételezett és megoldott ellentmondásnak a reális lehetősége, mint közömbös, indifferens egység. Ezért előfordulási lehetőségei — pusztán a közvetlenség szerint meghatározva:

a) az egyik ellentétes oldal,
b) a másik ellentétes oldal,
c) a kettő differenciátlan vagy indifferens egysége.

Bármint közeledjünk is a valósághoz, a reflexiós tulajdonság esetében e három lehetőség valamelyikét találjuk fel benne mint adott tendenciát. — Mindez természetesen közvetlensége szerint van így. Mert ugyanakkor egyrészt mindegyik ellentétes oldal saját korlátjaként magában rejti a másikat; közvetlenül pedig mindegyik a másikkal való viszonyára utal, s ezért az indifferens oldal mélyebb — közvetett — tartalma szerint kettős *non-A*-nak, azaz „sem. . . sem. . . "-nek bizonyul.

Ez a tulajdonság, illetve a reflexiós jegy objektív-dialektikus struktúrája. A kérdés mármost az, hogyan viszonyul mindehhez az értelemszerű gondolkodás, esetünkben a formális logika? — Lássunk előbb egy fontos előzetes helyzetrajzot; a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elvével kapcsolatos problematikára csak ezután térhetünk át.

Az első kérdés természetesen az: objektívnek tekinti-e a formális logikus a reflexiós jegy ellentétes arculatát. —

A formális logikus magatartása itt először a megszokott absztrakt magatartás. Ez azt jelenti: a kérdés általában nincs feltéve és nincs tisztázva; miközben a formális logikus hol az egyik, hol a másik lehetséges válasz szellemében jár el, ösztönösen. De a formális logikus végül is eljut arra a pontra, hogy válaszolnia kell az ellentétesség objektivitásának a kérdésére. A válasz ekkor az ellentétesség objektivitásának a tagadása. Ám formális logikusunk ugyanakkor azt sem tagadhatja, hogy ez az ellentétesség valamiképpen van is, hiszen minden további nélkül felállíthatja a megfelelő ellentétes ítéleteket. Az ellentétesség objektivitásának a tagadása tehát sajátosan megy végbe. Minthogy ugyanis a reflexiós jegy csak valamire vonatkoztatva nyilatkozik meg, s mert így abban, hogy melyik ellentétes arculata jelenik meg közvetlenként, a körülmények is beleszólnak; továbbá mert létezik ennek a tulajdonságnak ama bizonyos indifferens állapota is, formális logikusunk azt hiszi, hogy a reflexiós tulajdonság ellentétes volta *csak a körülményekből következik.* És ehhez nem kell idealistának lennie általában, vagyis ez a lényegében idealista elképzelés látszólag ellentmondás nélkül elhelyezhető a materialista álláspontón belül, idealista mivoltát persze eltüntetve.

A reflexiós jegy e *szubjektivisztikus* kezelésére számos példa hozható fel. Az egyik — hogy ne menjünk túl messzire — a jegy lényeges vagy lényegtelen voltával van összefüggésben. A formális logikus így okoskodik:

Meghatározom a tárgy jegyeit, s ezzel valami lényegeset fejezek ki. Ámde csak *abban a vonatkozásban,* amelyben a meghatározás történt. Vagyis ha más vonatkozásban határozom meg a tárgyat, akkor más jegye bizonyul lényegesnek. Az előbbi lényeges tehát lényegtelenné, az előbbi nem-lényeges viszont lényegessé alakul át. Mindez azonban csak és csupán megismerő tevékenységemnek, szubjektív tudatom munkájának, szóval e sajátos körülményeknek a következménye. Vagyis maga a tárgy csak olyan jegyekkel rendelkezik, amelyek önmagukban véve sem nem lényegesek, sem nem lényegtelenek, s hogy egy jegyet lényegesnek, vagy lényegtelennek tekintünk-e, az nem a jegytől, illetve a tárgytól magától, hanem *a megismerőtől, annak szubjektív hozzáállásától* függ.[9]

[9] Erre a teljesen tarthatatlan álláspontra helyezkedik Katona Péter is, aki „A gondolkodási képződmények szisztematizálásához" c. cikkében a következőket írja: „Az is-

E tarthatatlan elképzelés forrása egyébként nyilvánvaló. A megismerésnek amaz objektív szükségletét, más esetekben egyszerűen szabadságát, hogy a lényegeset lényegtelennek, a lényegtelent pedig lényegesnek kell tekintenie, illetve erre módja van, összetévesztik azzal: mi lényeges objektive a tárgyat illetően, s mi nem. Ilymódon *a valóság látszatnak, a látszat pedig valóságnak tűnik*, eltekintve azoktól az esetektől, amikor *objektív látszatról* van szó, miközben az értelemszerűen eljáró formális logikus a reflexiós tulajdonságot csak közömbös, azaz minden — a tárgy belső természetéből következő — konkrét arculattól mentes tulajdonságként feltételezi. A reflexiós tulajdonság — szerinte — van, s alapjában véve mivolta a tárgyból magából következik. Valójában azonban a formális logikus számára ez a tárgyból következő objektív mivolt csak és csupán az *indifferencia*, vagyis a tulajdonság teljesen absztrakt megragadása. Ezért a tulajdonság megnyilvánulási formája, a tulajdonság ebben kifejeződő objektive ellentétes természete végülis nem a tárgyból, a tulajdonság objektív természetéből, hanem pusztán az egyébként objektív körülményekből következik számára. Ennyiben a tulajdonság ellentétes arculata „objektív", hiszen objektív körülmények között áll elő. Valójában ugyanakkor maga az objektív tulajdonság semmiféle tartalommal nem rendelkezik amaz absztrakt indifferenciától eltekintve, minthogy az ellentétesség „létrehozója" ezek szerint csak és csupán a külső körülmények.

Figyeljünk csak meg valamit ! A reflexiós tulajdonság a formális logikus szerint is a tárgyról magáról ad képet. De csak abban az absztrakt formában, miszerint valaminek súlya, ereje stb. van *általában*. A meghatározásnak azután ezt az absztrakt jellegét a formális logikus konzerválja. Amikor ugyanis a tulajdonság a vonatkozásban közelebbről konkretizálódik, ez a konkrétság egyúttal *kívül is marad* a tárgyon — vagyis a konkrétság állítólag csak annak konkrétsága, *amin* a reflexiós jegy tükröződik —, s a tárgyról kiderül, hogy *közelebbi* természete szerint *egyenlő a semmivel*. A formális logikus ezzel — mint Engels mondja — az ellentétet s ezáltal az ellentmondást a tárgyon *kívül* helyezi, s szétszórva más tárgyak között, meg is „semmisíti". — De így valóban könnyű „ellentmondástalannak" tekinteni a valóságot...

9. Ám formális logikusunk előbb-utóbb belátja, hogy az általunk reflexiósnak nevezett ellentétesség a tulajdonság, a tárgy objektív természete, — vagy ha nem látja be, kénytelen ezt mint lehetőséget figyelembe venni. Hogyan viszonyul ebben az esetben a reflexiós tulajdonság objektív struktúrájához?

Ez először annak a kérdése, hogy a konkrét-objektív, egyedi tárgyat illetően reflexiós jegyére nézve a nem-ellentmondás vagy az ellentmondás elve érvényes-e, s melyik mennyiben? — Egyébként ki fog derülni, hogy a „vagy... vagy..." válasz itt már nem lehetséges.

---

mertetőjegy... mindig adott vonatkozásban lényeges ismertetőjegy, tehát önmagában véve nem tekinthető sem lényegesnek, sem pedig nem-lényegesnek". (Magyar Filozófiai Szemle, VI. évf. 4. sz. 529. o.) Ez azonban semmi más, mint annak kimondása, hogy magának a tárgynak *objektíve nincs* sem lényeges, sem nem-lényeges mozzanata. Így teljesen a megismerő szubjektív önkényétől függ, hogy mit tekint a tárgyon lényegesnek, mit lényegtelennek, miközben természetesen mindig más a lényeges, illetve a lényegtelen anélkül, hogy valóságos lényeges, illetve lényegtelen oldala a tárgynak lehetne. Valószínű persze, hogy Katona elvtárs nem akarta kétségbe vonni a lényeges stb. objektív létezését. Egyszerűen nem vette észre, hogy az általa közvetlenül leírtak miféle további tartalmat foglalnak magukban. Tévedése mellett akkor sem mehetünk el szó nélkül, részben mert tipikus tévedés, részben mert tudatos elvi állásfoglalás is lehet.

Az érzéki jegy feltétlen ismeret volt, s ezért a közvetlenséget illetően a nem-ellentmondás elve is feltétlen érvényű volt. Hogyan értsük ezt? — már tisztáztuk tanulmányunk első részében. Láttuk: feltéve, hogy a világegyetem adott pontja — bármelyik — valamilyen testi valóság, érzéki jegyeit, a nem-általános jegyeket illetően az ezeket tartalmazó, egymással kontradiktórikus ellentétben álló ítéletek együtt nem lehetnek igazak. Ez a „valami" pl. *vagy* „vörös", *vagy* „nem-vörös", egyéb lehetőség nem létezvén. — A nem-ellentmondási elv érvényessége tehát az érzéki közvetlenségben *feltétlen*.

Ezzel szemben a reflexiós jegyekkel, a tulajdonsággal kapcsolatban, mint láttuk, már más a helyzet. A reflexiós jegynek ugyanis nem két, hanem három lehetséges előfordulási esete van, éspedig

a) az egyik ellentétes megnyilatkozási forma,

b) a másik ellentétes megnyilatkozási forma.

c) az indifferens állapot,

Ezért az egészet a maga teljességében csak négy ítélet fejezi ki, s így két ítélet — akár ellentétet, akár ellentmondást tartalmaznak — a lehetőségeket nem képes átfogni. Ebből következik *a nem-ellentmondási elv érvénytelensége*.

Most vonatkoztassunk bármely *megfelelő* tárgyra olyan egymással kontradiktórikus ellentétben álló ítéleteket, amelyeknek az állítmányai reflexiós jegyek. Pl. „Ez bátor" és „Ez nem-bátor". Ekkor a két ítélet közül az első azt fejezi ki, hogy amennyiben a tulajdonság megnyilvánulóként van éppen, úgy a „bátor" formájában nyilvánult meg; míg a „nem-bátor" végeredményben arra a tényre utal, hogy a tulajdonság esetleg éppen indifferens állapotban van. Ámde könnyű belátni, hogy éppen ezért az adott két ítélet a lehetséges esetek számát nem fogja át, minthogy ez nem kettő, hanem három — eltekintve most attól, hogy a *non-A* típusú ítélet közülük az indifferenciát csak az egyik oldalról nézve írja le. Ugyanis nem igaz az, hogy a tulajdonság vagy indifferens állapotban van („nem-bátor"), vagy a „bátorság" formájában nyilvánul meg, minthogy megnyilvánulhat a „gyáva" formájában is. Ezért adott esetben a fenti két, egymásnak kontradiktórikusan ellentmondó ítélet mindketteje *hamis* lesz, minthogy a valóságot az „Ez gyáva" ítélet fejezi ki. — Ugyanez a helyzet megfordítva: az „Ez gyáva" és az „Ez nem-gyáva" ítéletekkel kapcsolatban is, sőt mert összesen három lehetőség van, a reflexiós ellentétességű ítéletek sem fognák át a teljes helyzetet, mint hogy az „Ez bátor" és az „Ez gyáva" ítéletek esetében sem érvényesíthető a nem-ellentmondás elve. (Ti. ha a tulajdonság az adott itt-ben és most-ban éppen az indifferencia állapotában van.)

10. Világos: ha a nem-ellentmondás elve a reflexió síkján nem érvényes, akkor az ellentmondás elve az érvényes. És így is van.

A tulajdonságnak két alapvető állapota van. Az egyik a közvetett, a rejtett, a magánvaló oldal: az indifferencia. A másik a megnyilvánulás, a megjelenés szférája: a közvetlenség. Mármost akár egyiket, akár a másikat vesszük, mindkét esetben az adott állapot objektív struktúrájának a leírása két ítéletet követel. A tulajdonság közvetlenségéről nem mondhatjuk, hogy az *vagy* az egyik, *vagy* a másik ellentétes oldal. Mert igaz ugyan, hogy ugyanabban az itt-ben és most-ban mindkettő közvetlen nem lehet, de a *teljes* közvetlenség mégis a kettő együtt. A tulajdonság közvetlenségét ezért csak a két, reflexiós ellentétességű ítélet egysége tükrözi adekvátan vissza, bármennyire

is ellentmondásosnak tűnjék, hogy pl. „Ez bátor" és „Ez gyáva", — vagy egy ítéletbe összevonva: „Ez bátor is, meg gyáva is".

Ami viszont az indifferenciát illeti, itt is csak a két egymással ellentétes *non-A* típusú ítélet egysége ad adekvát képet. Az „Ez nem-bátor" és az „Ez nem-gyáva" ítéletek együtt az a lényeg, az a természet, amely két ellentétes formában jelenik meg, illetve amelybe a két ellentétes forma adott esetben visszatér, eltűnik. Az indifferencia ennyiben *sem* ez, *sem* az, éppen mert ez *is*, az *is*. (Sem nem a „bátor", sem nem a „gyáva", mert a „bátor" is, meg a „gyáva" is. Ezért a „nem-bátor" és a „nem-gyáva" együtt.)

11. A reflexió síkján a nem-ellentmondás elve tehát nem érvényes. Ámde csak *részben* nem. Hasonlóképpen az ellentmondás elvének érvényességével: ez is csak *részben* igaz. A két részlegesség természetesen összefügg és kiegészíti egymást.

Hogy megértsük, miről van szó, meg kell vizsgálnunk a *vonatkoztatás* problémáját.

Láttuk: a tulajdonság természetéből következik ama dialektikája is, hogy indifferensből megnyilvánulttá lesz, s hogy két ellentétes formában nyilvánulhat meg. Az egyes tárgyak esetében ugyanakkor ez a folyamat nem független a környezettől, azaz a kérdéses tulajdonsággal rendelkező tárgyat körülvevő tárgyaktól, illetve tulajdonságaiktól. Ennek megfelelően a tárgyakat az alábbi módon oszthatjuk fel:

Elsőnek vegyük azt a tárgyat, amelyet vizsgálunk. Legyen ez mondjuk az A tárgy s rajta egy reflexiós tulajdonság, amelyet a-val jelölünk. (Bármely reflexiós tulajdonságról szó lehet.) Az A tárggyal szembenálló tárgyak összességét most két nagy csoportra oszthatjuk.[10] Ha ugyanis A tárgyunk x tárgyakkal kerül kölcsönhatásba, úgy a tulajdonsága az indifferencia állapotában marad. Ha viszont y tárgyakkal lép kölcsönhatásra, úgy az a tulajdonság megnyilvánul.

A teljesség azonban azt kívánja, hogy az y tárgyakat is két csoportra osszuk. Ha tehát A tárgyunk az y_1 tárgyakkal kerül kölcsönhatásba, akkor a tulajdonsága az egyik (az a_1) ellentétes formában nyilvánul meg. Ha viszont y_2 tárgyakkal lép kölcsönhatásra, úgy az a tulajdonság a másik (az a_2) ellentétes formában nyilvánul meg.

Így néznek ki az egyes vonatkozások, a maguk egészen konkrét formájában. Ámde világos, hogy az A tárgy valamely konkrét itt-ben és most-ban nem feltétlenül ezeknek az elszigetelt vonatkozásoknak a valamelyikében áll előttünk, bár bizonyos értelemben ilyen helyzet is adódhat. Mert a tárgy hatása a környezetre és viszont: *a vonatkozások totalitása*, azaz egy adott itt-ben és most-ban érvényesülő *összes* vonatkozás együttesen. — Vagyis egészen pontosan tulajdonképpen így kell mondani:

A tárgyunk ugyanabban az itt-ben és most-ban egész környezetével, tehát a legkülönbözőbb egyes tárgyakkal a legkülönbözőbb vonatkozásokban áll. A különböző vonatkozások ez összességén azonban valamelyik fenti eset dominál. A konkrét egyes hatások tömege ily módon valamely konkrét formává egyenlítődik ki; *vagy* abban az értelemben, hogy az a tulajdonság indifferens marad *vagy* abban az értelemben, hogy az a tulajdonság az a^1 formában

[10] Tulajdonképpen nemcsak kettőre. De az itt vizsgáltak szempontjából nézve ez a felosztás is elég.

jelenik meg; *vagy* abban az értelemben, hogy az a tulajdonság az a^2 formában érvényesül.

Látnunk kell tehát, hogy a fenti lehetséges esetek nem pusztán individuális-egyedi itt-ek és most-ok puszta, mechanikus leképezései. A közvetlenségben úgy tűnik, hogy egy-egy vonatkozás csak akkor konkrét, ha az A és mondjuk B tárgy kölcsönhatása. Valójában még akkor is, amikor a környezet valamennyi tárgya közül éppen a B látszik egyedül érvényesülni, akkor is ez az érvényesülés egy konkrét környezeti *összhatás* érvényesülése, s nem pusztán a B-é. Az tehát, hogy mondjuk az a tulajdonság indifferens marad, lehet közvetlenül valamely x tárgy hatása, de alapjában véve egy meghatározott összhatás konkretizálódása az A tárgyon. Ugyanígy: ha A tárgyunk tulajdonsága az a^1 vagy az a^2 formában nyilvánul meg, lehet valamely konkrét y^1, illetve y^2 tárgy közvetlen hatása, amely tárgy a környezetben dominál; de még ekkor is a környezet *konkrét összhatásáról* kell beszélnünk.

Egy és ugyanabban az itt-ben és most-ban tehát számtalan tárgy vonatkozik A tárgyunkra, amely vonatkozások mindegyike individuális, egyedi vonatkozás. De ez a hatás vagy vonatkozás, amely ugyanebben az itt-ben és most-ban érvényesül, mégsem egyszerűen a jelenlevő individuális vonatkozások valamelyike, hanem valamennyi jelenlevő individuális hatás egy *általános* és ugyanakkor *konkrét* minőségű és mennyiségű kiegyenlítődése. —

Mármost mindez inkább aláhúzza, mintsem ellentmondana annak a korábbi megállapításunknak, hogy a reflexió síkján az ellentmondás, nem pedig a nem-ellentmondás elve az érvényes. Minthogy ugyanis a tárgy általános, de konkrét tulajdonsága, méginkább természete, vagy környezetének vonatkozások totalitásaként való tételezése az objektív valóság adekvát leképezése ezen a fokon, teljesen világos, hogy a tárgynak a környező tárgyakra, illetve megfordítva: a környező tárgyaknak a tárgyra irányuló általános és konkrét összhatása önmagában *valamennyi különböző vonatkozást* egyesíti. Ámde oly módon, hogy kiegyenlítődésük eredményeképpen mégsem valamennyi egyszerre érvényesül, hanem a három lehetséges eset közül csak egy-valamelyik, mint *dominál*ó tényező. (Innen, hogy az objektív valóság vizsgálatában az eljárás formálissá egyszerűsíthető: a dominál*ó* formát nem az összes vonatkozás konkrét kiegyenlítődéseként, hanem valamely megfelelő B tárgy egyéni hatásaként kezelik. Ezzel azonban egyrészt vulgarizálnak, másrészt csak az esetek egy részében kapnak alapjában azért megközelítően igaz tükörképet.)

Mármost kétségtelen, hogy az eddig mondottak meg is erősítik a nem-ellentmondás érvénytelenségével és az ellentmondás érvényességével kapcsolatban rögzített megállapításainkat — de ugyanakkor ellent is mondanak nekik. Mert akár individuálisnak veszünk valamely itt-ben és most-ban egy vonatkozást, akár valamennyi adott individuális vonatkozás összhatásaként kezeljük mint egységet, azaz *egy* vonatkozást, a végeredmény mindig ugyanaz: a három lehetséges eset közül csak az egyik érvényesül. Más szóval az itt és a most ugyan általánosult, szemben az érzéki közvetlenséggel, éppen, mert tárgyunk általános természetéről van szó. De tárgyunk vonatkozásainak a teljes totalitása mégis csak különböző *általános* itt-ek és most-ok sorozata, amelyen belül az egyes, egyébként általános itt-ek és most-ok mint *egyedek* szerepelnek.

Természetesen tovább is mehetünk, azaz most az egyébként általános természettel rendelkező egyedi vonatkozásokat ragadhatjuk meg tárgyunk életfolyamataként, mint annak végső általános reflexiós természetét, illetve tulajdonságát. Ekkor ugyanazt a struktúrát reprodukáljuk, amely az egyes

egyedi vonatkozások belső struktúrája, csak itt nem individuális, hanem egyedi vonatkozások összességeként. Erre az állapotra ezért megint az jellemző, hogy vele kapcsolatban a nem-ellentmondási elv érvénytelen, az ellentmondás elve viszont az érvényes. Emiatt az azonosság miatt azonban külön nem kell foglalkoznunk vele.

12. A végeredmény tehát a következő:

A reflexió síkján ellentmondásos helyzet alakul ki. Egyfelől igaz az, hogy minden egyes tulajdonság individuális-egyedi vonatkozások totalitása, s ennyiben a tulajdonság objektív struktúrája szerint valamennyi lehetséges mozzanat együtt, egyszerre. Ezért adekvát leírása valamennyi ellentétes, illetve ellentmodó ítéletpár együttes felhasználásával lehetséges csak. — Ezekben az összefüggésekben a nem-ellentmondás elve érvényét veszti, s az ellentmondás elve érvényesül. — Másfelől igaz az, hogy akár individuális-egyedinek, akár általánosnak tekintsünk is egy itt-et és most-ot, egy vonatkozást, ebben az egyetlen összefüggésben a három lehetséges eset közül csak az egyik realizálódik. Eszerint a tulajdonság *vagy* indifferens, *vagy* megnyilatkozik; *vagy* az egyik ellentétes formában, *vagy* a másikban nyilatkozik meg. — Ezekben az esetekben ezért a nem-ellentmondás elve az érvényes, míg az ellentmondás elve érvénytelen. (Tulajdonképpen így pontosabb: ezekben az esetekben az ellentmondás elve továbbra is önellentmondóként, azaz mint nem-ellentmondás érvényesül.)

Az itt és most ennyiben maga is ellentmondásos. Kifejeződik benne az ellentmondás *reális* lehetősége, s ezért már nincs a nem-ellentmondás elvének feltétlen uralma alatt. De kifejeződik benne az ellentmondás reális lehetőségének a *lehetőség*-volta is, következésképpen az ennek megfelelő összefüggésekben részben még a nem-ellentmondás elvének az uralma alatt áll.

A nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elvei ennyiben kölcsönösen korlátozzák egymást; ahol az egyik érvényes, ott nem érvényes a másik, és megfordítva. A nem-ellentmondás elvének a feltétlen érvénye ezáltal megszűnt, s korlátozott érvénnyé alakult át. Igaz, hogy ugyanez a helyzet az ellentmondás elvével is, csak hogy ellentétes módon. Mert bár az ellentmondás elve csak korlátozott érvényű, mégis — az érzéki szinthez viszonyítva, ahol csak önellentmondásos módon, csak nem-ellentmondássá idegenedve volt érvényben — itt már ellentmondásként is van, vagyis önellentmondásosságát, idegenségét félig már levetette. Egyáltalában: kezd napfényre törni az a tény, hogy amiről tulajdonképpen szó van, az az ellentmondás, habár határesetében kezdetben nem-ellentmondásként lépett elénk, s ebbeli mivoltát részben még most is magán hordja.

13. Tisztáztuk, mi a helyzet a reflexió síkján. Formális logikusunk azonban ezt a megoldást hamisnak tekinti, minthogy számára a nem-ellentmondás elve korlátlan, abszolút érvényű. Hogyan, miképpen igazolja a formális logikus a maga álláspontját? — A következőkről van szó.

A tulajdonság, a reflexiós jegy a közvetlenségben, a közvetlen tapasztalásban éppúgy helyet kap, ahogyan bármely más mozzanata a valóságnak. A közvetlenség azonban az érzékiséghez kötött, s ennyiben az itt és a most individuális formában bár, de a közvetlenség mindenkori meghatározásait alkotja. Minthogy a tulajdonságnak van egy ilyen a közvetlenségben való megnyilvánulása, azért a nem-ellentmondási elv érvényes erre a közvetlenségre,

— ahogyan általában, az érzéki jeggyel kapcsolatban is érvényes volt, hiszen a nem ellentmondási elv igazán csak a közvetlenségben érvényes. Míg azonban a közvetlen tapasztalás az érzéki jegyek megragadásánál az egyetlen lehetséges és szükséges eljárás volt, s így ott a nem-ellentmondási elv feltétlenül érvényesült, addig a tulajdonságok, a reflexiós jegyek megragadása és adekvát tükrözése esetében már elégtelen. Van ugyan a reflexiónak is közvetlenség mozzanata, ámde világos, hogy ez itt a *hangsúlytalan* oldal. *A hangsúly az ellentmondás elvének az érvényességén van,* mert így nemcsak egyszerűen kiegészül és teljessé válik a leírás, hanem ezen keresztül kapjuk meg a tulajdonság objektív-konkrét struktúráját egyáltalán.

A visszatérés a közvetlenséghez tehát csak azért lehetséges, mert ez a közvetlenség *megszüntetve-megtartott* a reflexióban. Megtartott, amennyiben a reflexió közvetlenségek sorozata, összefoglalása. Megszüntetett, amennyiben nem lehet a reflexió szintjén annak egyetlen mozzanatával operálni, hiszen a reflexió közvetlenségek sorozata ugyan, de nem pusztán mennyiségi, hanem minőségi összegeződés, azaz az érzéki közvetlenséggel szemben egy minőségileg magasabb színvonal. Következésképpen a nem-ellentmondási elv nem érvényes a reflexió síkján, illetve csak annyiban érvényes, amennyiben „megőrződött" az ellentmondás elvén *belül.*

Amikor a formális logikus a közvetlen tapasztalatra hivatkozik, jogosan jár el, feltéve, ha tisztában van azzal, hogy *ez a konkrétizálás valójában absztrahálás :* a visszatérés a tulajdonság egészétől annak egyik mozzanatához; a visszatérés a reflexió szintjéről egy minőségileg alacsonyabb szintre, az érzéki közvetlenség szintjére. — Hogy a formális logika így jár el, érthető. Minthogy természetére nézve az érzéki közvetlenség a birodalma, magát csak ebben a közvetlenségben érvényesítheti. Ezért a magasabb szintről vissza kell, *szükségszerűen* vissza kell térnie a közvetlenséghez, vagyis a formális logika, illetve esetünkben a nem-ellentmondási elv a közvetlenség szintjére *maga-magát korlátozza.* — A baj éppen ezért nem ott van, hogy a formális logika csak a közvetlenség szintjén érvényes igazán, s ezért minden magasabb szférából vissza kell térnie a közvetlenség szintjére, maga-magát érvényesítendő, mert ez a visszatérés önmagában még jogos lenne. A reflexió elvégre közvetlenségek dialektikus egysége, s így a közvetlenség egyoldalúsága *ábrázolandó* a reflexiós jegyen, a tulajdonságon.

A baj abban van, hogy a formális logika — nem látván a közvetlenség és a reflexió szintkülönbségét — *egyetlen valóságnak a közvetlenséget veszi.* Ezért azt hiszi, hogy csak az érzéki konkrétsága, csak a közvetlenség konkrétsága a konkrétság, s minden más már olyan „általánosság", amely az objektív-konkrét tárgyra nem vonatkozik.

Igaz talán — gondolja —, hogy a tulajdonság a reflexió szintjén ellentétes oldalak ellentmondásos egysége. De nem ez, hanem az a lényeges, hogy ebben az itt-ben és most-ban konkréten melyik formájában lép elénk. Ez a magatartás azonban egyenlő annak a hallgatólagos feltételezésével, hogy ha a tulajdonság itt és most közvetlenül x formában van, úgy a többi mozzanata *nem létezik.* Mert azt mondani: „csak különböző vonatkozásban. . .", ez annyit jelent, hogy a többi mozzanat nincs, illetve nem érvényesül abban az egyben, amelyet a közvetlenség itt és most felmutat. — A formális logikus azt hiszi, hogy a konkretizálás az, ha az individuumot ragadja meg, holott — mint már kimutattuk — az individuum a valóságos egyediségnek csak mozzanata. Itt ez a hiányosság fokozottabb mértékben kiütközik, minthogy a reflexióval

az egyedinek már nem egyediségét, hanem általános természetét, lényegét tárjuk fel.

Fogalmazzuk mindezt meg a vonatkozás fogalmával kapcsolatban is. *A tulajdonság, objektív struktúrája szerint, valamennyi vonatkozásnak az összessége.* Éspedig nem elméletben csupán, hanem objektíve, ami magyarul azt jelenti, hogy amikor a tulajdonság indifferensként van, vagy amikor egyik, illetve másik formája szerint megnyilvánul, akkor ebben a konkrét-közvetlen állapotban közvetve az *egész* tulajdonság megnyilvánul. A tulajdonság mint indifferens, *o b j e k t í v e* valamennyi mozzanatának az egysége. A megnyilvánult tulajdonság, közvetlen formájának az egyoldalúsága ellenére, *o b j e k t í v e* ugyancsak valamennyi mozzanatának az egysége. Ezért akár az indifferenset írjuk le, akár a megnyilvánulás valamelyik ellentétes formáját, a tulajdonságot valamennyi mozzanatának kölcsönhatásaként kell leírnunk — s ebben a leírásban csak megszüntetve-megtartott, a tulajdonság objektív struktúrája egészének a szempontjából csak *határeset*, hogy éppen melyik mozzanata a közvetlen. Méginkább: valamennyi mozzanata egy-egy alapvonatkozása, s a tulajdonság objektív természete ennyiben határeseteinek vagy különböző vonatkozásainak, közvetlenségeinek az összessége mint *dialektikus* egység.

Mikor jogos a hangsúlyt a különböző vonatkozásra helyezni? Akkor, amikor az a kérdés, hogy éppen itt és most a tulajdonság melyik mozzanata a közvetlen. De valóban hű visszatükrözésről itt is csak akkor beszélhetünk, ha a kitüntetett vonatkozást a többivel való kölcsönhatása egységeként rajzoljuk meg, vagyis ha a közvetlenbe az összes közvetettet a maga hatása alapján beletudjuk. — Továbbá: ahogyan az objektíve lényeges nem válik objektíve lényegtelenné csak azért, mert valamely megismerő szubjektíve annak hiszi, úgy bármennyire is hangsúlyos legyen az előbbi esetben számunkra a közvetlen forma, a különböző vonatkozás — a visszatükrözött összkép objektíve hangsúlyos oldala akkor is a vonatkozások összessége vagy azonossága: a magára való vonatkozás.

A korlátozottság ténye egyébként egyszerű közvetlenségében is kifejezésre jut, csak nem veszik észre. Amikor ugyanis a formális logika azt mondja: *csak* különböző vonatkozásban közeledhetünk a reflexiós ellentétességű jegyekhez, azt hiszi, semmivel sem mondott többet vagy kevesebbet, mint az érzéki jegyek esetében. Ez a mindkét esetben alapul vett közvetlenség absztrakt azonossága következtében van így, holott a kettő között különbség is van. Nevezetesen, hogy az érzéki jegyekkel kapcsolatos közvetlenség mintegy természetes helyzetként adódik, a reflexiós jegyek esetében azonban a formális logikusnak *vissza kell térnie* a közvetlenséghez, s ez a visszatérés szükségszerűen *feltétel*. Vagyis, amikor a formális logikus igényli a „különböző vonatkozás" fogalmának a bevezetését, a nem-ellentmondási elvet *maga teszi feltételessé*. Azt hiszi egyébként, hogy ez a feltételezés az érzéki közvetlenségben is fennáll, hiszen — mint láttuk — az egyediséggel szemben ott is kénytelen az individualitás álláspontjára helyezkedni; az érzéki közvetlenséget mint általános valamit az individuális, a közvetlen tapasztalattal felcserélni. Megvan tehát az érzéki síkján is számára a „visszatérés" mozzanata, innen az illúzió. De voltaképpen ez nem visszatérés, pontosabban olyan visszatérés, amelyben a megismerés az érzékiség szintjén *belül* mozog. A különböző vonatkozás feltételezése a reflexió szintje miatt áll elő, vagyis mert itt a nem-ellentmondási elv abszolút (korlátlan) érvénye megmentésének a megkísérléseként már egy *minőségileg más* szintre kell visszatérni.

14. Jobban megértjük mindezt, ha röviden újra áttekintjük itt is tárgy és fogalom azonosságát, illetve különbségét — ahogyan az érzékiség szintjén tettük.

A formális logikus nyilvánvalóan azt hiszi, hogy a reflexió szintjén a fogalom és a tárgy különbsége ugyanaz, mint az érzéki jegyek esetében volt. Pedig erről szó sincs ! Az érzéki jegyek esetében az volt a helyzet, hogy míg a fogalom a tárgy valamennyi érzéki jegyét egyszerre tartalmazta, addig az egyedi tárgy maga e jegyeknek csak valamely hányadával rendelkezett. Elvontan nézve az érzéki közvetlenségre redukált reflexióval is így van. De konkrét megfogalmazása szerint erről szó sem lehet. Mert itt az egyedi tárgy a tulajdonság minden oldalát, mozzanatát tartalmazza, akár a fogalom. Eltérés tehát már csak abban van, hogy a tulajdonság *közvetlenül* nem valamennyinek hanem csak egyik-másik oldalának, mozzanatának a formájában van. — Az érzéki jegyek esetében az egyedi tárgy itt és most nem minden érzéki jegyet birtokolt. Nevezetesen nem birtokolta azokat az érzéki jegyeket, amelyek egy másik individuális egyeden egyébként megvoltak. A rózsa pl., ha vörös, nem birtokolhatja a fehér és a sárga jegyeket is, sem ugyanabban, sem különböző itt-ben és most-ban. Ez a helyzet tehát az érzéki jegyeket illetően. A reflexiós jegyekkel kapcsolatban azonban már nem erről van szó. Az egyedi tárgyak mindegyike rendelkezik a reflexiós tulajdonsággal, minthogy az általános. Továbbá e tulajdonság valamennyi oldalát, mozzanatát mindegyik tárgy magában tartalmazza. Különbség az egyes egyedek között tehát csak abban, van, hogy melyik *milyen fokon* birtokolja az egyes mozzanatokat s így ennek megfelelően magát a tulajdonságot. (Vagyis az egyik embert általában bátornak a másikat általában gyávának stb. tarthatjuk, de egyik sem pusztán csak bátor vagy pusztán csak gyáva. — Maguk a mozzanatok, oldalak ennyiben alakulnak; változhatnak jó vagy rossz értelemben, de ahogyan nem lehet abszolút értelemben teremteni azokat, úgy abszolút értelemben meg sem semmisíthetők.) A dolognak ez a része azonban számunkra most érdektelen.

A fogalom ennyiben, a reflexió szintjén, megközelítőbb, teljesebb tükrözése a tárgynak, mint az érzéki szinten volt, mert míg a közvetlenségben csak a tárgy érzéki felületét ragadta meg, úgy itt már általános természetét is visszatükrözi.

A tárgy maga persze objektíve itt is tartalmasabb, teljesebb a fogalomnál, nemcsak azért, mert a fogalom az ellentmondást mint tételezettet és megoldottat nem tartalmazza még, hanem mert a reflexió síkját tekintve is csak egy véges tudás eredménye. De újra jelentkezik a fogalom általános mivoltából származó előny a visszatükrözés tekintetében: az objektív tárgy a tulajdonságot mozzanatainak valamilyen fokú fejlettségi szintjén tartalmazza, míg a fogalom a megismerés előrehaladtának eredményeképpen végül valamennyi ilyen fejlettségi fokot visszatükrözi, s így a lehetséges fokozat-típusok teljes skáláját tartalmazza.

Mindebből következik, hogy a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elve nem ugyanúgy érvényes, illetve nem-érvényes a fogalomra, minként a tárgyra. Mert míg a tárgy esetében a lehetséges vonatkozásoknak mindig csak egyike érvényesült, s így a tulajdonságnak mindig csak egyik mozzanata vált közvetlenné, addig a fogalom *közvetlenként* valamennyi vonatkozást, a tulajdonság valamennyi mozzanatát tartalmazza. — Itt is utat tör magának tehát az a tény, hogy a fogalom esetében a hangsúly az ellentmondás elvén van, habár ennek voltaképpeni érvénye éppúgy korlátozott s így éppúgy teret

enged a nem-ellentmondásnak is, mint a tárgy esetében. (Ennek részletes leírása — minthogy bizonyos értelemben csak ismétlés lenne — talán nem szükséges.)

Mellesleg megjegyezve bizonyára érthető, miért lép elénk az ellentmondás elve a fogalom esetében mindig hangsúlyos oldalként. Minthogy ugyanis a fogalom általános, kiküszöböli azt a korlátozottságot, amely a tárgy egyediségéből szervesen következik. Így az a végső belátás, hogy az objektív valóság — általános természete alapjait tekintve — ellentmondásos, sőt maga az ellentmondás, a fogalomban átmenetileg szembetűnőbbé válhat.

*

Összegezve a mondottakat: a tulajdonság, a reflexiós jegyek e dialektikus egysége objektív-konkrét struktúrája szerint két pozitív oldal közvetlen egysége, ahol azonban ez az egység még csak magánvalósága szerint van. Ennyiben tehát éppúgy van indifferens formájában, ahogyan konkrét megnyilvánulásainak a formájában is. E mozzanatok alapvető és nélkülözhetetlen elemei a struktúrának, ezért bármely egyedit is nézzük, az a reá vonatkozó tulajdonságot ebben a maga strukturális teljességében tartalmazza, legfeljebb az egyes oldalak, mozzanatok különböző fejlettségi fokon állnak. Ennek alapján az ellentmondás elve nemcsak érvényes a tulajdonságra, a reflexiós jegyekre, hanem ez a hangsúlyosabb, a fontosabb, szemben a nem-ellentmondási elvvel, amely egyébként maga is érvényes.

Ugyanakkor még mindig fennáll az a tény is, hogy a tulajdonság, a a reflexiós jegyek *közvetlenül*, azaz pl. a tapasztalat számára mindig csak valamely — ily módon szükségszerűen egyoldalú — formában realizálódnak. Pontosabban: vagy nem-realizálódottként, azaz indifferensként, vagy realizálódottként, megnyilvánultként vannak. Az utóbbi esetben pedig ugyancsak a két ellentétes oldalnak olyan egységét alkotják, amely közvetlen oldala szerint mindig csak az egyik ellentétes mozzanat formájában van. Ez a sajátos dialektika eredményezi, hogy a közvetlenség, azaz a realizálódás egyoldalúsága ugyancsak a struktúra objektív mozzanata. Következésképpen érthető, ha a nem-ellentmondási elv is érvényes az adott vonatkozásban, s így csak mindkét elvnek, az ellentmondási és a nem-ellentmondási elvnek az együttes érvénye biztosítja a tulajdonság, a reflexiós jegy adekvát, objektív-konkrét leírását, visszatükrözését. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy a nem-ellentmondás már csak másodlagos az ellentmondásban, vagyis a két elv közül a hangsúly az ellentmondás elvén van. Az ellentmondás elve az, amelyik tulajdonképpen megadja a tulajdonság, a reflexiós jegy struktúráját. A nem-ellentmondási elv ezt csak kiegészíti, kétségtelenül nélkülözhetetlen mozzanattal, de csak kiegészíti.

Ugyanígy megváltozott a helyzet tárgy és fogalom egybevetése szempontjából is. Az érzékiben a tárgy az individuális volt a fogalommal szemben, amely általában fogta össze az individuumokat egyedekké, illetve nem-mé. A tárgy *általában* tehát objektíve nem létezett, minthogy az individuum vagy az egyedi objektíve sohasem tartalmazta azt a totalitást, amely az individuummal szemben az egyedire, mindkettővel szemben a fogalomra volt jellemző. A reflexió szintjén azonban jelentős változás ment végbe. A fogalom ugyan az általános a tárggyal szemben, de most maga a tárgy is általános természete, tulajdonságai alapján áll előttünk. Ezért nincsen olyan tulajdonság, illetve e tulajdonságnak olyan mozzanata, amely ne lenne meg a tárgyban éppúgy,

mint az azt visszatükröző fogalomban is. A különbség csak abban van, hogy míg a fogalom e tulajdonság valamennyi lehetséges fokozatát, különöstipikus megnyilatkozási formáját egyszerre tartalmazza, addig ugyanez a teljesség a tárgyon mindig csak egyik vagy másik mozzanata szerint realizálódik.

Tárgy és fogalma ennyiben — az érzéki szinthez viszonyítva — közeledtek egymáshoz; a megismerés mindinkább olyan mozzanatokat tár fel a tárgyon, amelyek önmagukban általános természetűek, s amelyeket ezért egyre inkább a fogalom és egyedül a fogalom tud visszatükrözni, lévén a fogalom általános. Adekvát tükrözés azonban még nincs, mert — ahogyan a *non-A* típusú ítéletek jelzik — az ellentétes oldalak kölcsönhatása, *a tulajdonképpeni alap-tendencia* még nincs feltárva.

III.

A jegyek harmadik típusa, amelyről e tanulmány keretében beszélnünk kell, a tételezett, illetve megoldott ellentmondás, vagyis a faji különbség (differentia specifica). De mert félő, hogy a formális logika e jegy-típus belső struktúrája alatt valami egészen mást ért, mint a dialektikus logika, ez pedig mellékútra vinné a vitát, egyezzünk meg a következőkben:

A jegyek most tárgyalandó típusát *faji különbségnek* fogjuk ugyan nevezni, maga az elnevezés azonban csak segédeszköz legyen. Alatta azokat a jegyeket értjük, amelyek természetét a most következő alfejezetekben vázoljuk fel.

1. A tulajdonság, reflexiós jegyei szerint, önmagában ellentétes valaminek bizonyul. Vagy indifferensként, vagy megnyilvánulóként van, ha viszont megnyilvánul, úgy vagy az egyik, vagy a másik ellentétes formáját ölti fel közvetlenül. Ami itt tisztázatlan marad, az a két ellentétes oldal viszonyának vagy egységének a kérdése, tehát voltaképpen maga az indifferencia.

Mármost világos, hogy amennyiben egy tulajdonságot bizonyos számú megnyilvánulás egyszerű összegének tekintünk, úgy a két ellentétes oldal viszonyának a problémája után kérdezni felesleges. Ha azonban megértjük, hogy a megnyilatkozások e sorozata nem pusztán véletlen, hanem törvényszerű *tendenciája, meghatározott iránya van*, amely törvényszerű tendencia a tárgy belső természetéből következik, s annak legmélyebb tartalmát jelenti, úgy végbement az ellentétes oldalak viszonyának, kölcsönhatásának a megértése is. — Hogy a reflexió szintjén alkalmazott példát vegyük: emberünk egyik megnyilatkozása szerint bátor, a másikban gyáva stb. stb. De a megnyilatkozások egymásutánja — kezdetben bármennyire is alaktalan legyen — végezetül valamely meghatározott tendencia formájában bontakozik ki, amennyiben emberünk magatartásában mondjuk a bátorság mozzanatai mennyiségi és minőségi szempontból is növekedni kezdenek, amíg csak dominálóvá nem válnak. — Mindennek természetesen megvannak a maga külső és belső okai. Ezek az okok azonban — akár a külsőről, akár a belsőről van szó — végső soron a külsőnek és a belsőnek a természetében gyökeredznek. Általában tehát valaminek — legyen bár külső — a természetét alkotják.

Ezzel azután helyben is vagyunk, hiszen a végtelen ítéletről s rajta keresztül az ellentmondásról tudjuk, hogy a tárgy természetét tükrözi vissza — az érzékiben teljesen absztrakte, a reflexió síkján két ellentétes oldal *közvetlen* egységeként. E harmadik síkon tehát az egységet, a viszonyt mint *közvetett*,

azaz differenciált egységet tükröznék vissza, ha erre alkalmasak lennének. Minthogy azonban ezzel a megismerés a tárgy természetét illetően befejeződik, s így ismeretlen mozzanata nem marad, a viszonyt nem lehet végtelen ítéletek formájában kifejezni. Ellenkezőleg, a viszonyt pozitív-ellentétes ítéletek egységeként kell kifejezni, amikoris e két, egymásnak ellentmondó ítélet közül mindegyik igaz, és *együtt, egyszerre* igazak.

A reflexiós tulajdonsággal kapcsolatban mindkét azt visszatükröző, reflexiós ellentétességű ítélet igaznak bizonyult, de a kettő közül ugyanabban az itt-ben és most-ban mindig csak az egyik volt közvetlen. Ez azt jelentette, hogy „különböző vonatkozásban", azaz más-más időben, helyen stb. volt közvetlen az egyik is meg a másik is, s mindkét ítélet igaz volta csak abban állt, hogy az egyik csupán a másikkal együtt lehetett igaz.

Ezzel szemben itt olyan ellentétes ítéletekről van szó, amelyek állítmányainak együttesen igaz voltát semmiféle feltétel nem korlátozza. Ezek együtt és egyszerre igazak, éspedig minden itt-ben és most-ban együtt és egyszerre igazak — s ezt a jegy-típust nevezzük tanulmányunkban a továbbiakban *faji különbségnek.*

2. Vegyük példaképpen az *emberi* tevékenységet.

Az emberi tevékenység — bármi legyen is a véleményünk egyébként róla — feltétlenül két ellentétes oldal egysége. Egyik oldala szerint ez a tevékenység anyagi-gyakorlati, un. fizikai munka, vagyis anyagi tárgyak termelése, e célból pedig szerszámok alkotása és alkalmazása a munkafolyamatban. Másik oldala szerint tudati-elméleti, azaz gondolkodó tevékenység, amely a maga módján szintén termelő munka, s e célból ugyancsak megfelelő szerszámok készítése és alkalmazása a munkafolyamatban. Differentia specificá-nak kell pedig neveznünk ezt a tevékenységet egyszerüen azért, mert valóban az ember faji különbsége. Ha egy élőlény gondolkodik, és a fenti értelemben anyagi-fizikai munkát végez, úgy ember és feltétlenül ember. Megfordítva: ha egy lény a fenti anyagi-fizikai és tudati munkát végezni nem tudja, úgy semmiképpen sem tekinthető embernek. A tevékenységnek ezek az ellentétes mozzanatai ennyiben csak az emberi tevékenységre jellemzőek, s így joggal tekinthetjük az ember faji különbségének, *belső* természetének, ama *belső* alapnak, amelyben ember-volta kifejeződik s amelyen ember-volta múlik.

Tulajdonképpen azonban csak akkor igazán faji különbség, ha e két tevékenység — egyébként *általános* jellege mellett — egységét, viszonyát hangsúlyozzuk, mert hiszen szükségszerűen feltételezik egymást. Ha *ez* a lény gondolkodó lény, úgy bizonyára emberi módon végzi anyagi gyakorlatát is. Megfordítva: ha emberi anyagi gyakorlatot folytat, úgy feltétlenül gondolkodik is. Továbbá a kettő szervesen összefügg egymással. Ha igaz az, hogy a tudat „csak a mindenkori gyakorlat tudata", úgy az is igaz, hogy a gyakorlat csak a mindenkori tudat gyakorlata. (Más szóval eltérésük nem lehet abszolút.)

A legfontosabb tehát, hogy amennyiben az embernek ez az alapja, belső természete megnyilvánul, úgy nem egyik vagy másik ellentétes alakjában, hanem *mindkettőben együtt és egyszerre válik közvetlenné.* A reflexiós tulajdonság belső struktúrája természetesen nem tűnt abszolút értelemben el, hanem megszüntetve-megtartott. Ennek megfelelően a kettőnek együttes megnyilatkozása különböző típusú alakok megnyilvánulását jelenti.

Vannak emberi tevékenységek, amelyek kifejezetten un. gyakorlati (fizikai) tevékenységek. Ámde ez nem azt jelenti, mintha ebben a tevékenység-

ben a tudati oldal nem érvényesülne. Ellenkezőleg, feltétlenül érvényesül, de — mint mondani szokás — ösztönösen. Ha például beszélgetés közben kiveszünk az asztalon levő tálból egy narancsot és gépiesen meghámozzuk stb., akkor ez tudati tevékenységünknek ugyan nem tudatos megnyilvánulása, de egyébként teljesen egyértelmű érvényesülése egy gyakorlati tevékenységben.

Vannak továbbá más tevékenységeink, amelyek kifejezetten elméletiek, amelyekben azonban a gyakorlati oldal nyilvánvalóan ugyancsak érvényesül, csakhogy most ez az ösztönösen jelenlevő, a mellékes. Ilyen pl., amikor valaki tisztán spekulatív, tisztán elméleti úton új felfedezésre jut.

Végül vannak az emberi tevékenységnek olyan esetei is, amikor mind az anyagi, mind a tudati oldal egyformán érvényesül. Pl. valamely tudományos kísérleti megfigyelés során, de általában az ember minden *céltudatos* anyagi tevékenységében.

Kétségtelen, hogy e három különböző típusú tevékenységforma átfogja az emberi tevékenység egészét, egymásutániságukban pedig e tevékenység mozgásának vagy természetének meghatározott dialektikája fejeződik ki. A mi számunkra azonban mindez csak azért szükséges, hogy e faji különbség természetét pontosan leírhassuk, azaz a vele kapcsolatban szükséges összes ellentmondó ítélet-viszonyokat megalkothassuk.

3. A fentiek szerint az egyik esetben a következő ítélet adódik: „Az emberi tevékenység természetére nézve anyagi." Ennek kontradiktórikus tagadása így hangzik: „Az emberi tevékenység természetére nézve nem-anyagi." Annak eldöntése, hogy e két ítélet egyszerre igaz-e, vagyis a nem-ellentmondás elve érvényes-e rájuk, el kell döntenünk, hogy a végtelen ítélet itt mit tükröz vissza. —Mellesleg: ez teljesen ugyanaz a probléma, mint az alábbi két ítélettel állnánk szemközt, csak konkrét-tartalmuk szerint ellentétesen: „Az emberi tevékenység természetére nézve tudati" és „Az emberi tevékenység természetére nézve nem-tudati". — Röviden: mit értsünk *itt* a non-*A*-n, esetünkben tehát a „nem-anyagi", illetve a „nem-tudati" tevékenységen? !

A reflexiós tulajdonság esetében a n*on-A*-k együttesen e tulajdonság indifferens állapotát fejezték ki, vagyis amikor a tulajdonság magánvalósága szerint, meg nem nyilatkozottként volt csupán. Ennyiben az a kijelentés, hogy „nem-bátor" még nem jelenthette a gyávát, mert az, aki nem bátor, nem feltétlenül gyáva — s megfordítva. Vagyis mert a tulajdonságnak volt egy meg nem nyilvánuló formája is, a végtelen ítélet közvetlenül csak erre az indifferensre utalhatott, semmi másra.

A faji különbség esetében azonban a helyzet egészen más. Először is az előzőkből világos, hogy itt éppen a megnyilvánuló ellentétes formák viszonyát, kölcsönhatását vizsgáljuk, tehát amaz állapotukat, amikor is mindketten közvetlenek. (Ezen keresztül fejezzük be annak megismerését, hogy mi az, ami egyébként indifferensként van.) Másodszor ebben az esetben nincs közbenső vagy olyan állapot, amelyben csak az egyik ellentétes oldal van közvetlenként. Minthogy itt mindkettő közvetlen, az egymásba való átmenet is közvetlen, elvégre *ugyanannak* két ellentétes oldalát alkotják, amely oldalak úgy fedik egymást, mint pl. a papiros két oldala. Ahogyan ti. nincs és nem lehetséges *egy*-oldalú papiros, úgy nem lehetséges az emberi anyagi tevékenység tudati, és az emberi tudati tevékenység anyagi tevékenység nélkül.

Ebből következik, hogy a faji különbség esetében a végtelen ítélet nem a tárgy természetének indifferens oldalára vonatkozik, mert ilyen állapota a nem-

nek, a belső természetnek immár nincs. Minthogy pedig a tárgy természetének két ellentétes oldala abszolút értelemben feltételezi egymást, a végtelen ítélet ebben az esetben már csak az ellentétes oldalak másikára vonatkozhat. A „nem-tudati" tehát csak és csupán az „anyagit" jelentheti; a „nem-anyagi" viszont csak és csupán a „tudatit" jelentheti — más lehetőség nincs. Ezt más formában úgy is megfogalmazhatjuk, hogy megszűnt az a helyzet, amikor az ellentmondás, a tárgy belső természete pusztán csak magánvalósága szerint van. (Formálisan vagy reálisan.) Most már *tételezetten* s mint ellentmondás: *megoldottan* — a megismerés oldaláról nézve tehát: megismerten — van jelen, s az ellentmondó mozzanatok így mindig közvetlen, differenciált egységet alkotnak.

De ha ez a helyzet, mennyiben lehetséges mégis végtelen ítéletek felállítása a faji különbséggel kapcsolatban? A válasz nem nehéz.

Íme ítéleteink: „Az emberi tevékenység természetére nézve anyagi" és „Az emberi tevékenység természetére nézve nem-anyagi". Minthogy a nem-anyagi csak a tudati lehet, a nem-anyagi = tudati. De azt mondani: „nem-anyagi", mégsem teljesen egyértelmű a „tudatival". Valóban, mert a tudatit jelenti ugyan, de nem mint tudatit, hanem mint „*nem*-tudatit", vagyis az *ösztönösen* érvényesülő tudati tevékenységről van esetünkben szó.

Hasonlóképpen a „nem-tudati" esetében is. Ez sem lehet egyéb, mint az „anyagi"-nak a jelenléte, minthogy az szükségszerűen maga is jelen van valamilyen formában. Ugyanakkor mégsem minden tekintetben egyértelmű az anyagival, minthogy inkább a „*nem*-anyagi". Következésképpen az ösztönös gyakorlatról van szó, amint belejátszik tudati tevékenységünk menetébe, alakulásába. A „nem anyagi" tehát a „nem tudati", a „nem tudati" a „nem anyagi", s az ellentétesek e *belső* oldalainak az azonosulásában fejeződik ki, hogy immár az ellentétesek *differenciált*, azaz szerves egységéről van szó.

Az emberi tevékenységet ily módon három ítélet-pár írja le a maga teljességében. „Az emberi tevékenység természetére nézve anyagi" és „Az emberi tevékenység természetére nézve nem-anyagi (= nem-tudati)" ítéletpár az ösztönös gyakorlatot jelenti, amelyben mindkét ellentétes mozzanata a tevékenységnek közvetlenül jelen van, de az egész tevékenységen annak anyagi oldala *dominál*. Megfordítva: „Az emberi tevékenység természetére nézve tudati" és „Az emberi tevékenység természetére nézve nem-tudati (= nem-anyagi) ítéletek az ösztönös elméleti tevékenység kifejezői, amikoris a tevékenység mindkét ellentétes oldala közvetlenül jelen van, de az egész tevékenységen most a másik, az elméleti mozzanat *dominál*. Minthogy így mindkét végtelen ítélet az ellentéteset fejezi ki, de különböző érvényesülési fokon, azért kimondhatjuk: *a végtelen ítélet a faji különbség síkján annak nem domináns oldalát tükrözi vissza*. De ami nem dominál az egységben, az nem magánvalósága szerint van csupán, vagyis a végtelen ítélet immár objektíve közvetlen oldalát tükrözi vissza a tárgynak, nemcsak valami pusztán lehetőség szerintit.

A skálát teljessé tevő, s a faji különbséget legérettebb formájában kifejező ítélet-pár azután a pozitive ellentétesek, amelyek azonban most már éppúgy ellentmondást és alapjában ellentmondást fejeznek ki, mint eddig a kontradiktórikus viszonyban álló ítéletek. — „Az emberi tevékenység természetére nézve anyagi" és „Az emberi tevékenység természetére nézve tudati". — Az ítéleteknek ez az ellentmondásossága, amely túl van már a reflexiós ellentétességű ítéletekben rejlő ellentmondásosság szintjén — a kontrárius ellentétességű ítéleteket említeni sem lehet! —, a testet öltött, tételezett és megoldott ellentmondás. Tételezett volta megmutatkozik abban, hogy míg a

reflexiós ellentétességű ítéletek esetében az ellentétesek közül pozitíve mindig csak az egyik volt jelen, a másik pedig negative érvényesült, addig itt most mindkét oldal közvetlen-pozitív érvényességű. Hogy megoldott, az kifejeződik egységük nyugalmában. Ha reflexiós ellentétességű ítéletek esetén pl. ezt mondjuk: „Az ember természetére nézve bátor" és „Az ember természetére nézve gyáva", úgy ellentmondást kapunk, azaz belső nyugtalanság árad ki a két ellentétes ítélet egységéből — hacsak hozzá nem tesszük: különböző vonatkozásban. A faji különbség szintjén azonban az ellentétesek ilyen belső nyugtalanságot nem keltenek. Nem lehet, de nincs is szükség arra, hogy valamilyen megszorítást alkalmazzunk; megszoktuk már, hogy a két ellentétes közvetlenül egy.

A reflexiós tulajdonság leírása is három ítélet-párt igényelt, ezek azonban más jellegűek voltak. A reflexiós tulajdonság esetében a közvetlenné váló ellentétes oldal a másikat csak negative tartalmazta, vagyis megkettőződésüknek csupán a lehetősége állott fenn. Itt viszont mindegyik a másikat tulajdon másik oldalaként bírja; mindegyikük a pozitív értelemben megkettőzött. Az anyagi tevékenység tudati is, a tudati tevékenység anyagi is, éspedig *elválaszthatatlanul*. De mert az anyagi tevékenység éppen azért anyagi, mert az anyagi a domináns mozzanat benne, azért az anyagiban a nem-anyagi a nem-tudati és ezen keresztül a tudati; megfordítva: a tudatiban a nem-tudati a nem-anyagi és ezen keresztül az anyagi. — Ennyiben ha a reflexiós tulajdonság két ellentétes oldal egysége volt, úgy a *faji különbség* is az, de *két olyan ellentétes oldal egysége, amelyek mindegyike maga is az ellentétes oldalak egysége.*

4. Ha mindezek után feltesszük a kérdést: hogyan is állunk a nem-ellentmondási, illetve az ellentmondási elv érvényességét tekintve, úgy a helyzet egyértelmű és világos.

A differencia specifikát illetően a nem-ellentmondási elv nem érvényes; ezzel szemben az ellentmondási elv igen. Nem érvényes abban az esetben, amikor pl. az emberi tevékenységet „anyagi" és „nem-anyagi" („nem-tudati") tevékenységként jellemeztük, mert ez az ösztönös anyagi tevékenység, s annak tényleges struktúráját éppen ez a két ítélet együtt és egyszerre fejezi ki. Nem érvényes az ezzel ellentétes esetben sem, mert a „tudati" és a „nem-tudati" („nem-anyagi") egysége az ösztönös tudati tevékenység, amikoris e két ellentmondó ítélet ismét csak együtt és egyszerre igaz. És végképp nem érvényes a pozitív ellentmondás formája szerint, mert az emberi tevékenység a maga teljességében, fejlettségének legmagasabb fokán az elméleti és a gyakorlati, az anyagi és a tudati *szerves* egysége, amikoris a két ítélet ismét csak együtt és egyszerre igaz. — A nem-ellentmondási elv tehát nem érvényes, ellenkezőleg, csak és csupán az ellentmondási elv az érvényes.

Nincs-e mód azonban arra, hogy a formális logikus a vonatkoztatás különbözősége alapján a nem-ellentmondási elvet újra valamilyen fokon érvényesítse? *Nincs!* Hiába megy vissza a formális logikus akár a közvetlen tapasztalás síkjára, a közvetlenül tapasztalhatóban az ellentmondás mindkét mozzanatát, az ellentétesek mindkét oldalát megtalálja, nyílt formában. Teljesen lelepleződött az a tény is, hogy a formális logikus konkrétság-igénye csak az érzéki absztraktság után való sóvárgás volt, mert kiderült, hogy a valóságban egyetlen olyan egyedi tárgy sem létezik, amely ne birtokolná mindkét ellentétes tevékenység-oldalt *együtt és egyszerre;* amelynek a *konkrét* leírása ne éppen ennek az ellentmondásnak a feltárása lenne. „A fogalom a konkrét",

mondta Hegel. De csak mint feltárt (= tételezett és megoldott) ellentmondás a konkrét. Az ellentmondástalan, vagyis az érzéki jegyekből összetett fogalom a teljes-tökéletes absztrakció.

A megismerés az itt és most tényeiből indult ki. Erről kimutattuk, hogy önmagában nem-ellentmondásos, lévén az ellentmondás kiélezett határesete. Most újra az itt és most lépett elénk, ez azonban alapjában véve nem ugyanaz az itt és most, mint amely a kiindulópontban volt. A kiindulópontban az itt és most az *érzékit* jelentette, vagyis a megismerés számára itt és most a tárgy nem természete, hanem érzéki külsőségessége, nem-természete szerint mutatkozott meg. A faji különbség, a tételezett, illetve megoldott ellentmondás esetében viszont éppen ez a *belső természet* vált közvetlenné; az itt és most a tételezett ellentmondás „klasszikus" megnyilatkozása. Kiderül tehát, hogy belső természete szerint egyetlen individualitás sem pusztán individualitás, hanem az individualitás csak ennek az általános természetnek a külsőségessége; hogy az egyedi életének minden individuális mozzanatában csak létrejövő, kifejlődő és megoldódó általános-ellentmondásos természete nyilvánul meg.

A megismerés az individuálisból, az itt-ből és most-ból indul ki, hogy feltárja annak általános tartalmát. De nem állhat meg ennél az általánosnál, hanem vissza kell térnie az individuálishoz, mert csak ebben az esetben alkalmazhatja az elméletet a gyakorlatra sikeresen — márpedig ez minden megismerés célja. Az általánosat tehát konkrétizálni kell, s ez a pozitív alapja a formális logikus konkrétság-igényének. De a formális logikus a visszatérést az individuumhoz mechanikusan képzeli el, holott legtöbbször tudja, hogy mechanikus visszatérésről voltaképpen nem lehet szó. Ez abból adódik, hogy a formális logikus igazi világa az érzéki közvetlenség, s ezért a konkrétságot csak mint érzéki konkrétságot képes elgondolni. Valójában a visszatérés az individuumhoz nem lehet az érzékihez való visszatérés, mert akkor nem visszatérésről, hanem visszaesésről, visszafelé való haladásról kellene beszélnünk. A visszatérés tehát az individuum kokrétságához egyúttal előrehaladás: a tárgy belső természetének a konkrétságát, azaz a „fogalom" konkrétságát kell megragadni. A visszatérésben tehát az individuum nem pusztán érzékiként, hanem az érzéki *elveként* lép elénk; az elv pedig konkrét.

A lényeges ily módon az, hogy a faji különbség esetében nincs már lehetőség a „vonatkoztatás" alkalmazására, ez ti. semmilyen formában sem eredményezi a nem-ellentmondási elv érvényességét.

Egyébként jellemző formális logikusunkra, hogy a „különböző vonatkozás" feltételének az érvénytelenségét a faji különbséget illetően észre sem veszi. Úgy képzeli tehát, hogy itt is olyan ítéletekkel van dolga, amelyek ellentmondóak ugyan, de csak különböző vonatkozásokban?!

5. Formális logikusunk azonban azt mondja; igaz, hogy ezek az ítéletek együtt és egyszerre igazak, de az is igaz, hogy nem szabad *velük* (egységükkel) ellentmondásban levő ítéletet alkotni, mert az ily módon létrehozott ellentmondásra a nem-ellentmondási elv igenis érvényes. Más szóval, ha azt állítjuk, hogy „Az emberi tevékenység anyagi is, meg tudati is", úgy nem állíthatunk fel ennek ellentmondó ítéletet — hogy ti. egyik sem, vagy csak az egyik a kettő közül —, mert akkor e két ítéletre ismét a nem-ellentmondás elve az érvényes: a kettő együtt nem lehet igaz.

Ebben a gondolatmenetben — bizonyos igazságra hivatkozva — jó néhány képtelenség van. Először is eltűnik itt az a tény, hogy a két ellentmondó ítélet

közül az egyik maga is ellentmondó ítéletek együttes kifejezése. Ez szolgáltat alapot formális logikusunknak arra, hogy kétségbevonja az ellentmondási elv tényleges érvényét. (Ha ti. állítólag csak egy ítéletről van szó, akkor nincsenek ellentmondó ítéletek jelen, s ezért nem lehet szó arról sem, hogy ez a — voltaképpen összevont — ítélet tényleges ellentmondást fejezzen ki. Ez tehát „csak" un. dialektikus ellentmondás.)

Másodszor kétségtelenül igaz, hogy a faji különbséget kifejező összevont ítélettel kapcsolatban nem állítható fel a neki ellentmondó ítélet a nem-ellentmondási elv érvényesítése nélkül, mert az így létrehozott ellentmondásviszonyra valóban a nem-ellentmondási elv az érvényes, éspedig *újra* feltétlenül. Dehát ez a fajta nem-ellentmondás egészen más természetű, mint az eddigi volt!

Az érzékiben kifejeződő ellentmondás mint nem-ellentmondás jelentkezett, s a *vizsgált tárgy* természetére utalt. A reflexió síkján *ugyanez* a természet már két ellentétes oldala szerint realizálódott, s a nem-ellentmondás kettejük viszonyát, a vizsgált tárgynak ezt az immár konkrétabban megfogalmazott alaptermészetét fejezte ki magánvalósága szerint. A faji különbség esetében végül teljesen feltárult a *vizsgált tárgy* belső természete, az alapvető ellentétes oldalak ellentmondásos viszonya — pl. hogy az ember céltudatos anyagi tevékenységet végző lény. Ha most ezzel az ellentmondást kifejező ítéletpárral vagy ítélettel szembeállítok egy másikat, amely vele ellentmondásban van, úgy ismét egy ellentmondás kerül a vizsgálat előterébe, egyébként ugyanolyan negatív módon, mint az érzéki jegyekkel kapcsolatban volt, csakhogy ez már *nem az eddig vizsgált tárgy* belső ellentmondásos természetének a létét fejezi ki nem-ellentmondás formájában. Nem, mert az eddig vizsgált ellentmondást, az eddig vizsgált tárgy belső természetét immár felmutattuk. A nem-ellentmondás tehát a tárgyon *kívül* érvényes, a *közte és bizonyos másnemű tárgyak között fennálló ellentmondás-lehetőséget fejezi ki*, vagyis egy olyan tárgy belső természetére utal, amelyben az eddig vizsgált tárgy neme szerint maga csak „érzéki" mozzanat, „érzéki jegy".

Másképpen megfogalmazva, a megismerés megvizsgálta tárgyát s feltárta annak belső természetét, nemét. Most azonban kiderül, hogy újra egy belső természet tételeződik negatív értelemben, amelyben az eddig vizsgált tárgynak csak annyi szerepe van, mint tulajdon belső természetének feltárása ára során saját érzéki jegyei bármelyikének. Ez az, ami a faji különbségen *kívül* érvényesülő nem-ellentmondási elv érvényességében kifejeződik.

De még így is hogyan!

Ha azt mondjuk: nem lehet olyan ellentmondó ítéletet felállítani az ellentmondást — egyébként hűen — visszatükröző ítéletekkel szemben, amely igaz lehetne, csak azt mondjuk ki, hogy *ahol az ellentmondás elve érvényesül, ott nem érvényesülhet más, csak az ellentmondás elve.* Vagyis a nem-ellentmondási elv érvénye a vizsgált tárgyat illetően itt semmi más, mint az ellentmondási elv érvényének az aláhúzása, feltétlenné tétele. *A faji különbség esetében a nem-ellentmondási elv ellentmond önmagának, mert a vizsgált tárgyra vonatkozó negatív érvényessége csak az ellentmondás elvének feltétlen érvényességét támasztja alá.* — A formális logikus abbeli igyekezetében tehát, hogy likvidálja a dialektikus logika álláspontját az ellentmondás elvét illetően, végül olyan tételhez jut el, amelyben maga fejezi ki és igazolja a dialektikus logika ellentmondáselvét.[11]

[11] Így jár Galántainé Havas Katalin is, már említett cikkében. Kénytelen elismerni, hogy a mozgás fogalmának a meghatározása esetében „Az igaz válasz csak az

6. Amit még röviden meg kell vizsgálnunk, az a tárgy és a fogalom esetleges azonossága, illetve különbsége a faji különbséget illetően. Mindeddig ugyanis a tárgyról volt szó, s így a nem-ellentmondási, illetve az ellentmondási elvekről a tárggyal kapcsolatban beszéltünk csupán. Lássuk azonban most a fogalmat is, hogy a kép teljes legyen.

Az összes eddigi szakaszokban a fogalom alapjában véve különbözött a tárgytól, minthogy annak csupán—különböző fokú — részleges visszatükrözése volt; továbbá, mert általános valami a tárgy individualitásával, illetve egyediségével szemben.

Az érzékiség esetében a fogalom az individuumok, egyedik valamennyi érzéki jegyét tartalmazta, míg a tárgy nem; az individuális-egyedi tárgyban csak a jegyek bizonyos hányada volt fellelhető. Ugyanakkor a fogalom — mint érzéki jegyek összessége — a tárgyat csak durva megközelítésben tükrözi vissza, mert csak érzéki felületét, külsőségességét, nem-természetét tükrözi vissza.

A reflexió szintjén már meghaladjuk a tárgy érzékiségét és természetét ragadjuk meg — ez hatalmas lépés előre. Egyrészt tehát a fogalom, általánossága következtében, az indifferenciát éppúgy tartalmazza, mint a megnyilvánulást, a megnyilvánulás esetében az egyik ellentétes oldalt éppúgy, mint a másikat — szemben a tárggyal, amelyre mindez szintén érvényes, de amely a közvetlenségben ez ellentét-párok közül mindig csak az egyiknek a formájában van. (Vagy indifferens, vagy megnyilvánul, s ha megnyilatkozik: vagy az egyik, vagy a másik ellentétes formájában nyilatkozik meg.) Másrészt azonban a fogalom még mindig nem a tárgy adekvát visszatükrözése, mert a legfontosabbat, a tárgy *belső* természetét, az ellentétes oldalak ellentmondásos viszonyát tételezett és megoldott módon még nem tartalmazza.

Így jutunk el a faji különbség szintjére, amikor is a fogalom, amely a visszatükrözés teljessége tekintetében mindeddig alapvető fokozatokban különbözött a tárgytól, most azonosult vele, vagyis a fogalom immár a tárgy adekvát tükörképe. Egyúttal eltűnt az a különbség is, amely a fogalom általánosságából adódott a tárgy individuális-egyedi mivoltával szemben. Eltűnt, mert a megismerés feltárta: az indivíduum, az egyedi belső természetére nézve általános, a tételezett és megoldott ellentmondás, márpedig ez az, amit

---

lesz: a test van is és nincs is egy adott pillanatban egy bizonyos helyen". Viszont állítólag „ezt a tényt nem lehet úgy értékelni, mintha itt a formális logikai törvények ellenére, ezekkel szemben gondolkodnánk". (341. o.) Más szóval: Galántainé elvtársnő számára „az itt és most van is, meg nincs is" *nem* ellentmondás, *nem* ellentmondó tények elgondolása *egyszerre, egy és ugyanabban az itt-ben és most-ban, egy és ugyanabban a vonatkozásban!* S ugyan miért nem beszélhetünk még ebben az esetben sem a nem-ellentmondási elv érvénytelenségéről? Galántainé elvtársnő szerint azért nem, mert az ellentmondásos tétellel *szemben* nem lehet ellentmondó tételt felállítani, minthogy az hamis lesz. De ez ugyanaz, mintha azt mondanánk: azért nem lehet a nem-ellentmondás elvének az érvénytelenségéről beszélni, mert *valamilyen* nem-ellentmondást csak találunk, ha nagyon körül-vizsgáljuk a tárgyat. Ha már nem benne — ahol kellene ! —, hát legalább valahol rajta kívül. S minthogy ilyet azután tömegével lehet találni, nem is beszélve arról a bizonyosról, amely itt szervesen adódik, Galántainé elvtársnő azt hiszi, hogy a nem-ellentmondási elv korlátlan érvényét megmentette. Pedig akaratlanul is csak azt mondta ki, hogy *amennyiben valami ellentmondásos, úgy ellentmondásosan kell elgondolni* — tehát: „itt és most van is, meg nincs is" —, s mert ily modón az ellentmondás elve *feltétlen* érvényű, lehetetlen, hogy a nem-ellentmondás érvényes legyen. — Így válik Galántai elvtársnő kezében is a nem-ellentmondási elv túlhajtott érvényességének az igénye az ellentmondási elv érvényességének a megerősítőjévé, a nem-ellentmondás érvénytelenségének bizonyítékává.

a fogalom ezen a síkon az eddigiek mellett új elemként visszatükröz. Tárgy és fogalom különbsége tehát eltűnt, a megismerés befejeződött — a „befejezettség"-be a végtelen megközelítést mint mozzanatot — de csak mint mozzanatot! — beleértve.

Minthogy így a fogalom szubjektív jellege megszűnt, lévén az objektív adekvát tükörképe, a nem-ellentmondási és az ellentmondási elvekkel kapcsolatban nem különbözik a tárgytól. Ezért mindaz, amit erről a tárgyra vonatkozóan mondottunk, a tárgyat tükröző fogalomra is vonatkozik. A fogalomra is az ellentmondás elve az érvényes, éspedig feltétlenül, a nem-ellentmondás elve viszont nem; a külső ellentmondással kapcsolatban fellépő nem-ellentmondási elv tehát csak az ellentmondási elv érvényességének a feltételenségét húzza alá, erősíti meg. A külső ellentmondás ugyanakkor már nem az eddig vizsgált fogalom belső ellentmondása, hanem e fogalom ellentmondásának a lehetősége más fogalmakkal. A megismerés, belső szükségszerűségtől hajtva, egy az eddig vizsgáltnál általánosabb természet, illetve ezt visszatükröző fogalom ellentmondásainak a vizsgálatát kezdi meg, de most *eme tárgy* közvetlenségének a szintjén.

Az érzékiség szintje így magasabb fokon újra reprodukálódik. Nem mi, nem a megismerő tudat reprodukálja, hanem azért kényszerül újólagos reprodukálására, mert objektíve újra adódik számára.

*

A faji különbséggel kapcsolatban mindent elmondtunk, ami a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elveinek érvényességét tekintve nélkülözhetetlen.

Faji különbségnek a „jegyek" ama típusát neveztük, amely típus a tételezett, illetve megoldott ellentmondás. Ez minden esetben egyszerre mindkét ellentétes oldal egysége, viszonya; olyan ellentétesek egysége, amelyek mindegyike maga is ellentétek egysége. Fokozati eltéréseik ennélfogva ennek az egységnek a különböző típusait fejezik ki, de minden itt-ben és most-ban egységükről van szó. A megismerésben ennyiben visszatértünk az itt-hez és a most-hoz, a magasabb szinten újra reprodukálódó érzéki közvetlenséghez.

A faji különbség szintjén adódó ellentmondásos ítéletekre ezért a nem-ellentmondás elve nem érvényes; feltétlen érvénye az ellentmondás elvének van, amelyet a külső ellentmondással kapcsolatban újra jelentkező nem-ellentmondás csak megerősít, aláhúz. — A továbbhaladás ugyanakkor a túlmenés az eddig vizsgált tárgyon, illetve fogalmán, minthogy a tárgy megismerése, adekvát tükörképének — fogalmának — a megalkotása alapjában véve befejeződött. A továbbhaladás azonban a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elvének az érvényességével kapcsolatban elvileg újat nem adhat. Ezért itt teljes joggal megállhatunk, vizsgálatainkat befejezhetjük.

IV.

Felmutattuk az ítéletek között lehetséges ellenmondások három legfontosabb típusát, tisztáztuk velük kapcsolatban a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elvének az érvényességi fokát. Mindezt pedig az objektív valóság objektív dialektikájára alapozva végeztük el.

De formális logikusunk éppen azért formális logikus, mert reá vonatkozóan érvényes a szellemes tétel: az értelmeset összetévesztvén az ésszerűvel, a valóban ésszerűt ésszerűtlennek tartja. Ezért is, meg egyáltalában azt mondhatná: az objektív valóság dialektikus struktúrája nem ilyen — s ezen az alapon a nem-ellentmondási, illetve ellentmondási elv érvényességéről mondottakat kétségbe vonná. Ezért tanulmányunk befejezéséül a következőket javasoljuk: Vessük el mindazt, amit a tárgy objektív dialektikájával kapcsolatban mondottunk, persze csak képletesen. (Abszolút értelemben erre úgysem képes senki.) Ne maradjon a kezünkben más, csak az egyébként létező ellentétes, illetve ellentmondásos ítélet-párok, s most ebben a helyzetben vizsgáljuk meg a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elvének érvényességi fokát. — Formális logikusunk azt állítja, hogy a nem-ellentmondási elv bármely ítéletek közötti ellentmondás esetében, tehát abszolúte érvényes. Ha ez igaz, úgy — amint arra tanulmányunk bevezetőjében már utaltunk — az ítéletek általunk felmutatott tartalma nem változtat az érvényesség fokán, vagyis az érvényességnek mindenütt ugyanazokat a feltételeit, pontosabban feltétlenségeit kell megtalálnunk. Megfordítva: ha csak egyetlen olyan ítélet-pár is létezik, ahol a nem-ellentmondási elv érvényessége feltételekhez kötött, úgy az érvényesség állítólag abszolút, de legalábbis feltétlen foka nyilvánvalóan hamis vagy egyoldalú elképzelésnek bizonyul.

Tekintsük tehát az eddig vizsgált anyagot ebben az értelemben újra át; az olvasó látni fogja, hogy ennek a végső szempontnak az érvényesítése mit sem változtat az eddig mondottakon.

1. Vegyük először az ellentétesség kérdését.

Az érzékiben az ellentétesség a jól ismert *kontrárius* ellentét formájában lépett elénk. Pl. „Ez fehér" és „Ez fekete". Világos azonban, hogy a kontrárius ellentét tulajdonképpen nem-ellentét, mert az ellentétesek között számtalan, esetleg végtelen közbenső mozzanat van, s ezért egyiknek a tagadása nem jelenti a másik jelenlétét, de a jelenlétnek még csak reális lehetőségét sem. Az érzéki síkján a lehetőség formális. Ezért az „Ez nem-fehér" ítéletből az „Ez fekete" éppoly kevéssé következik, ahogyan bármi egyéb sem, aminthogy semmi sem következik nála inkább. Ugyanez az eset természetesen az „Ez nem-fekete" ítélettel is.

Ezért a kontrárius ellentétet meg kell különböztetnünk az ítéletek közötti *reflexiós* ellentéttől, amelyet a mondott tulajdonságokkal kapcsolatban tárgyaltunk. De vegyük mindenféle objektív dialektika nélkül az alábbi ítéleteket: „Ez bátor", illetve „Ez gyáva". Könnyű belátni, hogy nem ugyanazzal az ellentétességgel van dolgunk, mint az „Ez fehér" — „Ez fekete" ítélet-pár esetében. Minden dialektika nélkül világos, hogy míg a „fehér" jelenlétéből a „fekete" semmiféle módon nem következik egy adott tárggyal kapcsolatban, addig a reflexiós ellentétnél már másról van szó: ha valami „bátor"-nak bizonyul, úgy közvetlenül kétségtelenül csak bátor, de a „gyáva" feltétlenül megvan benne, ha pillanatnyilag esetleg rejtetten is. Szóval nem létezik olyan „valami", ami abszolút értelemben bátor — és megfordítva: abszolút értelemben gyáva — lenne. — A reflexiós ellentétek ily módon *feltételezik* egymást, szemben a kontráriusan ellentétesekkel, bár ugyanabban az itt-ben és most-ban mindig csak az egyik közvetlen. Kifejeződik ez a különbség abban is, hogy az „Ez nem-bátor" vagy az „Ez nem-gyáva" ítélet nem jelenti ugyan közvetlenül az ellentéteset, hanem mindkettő az ellentétek közötti átmeneti állapotra,

az indifferenciára utal, amely persze csak egyensúlyi pont; de a két ellentétes oldal között immár csak erre a harmadikra van lehetőség, míg a kontrárius ellentét esetében a lehetőségek száma tulajdonképpen végtelen.

Az ellentétesség harmadik típusa a faji különbség pozitív alakja. Minthogy azonban ez már az ellentmondás legérettebb formájának a visszatükrözése tételezett és megoldott formában, ezért az ellentmondás keretében foglalkozunk vele. — De megjegyezzük, hogy eszerint az ellentétesség különböző típusai nyilvánvalóan az ellentmondás kifejlődésének adott fokon fellépő legérettebb típusait jelentik; a végeredmény pedig ellentét és ellentmondás azonosítása.

2. Az ellentmondás alaptípusai a következők voltak:

a) A nemáltalános (az érzéki) jeggyel kapcsolatos ellentmondás; pl. „Ez vörös", „Ez nem-vörös". Ami a nem-ellentmondási, illetve az ellentmondási elv érvényességi fokát illeti: a nem-ellentmondás elve feltétlenül érvényes, míg az ellentmondás elve nem érvényes. (Az ellentmondás nem-ellentmondásként van, s ennyiben csak megerősíti a nem-ellentmondás érvényességének a feltétlenségét.) Az érvényesség feltétlenségére jellemző, hogy a világegyetem bármely érzéki-testi tárgyára is vonatkoztassuk ellentmondó ítéleteinket, együttesen igazak sohasem lehetnek.

b) Ha mármost formális logikusunk tétele a nem-ellentmondás elvének abszolút vagy korlátlan érvényéről igaz lenne, úgy nem volna szabad olyan egymásnak kontradiktórikusan ellentmondó ítélet-párt találnunk, amelyekkel kapcsolatban más feltétlenség, illetve feltételesség érvényesülne. Ámde minden dialektika nélkül is könnyű belátni, hogy az általunk reflexiósnak nevezett kontradiktórikus ellentmondásban levő ítélet-pár esetében a nem-ellentmondási elv érvényességi foka nem feltétlen — illetve, hogy az ellentmondás elve, ha korlátozottan is, de érvényesül.

Minthogy ez bármely reflexiós tulajdonságra nézve igaz, vegyük a már ismert „Ez bátor" és „Ez nem-bátor" ítéleteket. Vajon velük kapcsolatban korlátlan vagy feltétlen maradt-e a nem-ellentmondás elve? Ha igen, úgy két ítéletünk esetében is csak a nem-ellentmondás elve érvényesülhet, nevezetesen tehát a két ítélet — „Ez bátor" és „Ez nem-bátor" — együtt nem lehet igaz. Ha nem, úgy legalább még egy lehetőségnek kell fennállnia.

Nem kell különösebb ítélőerő annak a belátására, hogy ezekkel az ítélet-párokkal kapcsolatban a nem-ellentmondás elve csak a különböző vonatkozás feltételének bevezetése esetén érvényesül. „Ez bátor", illetve „Ez nem-bátor" — *lehet*, hogy adott esetben csak egyikük igaz. De az is *lehet*, hogy egyik sem igaz, mert pl. az „Ez gyáva" ítélet fejezi ki az igazságot. Minthogy adódik olyan eset, hogy az első két ítélet fogja át a valóságos helyzetet, ezért jogos annak a kijelentése, hogy a nem-ellentmondási elv részben érvényes. Minthogy azonban egy harmadik eset is lehetséges, ha nem is több, csak egy harmadik, azért teljes joggal mondhatjuk, hogy ebben az értelemben az ellentmondás elve az, amelyik — ha korlátozott mértékben is, de — érvényes. Ami a tárgy természetét illeti, ott ehhez vita nem férhet.

A formális logikus tehát itt kénytelen bevezetni a „különböző vonatkozás" feltételét. Minthogy ugyanis egy tulajdonság egyrészt vagy indifferens állapotban van, vagy megnyilvánul, ha pedig megnyilvánul, úgy az ellentétes formákban történik, ki kell mondani, hogy az ellentétes ítéletek közül mindig csak az egyik érvényes. Ha azután már tudjuk, hogy melyik éppen, úgy ezzel

kapcsolatban felállíthatjuk a nem-ellentmondás elvét. Egyszóval tudnunk kell, hogy melyik vonatkozás áll fenn: „A tulajdonság indifferens állapotban van" vagy „A tulajdonság megnyilvánult". S ha az utóbbi az eset, úgy tudnunk kell, hogy a tulajdonság melyik ellentétes formában nyilvánult meg: pl. a bátor avagy a gyáva formájában-e. Csak amennyiben ezek a kérdések a vonatkoztatás révén tisztázva lettek, állíthatunk fel olyan reflexiós ellentmondású ítélet-párokat, amelyekre nézve a nem-ellentmondás elve valóban érvényes.

Elfogulatlanul szemlélve lehet-e tagadni, hogy a reflexiós ellentmondású ítéletek esetében a nem-ellentmondás elve csak korlátozott módon, csak feltételesen érvényes? ! Lehet-e tagadni, hogy éppen azért kell a „különböző vonatkozás" feltételét bevezetni, mert az ellentétes ítéletek közül mindkettő olyan jegyet tartalmaz, amely a kérdéses tárgy sajátja, s előre nem lehet tudni, hogy az ily módon összesen három lehetséges eset közül melyik forog éppen fenn? ! Világos: az ellentétes ítéletek együttes érvénye az ellentmondási elv érvényességét tanúsítja. Ám korlátozott ez az érvény azért, mert az ellentmondás reflexiós, s mert itt és most, egyszóval a különböző vonatkozásnak megfelelően nem is érvényes.

c) De az előbbiekben legalább csak arról volt szó, hogy a nem-ellentmondási elv érvénye korlátozott. A faji különbséget tartalmazó ítéletek esetében viszont ez az érvényesség teljesen eltűnik. Az ilyen ítéletekre vonatkozóan, mint „Az emberi tevékenység — minden itt-ben és most-ban — természetére nézve anyagi is, tudati is", vagy „Mozogni annyit tesz, hogy a mozgó tárgy minden itt-ben és most-ban van is, meg nincs is", a nem-ellentmondási elv érvényét veszti. Ezekben az esetekben ugyanis már olyan ellentmondó ítéletekről van szó, habár esetleg egyetlen ítéletbe összefogva, amelyekben az ellentmondó állítmányok mindegyike *minden itt-ben és most-ban* közvetlenül jelen van. *Nincs többé különböző vonatkozás, csak egyazon vonatkozás*, mert például az emberi tevékenység minden itt-ben és most-ban anyagi is, tudati is; mert a mozgó tárgy minden itt-ben és most-ban van is, meg nincs is stb. stb. A nem-ellentmondási elv tehát *érvénytelenné* válik.

Nem változtat ezen az sem, hogy a feltárt, tételezett és megoldott ellentmondás birtokában a megismerés egyúttal már fel is vette magába *a továbbhaladás lehetőségét*, amennyiben most az eddig vizsgált tárgyat mint konkrét nemet ragadja meg *érzéki mozzanatként* nagyobb egységen — a nemek nemén — belül, elkezdvén máris ugyanazt a folyamatot, amelyen eddig végigment. A nem-ellentmondásnak ez az — újra feltétlen — érvénye az eddig vizsgált tárgyon *kívüli* szférában tehát részben az ellentmondás feltétlenné tétele, részben egy új megismerési folyamat megkezdésének a lehetősége.

Összegezve mondanivalónkat: kétségbevonhatatlan tény, hogy a nem-ellentmondás elve csak akkor tűnik korlátlan érvényűnek — és ott valóban az —, ha absztrakte ragadjuk meg, mint nem-ellentmondást *általában*, nem pedig konkrét típusai szerint. Az utóbbi magatartás, vagyis a dialektikus logika magatartása viszont pontosan feltárja a nem-ellentmondási elv érvényességének határait, s azt, hogy voltaképpen az ellentmondás elvének érvényéről van szó.

3. A dolog eszerint úgy áll, hogy a két ellentmondási elv ugyanannak az ellentmondási elvnek két egymással ellentétes oldala. Pontosabban megfogalmazva: van a gondolkodásban egy *ellentmondási elv*, amely azonban két

egymással ellentétes formában nyilatkozik meg. *A dialektikus ellentmondás a nem-ellentmondás és az ellentmondás elveinek egysége, viszonya.* Ha valaki az egységből csak a nem-ellentmondást emeli ki, úgy pusztán formális logikus, aki képtelen felfedezni a dialektikus logika terrénumát, s ezért a dialektikus logikát legjobb esetben is valami tévedésnek tekinti. Ha viszont valaki csak az ellentmondás elvét ragadja meg, amelyet így értelemszerűen a nem-ellentmondási elv *puszta* ellentéteként képzel el, úgy dogmatikus módon tagadni fogja a formális logika érvényességét egyáltalában — ahogyan ez régebben meg is történt.

Az egyedül lehetséges valóban dialektikus logikai felfogása tehát e törvénynek, amikor is a kettő mindenkori egységét, viszonyaiknak meghatározott típusait feltételezzük. Nem azonban úgy, mintha e két „axióma-rendszer" érvényben, jelentőségben stb. csak *egymásmelletti* lenne, hanem ahogyan kell, ti. az alá- és fölérendeltség viszonyában, tehát az *ellentmondás* fejlődéseként. Eszerint az ellentmondás az, ami kezdetben önmaga ellentéteként, önmagának idegen formában, azaz mint nem-ellentmondás lép elénk. Azután részlegesen napfényre tör, hogy amiről tulajdonképpen szó van, az az ellentmondás, de az ellentmondás részben még mindig önmagának idegen formában létezik. Végül teljesen lehántja magáról idegenségét, s megjelenik nyíltan, közvetlenül mint ellentmondás. — Az általunk felmutatott ellentmondás-típusok csak ennek a folyamatnak a legfontosabb határállomásai voltak.

Ámde módfelett empirikusan, hogy ne mondjuk, „formális logikus módján" járna el az, aki számára a nem-ellentmondás korlátozódása azonosulna azokkal a különös típusokkal, amelyekről itt szó volt. Ennél mélyebbre kell ásni! Mert teljesen világos, hogy a nem-ellentmondás, még inkább a formális logika *egésze* alapjában véve *a közvetlenségre korlátozódik;* szigorúan véve *az érzékiség*, részben pedig *a reflexiós tapasztalat nem-ellentmondása és logikája.* A faji különbség szintjén azután már az utóbbi részleges érvény is eltűnik.

A lényeges tehát az, hogy amikor a dialektikus logika a formális logikát, ezen belül a formális logikai gondolkodási alaptörvényeket, közelebbről pl. a nem-ellentmondási elvet korlátozott érvényűnek tekinti, akkor ez annak kifejezése, hogy a formális logika az érzéki közvetlenség, a közvetlen tapasztalás logikája. Ez a logika ezért egyrészt csak az érzéki közvetlenségben feltétlen érvényű, másrészt objektív érvényű, mert ugyan a dialektikus logika határesetének bizonyul csupán, de objektív határesetének.

A legfontosabb azonban a következő:

A dialektikus materializmus feltételezi, hogy minden tudománynak van egy „euklideszi" vagy „klasszikus" formája, egy „aritmetikája", nemcsak a geometriának, a fizikának vagy a matematikának. Mert minden tudomány tárgya objektíve rendelkezik tulajdon közvetlenségével, „érzéki"-„tapasztalati" oldalával, s így tudományos leírása először csak ennek a közvetlenségnek a leírása lehet. A tudományok tárgyainak azonban egyúttal általános természetük is van, s ezért a valóban döntő jelentőségű tény tárgyuk közvetlenségének, a „klasszikus" leírásnak a meghaladása s a tárgynak tulajdon (belső) természete alapján való megragadása. — Ki vitatná az euklideszi geometria, vagy a klasszikus fizika tételeinek a jelentőségét? ! De a közvetlenségnek ezek a tételei nem vonatkoznak a tudomány tárgyának belső természetére, reájuk támaszkodva nem lehet az új problémákat megoldani. (Magyarázni csak visszafelé lehet, „az ember anatómiájából a majom anatómiáját".)

Ahol persze a tudománynak ez a két ellentétes oldalra való szétesése s a kettő egységének a kialakulása még nem ment végbe, ott a pusztán értelemszerű, a nem-dialektikus gondolkodás a marxizmus-leninizmus klasszikusainak ezt a rendkívül fontos tudományelméleti megállapítását elutasítja, illetve idevágó kijelentéseiknek csak egészen konkrét tartalmát nézi. Formális logikusunk is esetleg készséggel elismeri, hogy Engels ismert megállapításai helyesek pl. a geometriát illetően, de a logika tudománya tekintetében erről hallani sem akar.

A dolog azonban nem formális logikusunk szubjektív óhajain múlik; a tárgy objektív természete előbb-utóbb utat tör magának a logika területén is.

ПРИНЦИП ПРОТИВОРЕЧИЯ В ФОРМАЛЬНОЙ И ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКАХ

Ласло Эрдеи

В статье рассматривается один из основных законов *мышления* — принцип противоречия. Согласно формальной логике этот принцип является принципом не-противоречивости, поскольку он говорит о том, что два суждения, контрадикторно противоречащие друг другу, никогда не могут быть одновременно истинными. Однако, по своей форме, взятой в смысле диалектической логики, это — принцип противоречия, т. е. установления того, что два контрадикторно противоречивых друг другу суждения *в данном случае* могут быть истинными, и даже что они истинны только вместе взятые.

1. Формальная логика не признает правильности выдвижения принципа противоречивости. Согласно этому воззрению существует только принцип не-противоречивости с абсолютным, т. е. неограниченным действием. (Не может быть двух таких противоречивых друг другу суждений, которые, относясь к тому же субъекту, в данное место и время могли бы быть одновременно истинными.) Итак, формальная логика отождествляет понятие противоречия между суждениями с понятием логической ошибки.

Диалектическая логика считает, что принцип не-противоречивости является лишь *предельным случаем*, но реальным предельным случаем принципа противоречивости. Поэтому он действителен в мышлении, хотя и эта действительность является не абсолютной, а ограниченной. И наоборот: такое же отношение в связи с принципом противоречивости. Итак: существуют противоречивые суждения, в связи с которыми принцип непротиворечивости непременно имеет силу, а принцип противоречивости не имеет силы. Однако есть и такие противоречивые суждения, в отношение которых принцип не-противоречивости имеет силу только частично, потому что и принцип противоречивости действует в них. И, наконец, есть и такие противоречивые суждения, в отношение которых принцип не-противоречивости теряет свою силу, поскольку в них действует только принцип противоречивости.

Основная мысль настоящей статьи заключается в следующем: формальная логика рассматривает принцип не-противоречивости как безгранично действующий принцип несмотря на то, что она никогда не исследовала, выражают ли контрадикторно противоречивые суждения всегда то же самое противоречие. Поэтому нами были исследованы разные случаи противоречивых суждений и мы пришли к тому выводу, что так в случае противоположности между суждениями как и в случае противоречия между суждениями обнаруживаются три различных основных типа, если оставить в сторону подклассы возможных случаев. Подробное и конкретное описание этих основных типов дается в 1—3 главах настоящей статьи.

2. С точки зрения формальной логики диалектическая логика неправильно отождествляет так называемые диалектические противоречия с противоречиями мышления, или точнее, с (контрадикторным) противоречием между суждениями. Расхождение получается вследствие того, что «знак» non-A в действительности не существует. (Значит, нет, например «не красных», «не смелых», поскольку эти выражения обозначают неопределенность, а в действительности существуют лишь определенные, конкретные предметы.) Автор статьи стремится показать и то, что формальная логика, с одной стороны направильно трактует содержание «non-A», а, с другой стороны, что и в процессе познания

и в объективной действительности существуют так называемые неопределенные, неконкретные состояния, а, в третьих, что конкретностью формальная логика признает только чувственную конкретность, поскольку она не знает другой конкретности, в том числе конкретности *понятия*.

3. Согласно сказанному диалектическая логика — это не только что-то противоположное формальной логике, так как ее задача заключается в отражении полнойлогики мышления. *Полная же логика мышления — это единство и взаимодействие обеих логик.* (Итак, диалектическая логика является с одной стороны противоположностью формальной логики, а, с другой стороны, она, собственно говоря, представляет собой высший синтез единства обеих логик.)

Разный подход логицистов к вопросу соотношения логических дисциплин выражается также в случае принципов противоречия. Тот, кто считает формальную логику единственно возможной логикой, тому принцип не-противоречивости представляется абсолютным, или он видит только различия между противоречиями мышления и так называемыми диалектическими противоречиями. И наоборот, тот, кто признает только диалектическую логику, тот признает только силу принципа противоречия, и считает противоречия мышления и диалектики абсолютно тождественными, при чем он, может быть, соблюдает качественные различия материи и сознания.

В истории логики представлены оба крайных случая. Правильная же позиция, по мнению автора, заключается в том, что обе логики имеют свою сферу действия, более того, диалектическая логика представляет собой конкретизованное отношение обеих логик, значит, она и в этом отношении самостоятельная логическая дисциплина. (Следовательно, при разработке диалектической логики нельзя ограничиваться указанием на то, что она является противоположностью формальной логики.) Таким образом соотношение формальной и диалектической логики *не сочинительное*, а взаимно-подчинительное, и в этом единстве более подчеркнутую сторону представляет диалектическая логика, поскольку формальная логика оказывается только простым предельным случаем логики мышления.

THE PRINCIPLE OF CONTRADICTION IN FORMAL AND DIALECTICAL LOGIC

by L. Erdei

The study examines a basic law, the principle of contradiction. This, according to formal logic, is a non-contradictory principle for it asserts that two contradictorily opposed judgments cannot both be true. This principle, according to dialectical logic means that *in a given case* two contradictorily opposing judgments may both be true and only taken together are true.

1. Formal logic does not justify the setting up of contradictory propositions, holding that there is only a non-contradictory one, the validity of which is absolute, i.e., unlimited (there are no two contradictorily opposed judgments which, in regard to the same subject, could be true in the same place at the same time). Accordingly formal logic identifies the concept of contradiction between judgments with that of logical fallacy.

In regard to dialectical logic the principle of non-contradiction is only a border case, albeit a true border case of the principle of contradiction. Therefore to an extent it is valid in reasoning, although this validity is not absolute but delimited and vice versa, this is also true for the principle of contradiction. Therefore there are such contradictory judgments for which the principle of non-contradiction is certainly valid, while the principle of contradiction is not. In addition we also have such contradictory judgments for which the principle of non-contradiction is only partially true since the principle of contradiction also applies. Finally we find contradictory judgments which negate the principle of non-contradiction; to these only the principle of contradiction applies.

The central theme of the study is: the non-contradictory principle of formal logic is regarded as unlimited although it has not been examined whether contradictorily opposed judgments always express the same contradiction or not. Therefore the various cases of contradictory judgments treated here bring about the result that both the opposition and contradiction between judgments form three basic types. The paper is not concerned with the possible sub-cases. A detailed study of these concrete basic types are found in the first three chapters.

2. According to the formal logician the dialectical logician unpermissibly identifies dialectical contradictions with those in thinking, or more exactly with the (contradictory) oppositions set up between the judgments. The difference between the two lies in that a non-A type notation does not exist in reality. (Therefore, for example, "non-red", "non-courageous", etc. do not exist since these express indefiniteness, while in reality there are only definite concrete things.) The study is also attempts to prove that, on one hand, formal logic faultily interprets the content of non-A and, on the other hand, that even in cognition and objective reality there exist such indefinits, non-concrete states and finally that formal logic lists only *sensuous* concreteness under the heading of concreteness, for no others, especially those of concept, are recognized.

3. Thus dialectical logic is not simply opposed to formal logic since its purpose is to reflect the *entire* logic of thinking *which is precisely the unity, the interpenetration of the two.* (Therefore dialectical logic is, on one hand, opposed to formal logic, while on the other it is the synthesis of the unity of the two actually on the highest level.

The logician's view about the relation of these logical disciplines may even be studied in regard to the principles of contradiction. If only formal logic is possible the validity of the principle of non-contradiction is regarded as absolute or rather only the differences between the contradictions of thinking and the so-called dialectical contradictions are noted. Those who accept only dialectical logic as true regard only the principle of contradiction valid and the contradictions in dialectics and thinking as absolutely identical, although it may be possible that they probably consider the qualitative differences of mind and matter.

The history of logic provides examples of both exteemes. In my view the correct stand, contrary to these, recognizes that both types have their objective sphere of validity and that dialectical logic is the concrete relation of the two. Even in this sense dialectical logic remains an independent logical discipline. (In discussing dialectical logic we may not end by simply showing that it opposes formal logic.) From this it follows that formal and dialectical logic are not coordinates but sub- and super-ordinates. In this unity the more important side is dialectical logic since formal logic is only a simple offshoot of the logic of thinking.

Személyiségelmélet és pedagógia a marxizmusban és a neotomizmusban

PATAKI FERENC

I.

Egybehangzóan elfogadott megállapítás a marxista filozófusok körében, hogy — az egzisztencializmus és a neopozitivizmus különféle válfajai mellett — napjainkban a neotomista filozófia jelenti a jelenkori polgári ideológia egyik vezető áramlatát. E filozófiai áramlat kétségtelen térhódításának társadalmi és sajátos ideológiai indítékait, valamint aktuális funkcióját kellő alapossággal elemezte és értelmezte már a marxista kritika.[1]

Napjaink polgári gondolkodásának nyomasztó szükséglete, hogy olyan filozófiai szemléletet alakítson ki, amely alkalmasnak tűnhet a „kommunista eszmei kihívás" ellensúlyozására, a „nyugati világ egységének" alátámasztására és a tömegeket vonzó eszmék olyannyiszor felpanaszolt hiányának betöltésére. Meglehetősen ismert ugyanis, hogy a nyugati országok publicistái, filozófusai egyre-másra az összemarkoló, nagy tettekre sarkalló eszmék hiánya miatt keseregnek, s a kommunizmus növekvő befolyását fájlalják. Ez a szólam sokfajta hangszerelésben csendül fel, de egyformán a társadalmi és a személyes élet kiürülését, a kommunizmussal szembeszegezhető eszmei vértezet szorongató hiányát rajzolja fel. „Isten trónja üres" (W. Brezinka), „az indusztriális társadalom válságának", az „indusztriális neofeudalizmusnak a korában élünk, ahol az ember automatává válik és sohasem adhatja sajátosan önmaga személyiségét" (E. Fromm), új „pszichológiai forradalomra", a „pszichológiai ember" megteremtésére van szükség (E. Tolman) — tarkállanak az ilyen és az iménti ekhez hasonló szimptomatikus megnyilatkozások a nyugati filozófusok és szociológusok műveiben.

A rossz társadalmi közérzet még a nyilt apologetikus szándék burkát is áttöri, s lépten-nyomon tetten érhető a kor polgári filozófiájában, szociológiájában és pszichológiájában. Felettébb jellemző, hogy a mai polgári ideológia látványos, feltűnést keltő és befolyásos áramlatai — így vagy úgy — a kapitalizmus viszonyait *is* bírálják, gyakorta rendkívüli hévvel és a tünetek tág körére kiterjedően, s valamiféle „harmadik út" koncepciót melengetnek (Fromm, Moreno, egyes amerikai neofreudisták). Ezek közé tartozik a neotomizmus is. A kapitalizmus nyílt és fenntartás nélküli apológiája — úgy tűnik — tarthatatlan pozíció lett a polgári ideológiában. Persze, e tény önmagában pusztán csak jellemző, s nem a lényeget meghatározó mozzanat! Az antikapitalista frazeoló-

[1] Lásd pl. G. Klaus: Jezsuiták, isten, anyag. Kossuth, 1960.; A. Denis, R. Garaudy, G. Cogniot, G. Besse: Les marxistes répondent à leurs critiques catholiques. Éditions sociales, Párizs, 1957.; R. Miller: Persönlichkeit und Gemeinschaft. (Zur Kritik der neotomistischen Persönlichkeitsauffassung). Dietz Verlag, Berlin, 1961.; T. I. Ojzerman: Neotomizm — filoszofija szovremennoj reakcionnoj burzsuazii. Szocekgiz, Moszkva, 1959.

gia csaknem minden hasonló esetben kiélezett antikommunizmussal párosul, s a tüneti bírálat leple mögött viszonylag könnyűszerrel felfedhetjük a közvetett apologetikus szándékokat. Ennek ellenére — úgy hisszük — nem háríthatjuk félre jelentéktelen formai elemként a polgári ideológia bizonyos áramlatainak kifejezési módját és az egyes áramlatok funkcióváltozását. Az árnyalatok elmosása sem politikailag, sem ideológiailag nem jár haszonnal, s ezen felül elhomályosíthatja a polgári ideológia egészének mozgásirányát, a lényegi azonosság mellett mutatkozó ellentmondásokat. Aligha kell bizonygatni, hogy ennek alkalmanként a marxista bírálat is kárát láthatja.

A neotomizmus, jellegzetes módon, egyfelől a Descartes-i racionalizmus, másfelől a pragmatizmus és az instrumentalizmus, valamint a kiélezett szubjektív idealizmus elleni — hol nyílt, hol lappangó — vitákban húzódott a kor polgári gondolkodásának centrumába. Hatása különösképpen azokban az országokban jelentős, ahol a katolikus egyház megőrizte tekintélyes befolyását, s ahol a kereszténydemokrácia is számottevő pozíciókat vívott ki.

Mintegy hatvan tomista folyóirat jelenik meg napjainkban; az irányzat bibliográfiai kiadványa évente csaknem 500 műről ad számot. Legjelentősebb műhelyei: a louvaini egyetem Filozófiai Intézete, a római Gregorián Egyetem és a dominikánusok Angelicuma, a párizsi Katolikus Intézet és a freiburgi egyetem. De sem a tomista filozófia terjesztésének e nagy apparátusa, sem pusztán a polgári filozófia mozgásának belső viszonyai nem magyarázhatják meg *önmagukban* a neotomizmus terjedését és korunkban játszott szerepét. Közismert, hogy XIII. Leo már 1879-ben az egyház hivatalos filozófiájának nyílvánította a tomizmust. Egy félszázadon keresztül mégis periferikus áramlat, s jobbára a teológusok ügye maradt. De már kezdettőlfogva jellegzetes folyamat rajzolódik ki: a tomizmus a forradalmi munkásmozgalom sikereinek és térhódításának arányában s a modern természettudomány eredményeinek kényszerítő nyomása alatt egyre inkább „laicizálódik". Új és új kísérleteket tesz avégett, hogy a maga módján értelmezze a társadalmi és természeti valóságot, konkrét és időszerű részleteiben is kialakítsa a maga társadalmi, „természetfilozófiai", etikai, esztétikai és pedagógiai elméletét, s ennek révén megnövelje befolyását.

Sajátos *kétirányú közeledés* produktuma jelenkori tomizmus: a burzsoázia a legutóbbi évtizedekben objektív osztályérdekeit követve, egyre erőteljesebben közeledik az egyházhoz, egyre jelentékenyebb ideológiai és politikai szerepet ruház a vallásra. Másfelől pedig az egyház igyekszik mindjobban hozzáigazodni a modern polgári ideológia, politika és tudomány kívánalmaihoz.

A neotomizmus, alapvető principiumainak, leglényegesebb elemeinek azonossága ellenére *sem egységes áramlat*. Világosan kirajzolódik egy főként teológiai indítékú, a teológia műveléséhez kapcsolódó s egy tágabb, szociális érdeklődésű irányzata. Az alkalmankénti belső viták és nézeteltérések azonban semmiképpen sem érintik az áramlat lényeges filozófiai, szemléleti alapjainak és előfeltételeinek azonosságát.

Midőn a neotomizmus szerepének érzékelhető növekedéséről szólunk, feltétlenül óvnunk kell attól, hogy leszakítsuk azt a modern polgári gondolkodás összképéről, s ezáltal indokolatlanul felnagyítsuk és eltúlozzuk *viszonylagos szerepét*. Nem kétséges ugyanis, hogy az egzisztencializmushoz, főként pedig a neopozitivizmus különféle változataihoz képest hatóköre és kiterjedtsége — bár növekvő tendenciát mutat — korlátozottabb. A polgári tudományos-értelmiségi körökben azonban éppenséggel a *neopozitivizmus* irányzata érvényesül a legmarkánsabban.

A neotomizmus sajátos funkcióváltozása lényegében véve a két legutóbbi évtizedre esik. A mögötte meghúzódó sűrgető társadalmi szükségletet futólag már jeleztük. Hadd összegezzük a neotomizmusnak azokat a vonásait, amelyek rendkívül alkalmassá teszi e szükséglet kielégítésére. A neotomizmus az objektív idealizmusnak olyan válfaja, amely tudatosan fonódik össze a vallással, e hatékony tradicionális ideológiai formával. Ennek következtében viszonylag könnyen népszerűsíthető, hiszen kettős arculatot ölthet. Filozófiailag iskolázott értelmiségi rétegeknek egyfajta „igényes" vallás lehetőségét, a hit és a tudás harmóniáját igéri, a széles néptömegek felé pedig a vallásos dogmákba rejtező popularizált arcát fordíthatja. Még olyan áron is, hogy a *teológia* új és új visszavonulási manővereit *filozófiailag* kísérli meg ellensúlyozni.

Olyan igényt támaszt, hogy a napjainkban különösképpen heves indulatokat kavaró szociális kérdések megoldására összefüggő koncepciót adjon. (1. a pápai szociális enciklikák sorát a Rerum novarumtól a Mater et magistráig, s a keresztény szocializmus doktrináit.) A magántulajdon elvének elavult, „természetjogi" indítékú védelmezése mellett nem fukarkodik a kapitalizmus „kinövéseinek", a burzsoá individualizmusnak a bírálatával, s a „végletek" elutasításának örvén egyfajta „harmadik" utat remél felvázolni. „A burzsoá individualizmus a végéhez ért. . . . — írja J. Maritain. — A probléma az, hogy a burzsoá kor individualizmusát ne a totalitarizmussal vagy a méhkas kollektivizmusával cseréljük fel, hanem olyan perszonalista és közösségi jellegű civilizációval, amely az emberi jogokon nyugszik, s kielégíti az ember törekvéseit és szociális szükségleteit."[2] Az individualizmus-kollektivizmus alternatívájának elutasítása egyébként nemcsak a neotomizmus társadalmi szemléletét hatja át, hanem perszonalista etikai felfogásának is kiindulópontja. A neotomizmus kezdettől fogva kiélezetten szemben áll a marxizmussal és a forradalmi munkásmozgalommal. Az anti-marxizmus, anti-kommunizmus a neotomizmus szükségképpeni és lényegi vonása, mondhatnánk alap-beállítottsága. Ez nemcsak a vallás és e filozófia szerves összefonódásából, tehát dogmatikai megfontolásokból ered, hanem egyúttal a neotomista társadalomfelfogás logikus következménye is.

Az elmondottak bizonyára érzékeltetik: a neotomizmus felettébb alkalmas arra, hogy a polgári gondolkodás belőle kísérelje meg kihántani a „nyugati civilizáció" nélkülözött egységes eszmei vértezetét, a kommunista eszme térhódításának ellenszerét. A tomisták maguk is azért illetik heves bírálattal pl. a pragmatizmust, mert — úgymond — képtelen és alkalmatlan „spiritualista inspirációk reális hitét" sugalmazni (Maritain).

A neotomista filozófia jellegzetes vonása, hogy rendkívül határozottan igyekszik a maga befolyása alá vonni a szaktudományokat is. Ez az expanzív jelleg kivált a társadalmi tudományokban érzékelhető. Természetesen, nem kivétel ez alól a pedagógia sem. Ezért bizonyára a neotomizmus átfogó bírálatához is szolgáltathat adalékokat, ha szemügyre vesszük pedagógiai ideológiájának arculatát. Az ilyen természetű vizsgálódás arra is módot adhat, hogy pozitív formában megfogalmazzuk a marxista pedagógiai szemlélet egyik-másik lényeges kérdését. A vizsgálat kézenfekvő anyagául leginkább J. Maritain közelmúltban megjelent pedagógiai vonatkozású kötete kínálkozik.[3] Ez foglalja össze ugyanis a legalaposabban és legigényesebben a neotomizmus *nevelésfilozófiáját.*

[2] J. Martain: L'Éducation à la croisée des chemins (1943). Lásd: Pour une philosophie de l'éducation c. kötetben. Librairie Arthème Fayard, Párizs, 1959. 112. o.

[3] L. az előző hivatkozást.

Kétségtelen, hogy Maritain helyzete némiképp problematikus a neotomista filozófiában. Közismert, hogy a Vatikán Maritain társadalomelméletének számos elemét éles bírálattal illette és elvetette. A nézeteltérések magvát az egyház korunkban betöltött rendeltetése, a szükséges és elkerülhetetlen „alkalmazkodás" gondjai és problémái alkották, valójában tehát — ha úgy tetszik — taktikai kérdések. Kialakulásukat elősegítette az is, hogy Maritain nem egyházi személy, s ezért számos kérdést kötetlenebbül ragadhatott meg. A hivatalos egyházi hierarchia bizonyos körei és Maritain között kialakult feszültség azonban nem módosította a filozófus helyét napjaink neotomista filozófiájában: vitán felül az áramlat legnagyobb hatású, legkoncepciózusabb elméje, befolyása világszerte rendkívül nagy. Ezen felül a Vatikán legutóbbi években követett politikája is némi módosuláson ment keresztül (1. az olasz „kapunyitást balra", valamint XXIII. János egyes intézkedéseit). Ennek következtében Maritain helyzete és megítélése is változott némiképpen.

Indokoltnak és lehetségesnek véljük tehát, hogy éppen Maritain munkásságában viszgáljuk a neotomizmus pedagógiai ideológiáját. Alkalmanként, természetesen, más forrásokhoz is folyamodunk.

A neotomizmus — szemben, például, a protestáns teológiai és filozófiai áramlatokkal — eleve úgy közelít a neveléshez, mint a vallási gyakorlat egyik eleméhez. A társadalom pedagógiai funkciója — vallja — lényegét és természetét tekintve, nem lehet laikus. „Katolikus felfogás szerint — írja F. Pöggeler — az egyház és az embernevelés együttműködése nem szorítkozik az ‚egyházon belüli' területre, még kevésbbé a tiszta igehirdetésre. Minden olyan nevelés, amelyet katolikus nevelő gyakorol katolikus emberre, ‚vallásos' nevelésnek tekintendő, amennyiben Krisztus a célja és középpontja, és a nevelés az ő nevében (s nem tisztán profán alapokon) megy végbe."[4]

Erre a felfogásra támaszkodik világszerte az egyház meg-megújuló támadása az iskolaügy világi jellege, az állam és az egyház következetes szétválasztásának elve ellen.

A neotomizmus eljárását két alapvető nézőpont érvényesítése jellemzi, midőn napjaink nevelési gyakorlatát és pedagógiai problematikáját tárgyalja, s a *korunkban kialakult nevelési szituációt* elemzi. A kérdésfeltevés egyik formája *általában* jellemző a modern polgári pedagógiai gondolkodásra. Soha annyi pedagógiai cikk, tanulmány, könyv nem jelent meg a nevelés válságáról, mint napjainkban. „A jelenkor pedagógiai krízise", „A nevelés válsága az indusztriális társadalomban" — ilyen és ehhez hasonló címek sorjáznak a nyugaton megjelent pedagógiai művek címlapjain.

A polgári pedagógiában a II. világháborút követően észrevehetően és markánsan megerősödött a szociológiai szemlélet befolyása, az a törekvés, hogy a nevelési folyamatot tágabb társadalmi összefüggésekbe, a kor jellemző „nevelési szituációjába" ágyazza. Ez a törekvés számos esetben érdekes és figyelemreméltó társadalmi folyamatokat rögzít. Vizsgálódásokat közölnek az urbanizálódásról, a család szerkezetének átalakulásáról, a városi életritmus és ingerzuhatag pszichikus hatásáról, az elmagányosodási folyamatról, s mindezek pedagógiai aspektusairól.[5] Kiterjedtek az iskola- és nevelésszociológiai vizsgálatok,

[4] F. Pöggeler: Religiöse Erziehung in katholischer Sicht. Lásd: W. Scheibe: Die Pädagogik im XX. Jahrhundert. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1960. 137. o.

[5] Lásd pl. W. Brezinka: Erziehung als Lebenshilfe. Österreichischer Bundesverlag, Wien — München, 1957. 2. Aufl. 1961.

különösképpen jelentős a mikroszociológia módszereinek alkalmazása.[6] Az effajta vizsgálatok (a közösségi struktúra elemzése, a milieu-szociográfia, családszociológia stb.), ha marxista metodológiára épülnek, nélkülözhetetlenül fontosak a szocialista pedagógia szempontjából is. A vizsgálatok technikáját illetően haszonnal mérlegelhetnénk az imént jelzett kutatásukat.

Egybehangzóan jellemzi mindezeket a nyugati pedagógiai vizsgálatokat és törekvéseket, hogy — amikor rögzítik a kor un. „nevelési krízisét" — ennek gyökerét és végső rugóját az „indusztrializálódásban", az „indusztrializált társadalom" kialakulásában, a heves civilizatórikus fejlődésben látják. Hitük szerint ez keresztül-kasul átformálta az ember társadalmi helyzetét, gyökértelenné tette őt a világban, és súlyos ellentmondásokkal szaggatja a kor nevelési gyakorlatát is. Módszertanilag felettébb jellemző, hogy az „indusztrializálódás" fogalmát egyfelelől megfosztják minden konkrét társadalmi hátterétől, lehántják róla azokat a társadalmi viszonyokat, amelyeknek alapján a modern ipari fejlődés végbemegy. Másfelől a technikai civilizáció viharos fejlődésének Nyugaton tapasztalt válságtüneteit általánosítják, s kor egyetemes válságának szimptómáivá teszik.

A már említett E. Fromm szerint pl. a modern kapitalizmus és kommunizmus „átalakulóban van egy indusztriális neofeudalizmussá, olyan indusztrializált társadalommá, amelyet nagyszabású bürokraták irányítanak, s ahol a személyiség jóllakott és önelégült automatává válik, elveszti egyéniségét, függetlenségét és emberiességét".[7] Az alkalmazott módszer tehát régtől fogva ismerős.

Kétségtelen persze, hogy a modern társadalomban valóban végbemennek olyan társadalmi folyamatok, amelyek mind a kapitalizmusban, mind a szocializmusban fellelhetők. Ide vonhatunk olyan tendenciákat, mint a falusi életforma fokozatos felszámolódása és a rohamos urbanizálódás, az egyén életviszonyainak változása a gyors technikai fejlődés révén, a technikai civilizáció egyre erőteljesebb hatása az életforma, az igények és a szükségletek alakulására, a szabadidő növekedése, az életfenntartásra korábban lekötött energiák részbeni felszabadulása, a család méreteinek és szerkezetének átalakulása. E változások a szocializmusban sem ellentmondás nélküliek. Ellenkezőleg: ezeknek az ellentmondásoknak sokoldalú és konkrét vizsgálata egyenesen nélkülözhetetlen a szocialista társadalom valóságos folyamatainak megismeréséhez és irányításához. Hogy egyebet ne mondjunk: az életfenntartáshoz szükséges energiák fokozatos felszabadulása, a növekvő szabadidő atomizált, egoisztikus törekvések vakvágányára is futhat, privatizálódást is szülhet, de egyuttal a társadalom közéleti-közösségi kibontakozásának is feltétele. A szocialista társadalom viszonyai szükségképpen és törvényszerűen az utóbbi irányban hatnak, s ezt követelik. Ez azonban csak akkor válik valóra, ha a szubjektív tényezők is ezen munkálnak.

Itt értünk a dolog lényegéhez, a polgári ideológia módszertani torzításának gyökeréhez. Az említett folyamatok *tartalmát és irányát*, az ellentmondások feloldhatóságát vagy feloldhatatlanságát ugyanis a társadalmi viszonyok

[6] O. Engelmayer: Das Soziogramm in der modernen Schule. (Wege der soziographischen Arbeit in der Klasse). 2. Aufl. Chr. Kaiser Verlag, München, 1958.; C. Weiss: Abriss der pädagogischen Soziologie. 2. Teil. Soziologie und Sozialpsychologie der Schulklasse. V. J. Klinkhardt Verlag, 1957.; J. Burstin: L'évolution psycho-social de l'enfant de 10 à 13 ans. Éd. Delachaux et Niestlé, 1959.

[7] Idézi: B. T. Kremnev: Problema obscsesztva i licsnoszti v szovremennoj amerikanszkoj pszichoszociologii. L. a „Kritika szovremennoj burzsuaznoj filoszofii i szociologii" c. gyűjteményt. VPS és AON kiad., Moszkva, 1961. 191. o.

határozzák meg. Vagy — szüntelenül és egyre tömegesebben reprodukálva — antagonisztikussá élezik őket, vagy — éppen kifejlődésükkel — a megoldás feltételeit teremtik meg. Az „indusztrializált társadalom" elvont fogalma hamis alternatívák szülőanyja. Korunk konkrét társadalmi valóságában a technikai fejlődés, a civilizatórikus növekedés *kapitalista* és *szocialista formában* érvényesül, s éppen a konkrét forma szabja meg a társadalmi viszonyokra, az emberek közti kapcsolatokra gyakorolt visszahatását.

Az „indusztriális társadalom" válságának olyannyit feszegetett és emlegetett jelszava valójában tehát nem más mint — logikailag — hamis általánosítás, lényegileg pedig a kapitalizmus válságtüneteinek egyetemes, világméretű válsággá szélesítése. Ez a módszer egyébként az imperializmus korában kedvelt fogása a polgári gondolkodásnak. Csak amíg korábban, a század első évtizedeiben „a kultúra és életérzés egyetemes válságának" formulája volt a kivitelezés módja, addig napjainkban az „indusztriális társadalom válsága" tölti be ugyanezt a szerepet.

Mármost a neotomizmus — adott összefüggésben igen lényeges — sajátos vonása, hogy az egyetemessé vetített válság-gondolatot (ennek rögzítésében a polgári gondolkodásnak szinte minden számottevő árnyalata egyetért) „mélyebbre" igyekszik gyökereztetni. Hite szerint ugyanis a modern társadalom — s benne, természetesen, a nevelés — válsága eredendően *etikai—vallási* természetű, ez a végső alapja. A nevelési krízis tehát az ember, az életforma válsága, nem pedig a konkrét társadalomé, amelyben az ember él. Wolfgang Brezinka, az innsbrucki egyetem tanára — más vonatkozásokban egyébként érdekes és figyelemre méltó könyvében — például ezt írja: „Amiként a modern ember válsága végső soron vallási gyökerű, azonképpen e válság kedvező kimenetelének eldöntése is attól függ, miben hisz majd a jövőben az ember".[8] Ehhez hozzáteszi, hogy igazi humanizmus „ohne Gott" lehetetlen és elképzelhetetlen, majd így folytatja: „Korunk veszélyeivel szemben csak egy olyan hit állhat helyt, amely az embert az örökkévalóságba gyökereztei. A *kereszténység küldetése* immár két évezrede ezen munkálkodik."[9] Hogy e „veszélyek" mennyire lesznek elkerülhetők, azt az emberben rejlő „vallásos" és „felvilágosult" beállítottság harca fogja eldönteni. Vagyis a korválság elleni harcot az *egyes emberben* kell megvívni.

Maritain hasonlóképpen vélekedik: a világ „jelenlegi agóniája" mindenekelőtt a keresztény szellem végső válságának jele. Ezért „. . . . a keresztény tudat megújulása és az evangelizálásnak egy új műve képezi annak az erkölcsi *átnevelésnek* elsőrendű és kétségtelen feltételét, amelyre civilizációnk emberének olyannyira szüksége van."[10] Újra és újra hangsúlyozza, hogy a vallás és az élet közti szakadás a gyökere annak a szellemi zűrzavarnak, amelytől a kor szenved. Abszurd dolog volna — mondja — már az iskolában megvetni e szakadás alapjait: az iskola, a nevelés és a vallás csakúgy összefonódik, összetartozik, mint az élet és a vallás.

A nevelés kérdésének vázolt megközelítése alkotja a tomista nevelésfilozófia, sőt az egész társadalomszemlélet legjellegzetesebb vonását. Eljárásmódja tulajdonképpen korunk egész polgári gondolkodására jellemző szemléletből és módszertani felfogásból táplálkozik, még akkor is, ha a válság végső gyökerét másban véli meglelni.

[8] W. Brezinka: id. mü. 160. o.
[9] Uo. 163. o.
[10] Maritain: L'Éducation. . . id. mű, 131. o.

A neotomista pedagógia elsősorban a *nevelésfilozófia* oldaláról kiindulva igyekszik befolyása alá vonni a kor polgári pedagógiai gondolkodását. Szembeszökő és az első pillantásra különösnek tűnhet az a tény, hogy éppen a louvaini katolikus egyetemen, R. Buyse professzor körül dolgozik napjainkban az *experimentális* pedagógia híveinek és művelőinek egyik jelentős csoportja. A pedagógiai folyamat kísérleti vizsgálatát ítélik a pedagógiai kutatások kizárólagos módszerének. Jelentős műveket publikálnak mind a pedagógiai kísérletek lefolytatásának módszertanáról, mind az experimentális módszer történeti kialakulásáról. Úgy tűnik tehát, hogy a tomista pedagógia tekintélyes műhelyei és képviselői elutasítják a spekulatív módszereket, s a pedagógiai valóság „heteronóm" szempontú vizsgálatát, hiszen szigorúan a kísérleti tényekhez és következtetésekhez tartják magukat, mivel az experimentális módszer kizárólagosságára esküsznek.

Tüstént világossá és árnyaltabbá válik azonban a kép, ha fényt vetünk e sajátos körülmény hátterére. A neotomista pedagógia változatlanul őrzi a polgári pedagógia egyes áramlataiban meghonosodott felfogást: a pedagógiát élesen és határozottan széttagolja *nevelésfilozófiára* és un. *alkalmazott, praktikus pedagógiára*. Maritain írja a Vues thomistes sur l' éducation[11] c. tanulmányában, hogy világosan disztingválni kell — úgymond — a filozófiai problémák között, amelyektől a neveléselméletek függenek, valamint a nevelés gyakorlati, alkalmazott problémái között, amelyek a gyermek és a nevelési gyakorlat kísérleti vizsgálatára épülnek.

Ilyen formán tehát az „alkalmazott pedagógiában" — de csak ott — valóban döntő szerep ruházható a kísérleti módszerre. Az elmondottak egyúttal világosan érzékeltetik azt is, hogy a neotomista pedagógia miért fogadja oly szívesen magába a más tájakon született modern polgári gyermeklélektani és pedagógiai eredményeket, módszereket, sőt miért tekint olykor némi közönnyel a nevelésmódszertani problémákra. A pedagógia meghatározó, rendező elvének a nevelésfilozófiát vallja. Ennek pedig elsősorban nem a nevelés gyakorlatát kell megszabnia, hanem a neveléselmélet általános szemléletét, lényegi irányulását. Az alkalmazott pedagógia ilyenformán valójában praktikus *technikává* degradálódik, amelyik — bizonyos határok között — a legkülönfélébb módszertani eljárásokkal összeférhet.

A neotomizmus a nevelésfilozófia és az alkalmazott neveléstan között elvi természetű mezsgyét húz: e két tudományág elvileg eltérő szférákban gyökerezik. Az experimentális pedagógiának a pedagógiai tények és törvények megismerésén, „a valóságon kell nyugodnia," s „az experimentális módszer segítségével kell kidolgozásra kerülnie.[12] A nevelésfilozófia viszont transzcendentális — teológiai — alapon nyugszik. A nevelés elmélete, e felfogás szerint, nem a valóságból s annak elemzéséből származik, hanem transzcendens forrásokból. Csupán a nevelés technikája lehet gyakorlati eredetű, mint az előbbinek alárendelt, másodlagos, alkalmazott mozzanat. Montealegre világosan kijelenti, hogy az experimentális pedagógiának nem lehet feladata az „értékek problémájára" feleletet adni.[13] Ez a transzcendens gyökerű nevelésfilozófia rendeltetése.

[11] Maritain: Vues thomistes sur l'éducation (1955). 1. id. mű.

[12] A. Montealegre: Formation de la méthode experimentale et son utilisation en pédagogie. Édition E. Nauwelaerts — Béatrice Nauwelaerts, Louvain—Paris, 1959. 309. o.

[13] Uo. 315. o.

R. Buyse még pontosabban foglalja össze a dolog lényegét: „. . . úgy véljük, hogy az egész gyakorlatot mindig alá kell rendelnünk a tudományág transzcendens céljainak, melyeknek e tudomány maga is csupán egy része."[14] Itt természetesen nem a neveléselmélet és a „nevelési technika" (fogadjuk el feltételesen ezt a pontatlan fogalmat a módszertan helyett) kölcsönös viszonyának *elvont értelmezése* a kivetnivaló mozzanat, hiszen a marxista pedagógia is meghatározó jelentőséget tulajdonít a pedagógiában a célkategóriának és a nevelés elméleti—metodológiai alapvetésének. A neotomizmus azonban kettészakítja őket, s a nevelésfilozófiából származó neveléselméletet valóság feletti forrásokból vezeti le.

A neotomista nevelés-filozófia egyfelől spekulatív, javarészt teológiai eredetű eszmék ötvözete, a nevelés természetét, dinamikus és statikus tényezőit, eszményeit és célját, valamint értékhierarchiáját tárgyalja. Másfelől pedig — s itt a későbbiekből előlegezünk egyet-mást — az ember lényegéről, személyiségéről formált „filozófiai antropológiát" foglalja magában.

Az utóbbi más aspektusból is alátámasztja a neotomizmus felfogását a nevelésfilozófia, a neveléselmélet és a nevelési gyakorlat összefüggéseiről. Az emberről — mondja Maritain — *kétfajta koncepció* létezik: egy „tisztán *tudományos* embereszmény", amely azonban fenomenalisztikus, és semmiféle vonatkozásban nem áll a végső realitással.[15] Ez a tudományos koncepció — fejtegeti tovább — színtiszta pozitivizmus, mert nem válaszolhat ilyen kérdésekre: van-e lélek avagy nincs, a szellem vagy az anyag elsődleges-e, szabadság vagy determináltság-e az ember osztályrésze stb. S most már hozzátehetjük: az experimentális módszer illetékessége, a valóság-kutatás kötelezettsége csak ennek a felfogásnak a határai között őrzi meg érvényességét.

Ezzel a tudományos embereszménnyel szemben létezik egy *„filozófiai-vallási"*, ontologikus ember-koncepció, hiszen — úgymond — „a kis Tom, Dick vagy Harry, akik a nevelés tárgyai, nem csupán fizikai, biológiai és pszichológiai jelenségek komplexumai", hanem ezen felül, sőt mindenek felett — „emberek". S bár az említett jelenségek megismerése is minden szempontból szükséges, az emberi lényeg alapproblémája mégis csak az az „ontológiai misztérium", amely a filozófusok és a teológusok racionális megismerésének tárgya. Itt érkeztünk a nevelésfilozófia birodalmába, a konkrét tudományosság következetes elhárításának területére. Ez az embereszmény *filozófiai*, mert tárgya az ember természete vagy lényege, de egyúttal *vallási* is, mivel az ember természetét istenhez való viszonyában szemléli, és ebből származtatja rendeltetését.

Ha a nevelés nem e filozófiai-vallási embereszményen nyugszik, ha nem ezt igyekszik megragadni és formálni, hanem megelégszik a tudományos koncepcióval, elveszíti emberi jelentőségét, s „állatidomítássá válik az állam javára". „Meg kell itt jegyeznünk — írja Maritain —, ha megkísérelnjük, hogy a nevelést egyedül a tudományos embereszmény alapjára helyezzük és így végezzük be művét, csak deformálhatjuk és eltorzíthatjuk magát ezt az eszményt is . . ."[16]

Valójában tehát a neotomista nevelésfilozófia kizárólagos funkciója az, hogy a pedagógiát hozzákapcsolja a teológiához, a nevelést a vallási gyakorlathoz, s a neveléselméletet leválassza a tapasztalati eredetű, szakszerű tudományosság egyedül lehetséges alapjáról. Erről a tőről hajt ki a „keresztény ember-

[14] R. Buyse: L'expérimentation en Pédagogie. Éd. Lamertin, Bruxelles 1935. 26. o.
[15] J. Maritain: L'Éducation. . . id. mű. 21. o.
[16] Uo. 22.

eszménynek", a nevelés céljának taglalása is. Nem nehéz átlátni, hogy a vázolt szemlélet a neotomizmus „test-lélek egység"-ről formált alapfelfogásának konkretizálási kísérlete a nevelés elméletében. (Erre más vonatkozásban még visszatérünk.)

A polgári pedagógia, amely egyébként olyannyira kényes a „pedagógia autonómiájának" elvére, s szemrehányásokat tesz a szocialista pedagógiának azért, mert idegen, „heteronóm" (pl. politikai) szempontokat érvényesít a nevelési folyamat vizsgálatában és szervezésében, ehelyütt tanulságos leckéket kaphat a neotomizmustól a „pedagógiai autonómia" értelmezésére vonatkozóan.

Az elmondottakkal kapcsolatban mindenképpen szólani kell arról, hogyan tekint a marxista pedagógia a *nevelésfilozófia* fogalmára. Annál is inkább, mert eddig e kérdés elméleti vizsgálata jóformán egyáltalán nem szerepelt idevágó irodalmunkban, maga a kifejezés is csak elvétve. A vele szemben táplált bizalmatlanság történetileg kétségtelenül jogosult, hiszen maga a formula arra a történelmi korszakra, s azokra a napjainkban is meglevő áramlatokra látszik utalni, amelyekben a pedagógia még nem emancipálódott a filozófiától, s így átszőtték a spekulatív, valóságidegen, deduktív fejtegetések. Ennek a pedagógiának jellegzetes válfaja éppen a neotomista pedagógiai gondolkodás. A nevelésfilozófia itt betöltött funkciója éppenséggel alkalmas arra, hogy növelje az iránta érzett gyanakvást. Bizonyos tehát, hogy a nevelésfilozófia hagyományos interpretálása, ti. a nevelés transzcendens összefüggésekbe vonása vagy bizonyos általános filozófiai tételek pusztán deduktív úton történő „pedagógiai konkretizálása" (pl. értékelmélet, kultúrfilozófia), s ennélfogva a nevelésfilozófia autonom kezelése, elkülönítése a nevelés gyakorlatától, szükségképpen idegen a marxizmus—leninizmus felfogásától. *Ilyen értelemben* valóban el kell vetnünk a nevelésfilozófiát mint a pedagógiai tudományok sajátos ágazatát, hiszen — mint láttuk — pusztán arra szolgál, hogy idealista filozófiai rendszerekhez láncolja a neveléstudományt.

Naivitás volna azonban ennek örvén úgy vélekedni, hogy a nevelésfilozófia fogalma *elvileg* összeférhetetlen általában a marxizmussal és a szocialista pedagógiával különösen. Hasonló logikával, s az idealista filozófiai rendszerekre történő hivatkozásokkal ugyanis magát a filozófia fogalmát is megkérdőjelezhetnénk. A feladat nyílvánvalóan az, hogy *marxista módon értelmezzük a nevelésfilozófia kategóriáját*, s világosan körvonalazzuk tartalmát, vizsgálódásának tárgyát, összefüggéseit.

Nem kétséges, hogy a nevelésfilozófia nem azonosítható a neveléstan metodológiai alapját alkotó filozófiával, a mi esetünkben a marxista—leninista módszerrel. Erre bizonyára szükségtelen szót vesztegetni, hiszen itt közismert igazságokról van szó. Azt is bizonyítás nélkül előlegezhetjük, hogy a marxista nevelésfilozófia módszertani alapja természetszerűen csak a marxizmus—leninizmus lehet. Közismert, hogy a *nevelés* kategóriája a társadalmi élet jelenségeinek elemzéséhez nélkülözhetetlenül szükséges, tartalmas és ésszerű absztrakciók közé tartozik. A *nevelés* ugyanis mindig csak *történetileg konkrét* formájában, ilyen vagy olyan (pl. szocialista vagy polgári) nevelésként létezik, sohasem absztrakt formájában, bár egyúttal mindig magán viseli lényegi, általános, maradandó jegyeit is. Ha úgy tetszik — az általános és a különös egysége. Ennélfogva a szocialista pedagógia a maga konkrét rendszertanában nem *általában* a nevelés tudománya, hanem *a szocialista társadalomban szervezett*, történetileg konkrét nevelésről, ennek törvényszerűségeiről alkotott tudomány. A szocialista nevelés gyakorlatának elemzéséből és általánosításából születik.

A szocialista nevelés minőségileg sajátos jellegének, történeti konkrétságának hangsúlyozásából természetesen nem következik az, hogy pedagógiánkat nem fűzi semmiféle történelmi folytonosság meghatározott pedagógiai elméletekhez, s hogy e pedagógia nem teremt semminemű kapcsolatot a vele együtt, egy időben folytatott pedagógiai kutatásokkal. Ez durva vulgarizáláshoz, primitív provincializmushoz vezetne. Ennek az összefüggésnek a tárgyalása azonban messze túlmutat témánkon, s ezúttal nem lenne helyénvaló.

Az imént említett körülmény nyomatékos kiemelése azonban talán nem fölösleges, mivel pedagógiai kutatásaink fő gyengéje változatlanul a szocialista nevelési gyakorlat elégtelen és epizodikus tanulmányozása. Mindmáig nem folyik kellőképpen *törvényszerűségeinek és sajátos folyamatainak átfogó vizsgálata.*

A *nevelés* azonban egyúttal — mint ugyancsak közismert — *a társadalmi élet „örök kategóriája"* (Lenin), „praktikus társadalmi viszony" (Marx) is, tehát ebből az aspektusból is vizsgálható. Másszóval a szocialista pedagógia rendszertanában szerepelnie kell egy olyan tudományos diszciplinának, amely a *nevelésnek mint társadalmi jelenségnek jellegét, természetét, történeti fejlődésének legáltalánosabb törvényszerűségeit* tárgyalja, elemzi a *szocialista társadalom tipikus pedagógiai szituációját,* s ezenkívül felfedi a nevelés tárgyát és egyúttal szubjektumát alkotó *személyiség társadalmi fejlődésének törvényszerűségeit.* Ezek a problémák alkotják a marxista nevelésfilozófia problémaköreit.

A nevelésfilozófia tehát nem más, mint a társadalom nevelési gyakorlatának, a nevelés történeti fejlődésének általánosítása, s azoknak a törvényszerűségeknek feltárása, amelyek a nevelést, mint a társadalmi élet „örök kategóriáját" jellemzik. Az elmondottakból kiviláglik, hogy a pedagógia viszonylag önálló bevezető fejezetének elnevezésére a „pedagógia általános alapjai" mellett joggal használhatjuk a nevelésfilozófia fogalmát is. Nyilvánvaló, hogy a jelzett értelemben felfogott nevelésfilozófia a *pedagógia, a történelmi materializmus és a szociológia érintkezési pontján* jön létre, s egyformán szoros kapcsolatok fűzik mindháromhoz. Különös nyomatékkal szeretnénk aláhúzni, hogy a marxista szemléletű *nevelésszociológiai vizsgálatok* nélkülözhetetlenül fontos támpontokat nyújthatnának a szocialista nevelésfilozófia és neveléselmélet fejlődéséhez.

Felmerülhet az a kérdés is, vajon nem lenne-e célszerű a történelmi materializmus elméletét kiterjeszteni — a jog, a tudomány, az erkölcs stb. vizsgálatához hasonlóan — a nevelés és a személyiség legáltalánosabb fejlődéstörvényeinek elemzésére is. E kérdés nyilvánvalóan nem nélkülöz bizonyos ésszerű alapot. A dolog lényege azonban, természetesen, nem a rendszertani beillesztésen múlik, s ezt az összefüggést itt éppen csak jelezzük. Meggyőződésünk szerint a részletesen kidolgozott marxista nevelésfilozófia a pedagógiai tudomány része, ezért ennek a struktúrájába kell illeszkednie. Elméleti és gyakorlati megfontolások egyaránt ezt indokolják, főként ha tekintetbe vesszük a pedagógia praktikus rendeltetését.

A meghatározóan fontos vonatkozást azonban más összefüggésben ragadhatjuk meg: a nevelés gyakorlata, a neveléselmélet, a nevelésfilozófia és a történelmi materializmus között nem vonhatunk kínai falat, elvi természetű határt, hiszen kölcsönösen áthatják egymást. A három utóbbi egyaránt a társadalmi valóság elemzéséből ered, ennek objektív törvényszerűségeit vizsgálja és tárja fel, de az *absztrakció más és más, egyre magasabb szintjén.*

Ellenünkre vethetik: vajon nem szükségtelen és erőszakolt-e a nevelésfilozófia fogalmának meghonosítását szorgalmazó törekvés. Megítélésünk szerint

azonban kétségtelen haszonnal járhatna. Elősegítené a pedagógia tudomány belső logikájának, amúgy is vitatott struktúrájának meggyőzőbb elrendezését. Árnyaltabbá tenné a pedagógiai kutatást, ösztönözné társadalmunk nevelési gyakorlatának tágabb szempontú, szociológiai és szociográfiai módszereket is alkalmazó vizsgálatát. Másfelől viszont elősegíthetné, hogy céltudatosabbá váljanak a kísérleti pedagógiai kutatások. Egy dolog mindenképpen bizonyos: haszonnal járna, ha a marxista pedagógia művelői szót váltanának e kérdésekről.

II.

Már az eddig elmondottak is érzékeltették némiképpen, hogy a neotomista pedagógiában a személyiség-fogalomnak, az ember lényegéről formált elképzeléseknek, tehát az antropológiai problematikának középponti szerepe van. Természetesen bármely neveléselméletről lett legyen is szó, így vagy úgy, implicite avagy nyíltan kifejtve, mindegyiknek előlegeznie kell az ember, a személyiség lényegéről és fejlődésének tényezőiről vallott felfogást. Ez olyannyira kézenfekvő, hogy mellőzhetjük a példák felsorakoztatását is.

A neotomizmus nyíltan a „mi az ember, s miben áll rendeltetése" kérdéssel kezdi, s erre alapozza pedagógiai fejtegetéseit. A „mi az ember" kérdés — írja, egyébként *helyesen*, Maritain — mindenfajta nevelésfilozófiának kikerülhetetlen bevezetése. A neotomista nevelésfilozófia tengelyében a személyiségprobléma áll. Világosan körvonalazott koncepciót kínál az emberi személyiség lényegéről: megvan a maga sajátos „filozófiai antropológiája", amely eleve meghatározza nevelésfelfogását. Ilyenformán a pedagógiai kérdéseket is csak akkor közelíthetjük meg helyesen, ha a neotomista személyiségelmélet bírálatát elvégezzük.

Egyébként az a kérdés, hogy mi az ember lényege, természete, s általában hogyan tekintsünk az emberre, manapság egyike a polgári gondokodás legdivatosabb, de egyúttal a legkuszáltabb, legbizonytalanabb problémáinak. Egymást keresztező koncepciók, spekulatív eszmefuttatások vagy lapos empirikus megoldások tarka képe rajzolódik elénk, ha szemügyre vesszük e téma tárgyalásmódját. Rendkívül jellemző Max Scheler vallomása: „Egyetlen más korban sem voltak az *ember lényegéről és eredetéről* formált nézetek bizonytalanabbak, határozatlanabbak és változatosabbak, mint a miénkben . . . Mi vagyunk a mintegy tíz évezredes történelemben az első korszak, amelyben az ember tökéletesen és maradéktalanul problematikussá vált: e korban az ember nem tudja többé, mi is valójában, de egyúttal *tudatában van* annak, hogy ezt nem tudja."[17]

Ebben az összefüggésben általában figyelemre méltó, hogy a jelenkori polgári pedagógiai gondolkodásban az *antropológiai szemléletmód*, az ember és a nevelés antropológiai indítékú vizsgálata sajátos reneszánszát éli. Egyre szaporodik azoknak a pedagógiai és pszichológiai műveknek a száma, amelyek antropológiai fogantatásúak, s az antropológiai elv érvényesítésével, vagyis az emberi természet örök és változatlan lényegének feltételezése alapján tárgyalják a pedagógiai, pszichológiai, sőt szociológiai kérdéseket. *Az antropológia a nyugati pedagógiában manapság egyike a legdivatosabb fogalmaknak.* Ezt különben a polgári pedagógia és pszichológia képviselői is konstatálják. „Az

[17] M. Scheler: Mensch und Geschichte. Idézi: Heinz-Rolf Lückert: Das Konzept vom Menschen in der gegenwartigen Psychologie. Schule und Psychologie. 9. Jahrgang. August 1962. Heft 8. 226. o.

»antropológia« korunkban tudományos divatfogalommá vált — írja R. Lengert. — Nemcsak filozófiai antropológiáról beszélhetünk már, hanem pszichológiai, orvosi, pedagógiai stb. antropológiáról is."[18]

Az antropológiai elv történeti funkcióváltozásának részletes vizsgálatára ezuttal sem mód, sem szükség nincsen. Hadd jelezzük csupán a lényeges összefüggést. Az antropológiai elv, amely a XVII—XVIII. századi materializmusban (Spinoza, Diderot, Holbach), majd különösképpen Feuerbachnál és Csernisevszkijnél „csupán a *materializmus* pontatlan, gyenge leírása" volt (Lenin), napjaink polgári gondolkodásában gyökeresen más funkciót tölt be. Az idealista filozófia elemeként a marxizmus—leninizmus elleni ideológiai hadakozás egyik fontos fegyvere, érveinek egyik legjelentősebb forrása. Emlékezzünk csak ennek kapcsán az SZKP új programját fogadó polgári kritika eszmefuttatásaira. A vezérszólam csaknem mindig az „emberi természet" átalakíthatóságának illuzórikus voltát ecsetelte, s az „emberi lényeg" társadalmi viszonyoktól való függetlenségét bizonygatta.

A kor polgári ideológiájában új életre galvanizált spekulatív „filozófiai antropológia" a legretrográdabb áramlatokkal fonódik össze, a középkori skolasztika szellemét sugározza, s gátja mindenfajta valóban tudományos vizsgálódásnak. A feléje áradó rokonszenv ma elsősorban abból táplálkozik, hogy a sajátos társadalmi törvényszerűségek tagadásának, a társadalmi folyamatok szubjektivizálásának és biologizálásának egyik legfontosabb eszköze, s mint ilyen felettébb alkalmasnak tűnik a materialista történelemfelfogás és a tudományos szocializmus elleni harcra.

Ezt az összképet azonban némiképp differenciálnunk is kell, hogy a neotomizmus sajátos kérdésfeltevését árnyaltabban érzékeltethessük. Míg ugyanis a különféle antropológiai irányzatok nagyobb része ma is *biológiai* lényegűnek tekinti az emberi természetet, s hol megismerhetőnek, hol megismerhetetlennek minősíti (szociáldarwinizmus, behaviorizmus, pragmatizmus), addig a neotomizmus spiritualizálja az ember lényegét, az embert a lélek „inkarnációjának" vallja. Ebből eredően azután a biológiai antropológia ellen is hadakozik, minthogy önmagában véve is ellentmondásosnak ítéli e fogalmat. Hite szerint az igazi antropológia *filozófiai* jellegű, s igy semmi köze az empirikus tudományos vizsgálatokhoz. Más szóval az „emberi lényeg" megismerése csak spekulatív-teológiai úton lehetséges; semmiképpen sem közelíthető meg pontos, tudományos módszerekkel. „Minden antropológia az ember lényegéről értekezik — írja a Svájcban megjelent, tomista alapokon nyugvó Pedagógiai Lexikon egyik cikke. Ezért az antropológia nem empirikus-tudományos dolog. Hiszen valaminek a lényege elsődlegesen nem a *tapasztalás* dolga, a tapasztalat mindig csak valamely állapot sajátosságát mutatja meg, sohasem lényegét."[19]

Mindezzel kapcsolatban hadd emlékeztessünk arra, amit Maritain a kétfajta ember-koncepcióról mondott: az emberről egyedül a filozófiai-vallási koncepció elfogadható, mivel csak ez ragadja meg az ember lényegét, lévén az spirituális, szellemi lényeg. Nem nehéz e kérdésben a neotomizmus *logikai* gyengeségeire is rámutatni. A lényeg és a jelenség metafizikus elszakítása és a megismerés eltérő szféráiba utalása e filozófia jellegzetes általános vonása.

[18] R. Lengert: Zur Entstehung der modernen Anthropologie. Bildung und Erziehung. Mai 1962. Heft 5. 288. o.

[19] Lexikon der Pädagogik in 3 Bänden. Bd. 1. Verlag A. Francke A. G. Bern, 1950. 61. o.

Vizsgáljuk meg mármost alaposabban a neotomista „filozófiai antropológia" körvonalait Maritain műveiben. A kérdés feltevése a megszokott: mi az ember absztrakt lényege? Hogyan definiálható a maga történelmen felüli változatlanságában? Az előbbi kérdésfeltevés *önmagában* még nem értelmetlen, hiszen igaz és ésszerű absztrakció kiindulópontja is lehetne. Ismeretes, hogy Marx a Német ideológiában rámutatott: a „személyiség általában" vagy értelmetlenség, vagy a személyiség elvont fogalma. Ésszerű absztrakció elvezethet az ember pontosan megragadott lényegéhez. Marx közismert meghatározása („az ember lényege a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége") eleve magában rejti a személyiség fejlődésének dinamikus felfogását, s egyúttal megjelöli az „emberi lényeg" történeti változékonyságának alapját.

A neotomizmus kérdésfeltevése az emberek *örök és változatlan* lényegét kutatja, absztrakciója tehát értelmetlenséget szül: misztifikált és kiürített, transzcendens vonatkozásokkal meghatározott emberi lényeget eredményez. Így egyaránt eszközévé válik mind a pedagógia, mind az etika „teologizálásának". „. . . az ember értelemmel megáldott állat — írja Maritain —, akinek legmagasabb rendű méltósága intellektusában rejlik; az ember szabad egyéniség, aki személyes kapcsolatban áll Istennel, s akinek legigazabb 'kegyelmi állapota' vagy becsületessége az, hogy önként engedelmeskedik Isten törvényének: az ember vétkes és esendő, de mégis isteni életre és a kegyelem szabadságára rendelt teremtmény, akinek legmagasabbrendű tökéletessége a szeretetben rejlik."[20]

Ennek a színtiszta teológiai veretű definiálási törekvésnek a magva az a megállapítás, hogy az ember egyidejűleg természeti és természet feletti lény. Tökéletesedése, fejlődése és kibontakozása azonban csak természetfeletti, spirituális lehet. Ez a meghatározás szükségképpeni velejárója a neotomizmus alapfelfogásának. Ez ugyanis a pszichoszomatikus *egység* elvéhez tartja magát: az ember az anyag és az egyedül aktív spirituális forma, az entelechia, a lélek *szubsztanciális* egysége.

Az emberi lényeg, e felfogás szerint, szellemi természetű, gyökere a lélek létének feltételezése. A lélek ugyanis — úgymond — „többet ér, mint az egész fizikai univerzum". E szellemi természetűvé, istenre vonatkoztatott lélekké szublimált emberi lényeg fölötte áll a történelmi-társadalmi változásoknak, örök és maradandó, hiába viharzanak el felette korszakot formáló átalakulások. Az ember alaphelyzete, alapvonatkozásai mindig azonosak maradnak az univerzumban. Tulajdonképpen tehát fejlődéséről sem lehet beszélni: a fejlődés az egyes ember belső, *spirituális öntökéletesedése* a szeretet kegyelmének állapotáig. Az emberi személyiség fejlődésének, e felfogás szerint, nincs valóságos alapja, nincsenek objektív tényezői — az isteni kegyelem adománya nélkül nem mehet végbe.

A történetiség gondolatával azonban valamiképpen a neotomizmusnak is szembe kell néznie. Nyilvánvaló, hogy a történeti szempont bevonultatása e szemléletmódba csupán esetleges, a lényeget nem érintő lehet. Az ember ugyan — fejtegeti Maritain — „történelmi állat" (animal historique), a történelemben él és fejlődik. Másodlagos, járulékos és esetleges sajátságokként magán viseli korának és társadalmának változó vonásait. Ugyanis az emberiség „történelmi állatként" átélt fejlődése eredményezi a „kultúra-típusok" vagy „etikai-történelmi" típusok sokféleségét, melyek megosztják az emberiséget. Ezek

[20] J. Maritain: L'Éducation. . . id. mű. 24. o.

azonban csupán az emberi lét drámájának külsőleges kulisszái, a darab és a szerepek azonosak maradnak. Bármely kor és bármely társadalom színpadáról legyen is szó, ugyanaz a változatlan emberi lényeg játsza a főszerepet. Maritain így ír: „Az ember a történelemben fejlődik. Mégis *természete* mint olyan, valamint a kozmoszban elfoglalt helye és értéke, méltósága, jogai, személyiségének aspirációi és Isten előtti rendeltetése *nem változik.*"[21] (Saját kiemelés.)

Az a körülmény, hogy a neotomizmus a társadalmat csupán a személyiséget környező, lényegéhez hozzá nem férkőző kulisszának tekinti, a nevelés céljának és rendeltetésének meghatározását is befolyásolja. A nevelés legfőbb célja ennélfogva ugyanis az ember spirituális lényegének, szellemi személyiségének kibontakoztatása. Ez viszont semmi módon sem érinti társadalomhoz fűződő kapcsolatait.

A *nevelés célját* Maritain tulajdonképpen *kettős rétegződésűnek* tekinti. A nevelés alapvető célja örök és változatlan, akárcsak a tárgyát alkotó emberi lényeg. Épp oly absztrakt is, mint amaz. Ez a nevelési cél ugyanis nem formulázható meg másként, mint ilyesféle, végletesen elvont megállapításokkal: „elősegíteni azoknak a dinamikus tényezőknek kialakulását, melyek révén az ember önmagát alakítja", az „emberré nevelés", célja, hogy „létrehozza az ember személyiségét" stb. A cél tehát „*az* ember" a maga tartalmatlanná ürített elvontságában, szellemi mivoltában.

A nevelés végső értelme pedig az, hogy „benső szabadsághoz", „spontán autonómiához" juttassa az embert, olyan személyiséggé tegye, aki „intellektusa és akarata révén kézben tartja önmagát",[22] eléri a „szeretet adományának teljességét" mint személyiségének betetőzését. Mindez, természetesen, feltételezi az emberi akarat tökéletes szabadságát: az ember benső szabadsága tulajdonképpen nem is más, mint az „önmagát determináló" személyiség állapota. Nem érdektelen az adott összefüggésben szóvátenni azt, hogy a vázolt felfogás szükségképpen párosul a kontemplatív, szemlélődő magatartás, a befelé forduló, önmagunkra irányuló aktivitás felmagasításával s a közéleti-politikai aktívitás alacsonyabbrendűségének hirdetésével. A tomizmus — mondja Maritain — a kontemplatív életet magasabbrendűnek tartja, mint a politikai életet; ha a közügyektől Istenhez fordulunk, még jobban szolgálhatjuk a közjót. Így veti meg a neotomizmus a közéleti-politikai passzivitás alapjait, s így degradálja a praxis jelentőségét a spekulációval szemben. Aligha kell bővebben szólani arról, hogy mi a társadalmi funkciója e felfogásnak.

A Maritainre s általában a neotomizmus bizonyos képviselőire egyébként jellemző szociális érdeklődés, a társadalmi kérdések programatikus elemzésének igénye csak látszólag mond ennek ellent. Mert bár igaz ugyan, hogy Maritain csak *közvetítő láncszemeken* át jut el a kontempláció apoteózisáig, a tomista érték-hierarchia talaján útjának végső soron szükségszerűen ide kell torkollania. Az árnyalatok méltánylása semmiképpen sem moshatja el a *pozíció lényegét.*

A nevelés céljának — a neotomisták felfogása szerint — van egy második rétege is: a változó történelmi korok változó viszonyaitól függő cél-mozzanatok. Tulajdonképpen a történetiség már érintett tomista értelmezése konkretizálódik itt a nevelés céljára.

A tomisták a társadalmat elszigetelt személyiségek művének tekintik, akik az alkatilag bennük gyökerező *„szociális természetet", szociális ösztönt* s

[21] J. Maritain: Vues thomistes... id. mű. 156. o.
[22] J. Maritain: L'Éducation... id. mű. 31—32., 156. o.

az ebből táplálkozó szükségletet követve társulnak, létesítenek társadalmi alakulatokat. Az ember tehát nemcsak történelmi, hanem „társadalmi állat" is. Viszont semmiféle társadalmi csoport nem rendelkezhet olyan méltósággal és értékkel, mint a személyiség. A szociális alakulat mindig alacsonyabbrendű nála, hiszen lélek és szellem híján való. Ez a pont rendkívül fontos a neotomista pedagógia — de hozzátehetjük az etikát is — minősítése szempontjából. „Az ember és a csoport össze vannak szövődve egymással, s különböző szempontból múlják felül egymást — írja Maritain. — Az ember alá van rendelve a csoportnak, de a csoport nem éri el másként célját, csak ha az embert szolgálja és megérti, hogy az ember rendelkezik olyan titkokkal és rendeltetéssel, amelyeket a csoport nem mondhat a magáénak."[23]

Egyén és csoport, egyén és közösség viszonyának ez az individualista, perszonalista rendezése mélységes összhangban van azzal a felfogással, amely a társadalmi valóságot puszta háttérnek, esetleges adottságnak tekinti, amelynek bázisán csupán kibontakozik a személyiség tevékenysége.

Az iméntiekből szükségképpen ered, hogy — miként Maritain fogalmaz — „a társadalmi kondícionálás", vagyis az eljövendő állampolgárok felkészítése a társadalmi gyakorlatra, természetszerűleg nem illeszkedhet a nevelés lényegi feladatai közé, nem kapcsolódhat magának a nevelésnek a lényegéhez. A nevelés céljának és folyamatának történetileg konkrét mozzanatai, valamint örök és változatlan elemei között ilyenformán semmi kapcsolat nincs, más értékrendben helyezkednek el. Itt ismét az általános és az egyes antidialektikus szétszakításának és vonatkozás nélküli, hierarchikus egymás mellé illesztésének vagyunk szemtanúi. Maritain mindezt rendkívül pontosan foglalja össze: „... a nevelés másodlagos céljainak alkalmazkodniok kell az egymást követő történelmi korszakok változó feltételeihez; ami azonban az elsődleges célt, valamint azt a belső szabályozó hatást illeti, amelyet az a nevelés másodlagos céljaira gyakorol: színtiszta illúzió arról beszélni, hogy a nevelés céljai szüntelenül újjáalakulnak."[24]

A személyiség fogalma egyike a legbonyolultabbaknak, hiszen maga a személyiség is a legsokrétűbb összefüggésekbe illeszkedő társadalmi jelenség, amelynek rendkívül sok vonatkozása van, s ezek közül — a különféle összefüggésekben — más és más válik meghatározóvá. Nincs olyan társadalmi tudomány, amely ne dolgoznék a személyiség fogalmával. Nyilvánvaló azonban, hogy a személyiség más aspektusa válik lényegessé a jogban és ismét más az etikában vagy a pszichológiában.

A személyiség fogalmának ez a bonyolultsága is hozzájárul ahhoz, hogy az idealista filozófia, pszichológia és szociológia különös előszeretettel aknázza ki az önkényesen értelmezett személyiségfogalomban rejlő lehetőségeket. Metodológiailag a már idézett marxi szavak igazíthatnak el e kusza képen. A polgári tudományban uralkodó különféle személyiségelméletek a „személyiség általában" fikciójának értelmetlenségébe torkollanak. Tegyük tüstént hozzá: a marxista filozófia és pszichológa sem kevéssel adós még a személyiség átfogó, strukturális — leíró és teoretikus — vizsgálata terén.

A neotomizmus alkotta meg a polgári gondolkodás egyik leginkább önkényes és misztifikált személyiségelméletét. Mi ennek a lényege? Tulajdonképpen a tomista „test-lélek egység" személyiségelméletté duzzasztásáról, konkretizá-

[23] Uo. 32. o.
[24] J. Maritain: Vues thomistes... id. mű. 156. o.

lási kísérletéről van szó; az emberi természet ama kettősségének, az *emberi lényeg azon dualista kettéhasításának* következetes végigviteléről, melyre már eddig is lépten-nyomon rábukkantunk. Belső nehézkedési ereje is a már ismert irányba vezet: a konkrét történeti személyiséget ki akarja emelni társadalmi vonatkozásaiból, s így elszigetelt, a társadalomtól független szellemi lénnyé akarja változtatni, melynek lényegét istenhez fűződő kapcsolataiban határozza meg.

A neotomista koncepció magva így foglalható össze: az emberi lény két pólus között fogant. Ezek egyike *anyagi (materiális) pólus*, amely azonban nem érinti az ember valódi személyiségét, ennek mintegy árnyéka — s ez az *individualitás*. A másik pedig *spirituális pólus*, a tulajdonképpeni személyiség, a *perszonalitás*.[25] Miként tehát az ember a test és a lélek egysége, éppen úgy — más vonatkozásban — a személyiség és az individualitás egysége: személyiség és individuum egyben. De míg az individualitás ontológiai gyökere az anyag, vagyis az ember individuumként „a fizikai univerzum részecskéje" addig a személyiség — lényege szerint — közvetlen kapcsolatban áll az abszolutummal, szellemi gyökerű.

Az individualitás, ennél fogva, nem is specifikusan emberi vonatkozás: minden anyagi létező — az atomok, molekulák, növények, állatok — éppen anyagi természeténél fogva, rendelkezik individualitással. Ám az anyag önmagában a nemlét egy fajtája, potenciális lét, puszta receptivitás. Csak a lélek, a forma alkothat vele szubsztanciális egységet, s emelheti az anyagi világ fölé.

Mindaz, ami az ember anyagi voltában gyökerezik — érzékei, szenvedélyei, ösztönei —, individualitásának elemei. Az individualitás önmagában nem rossz, sőt jó, amennyiben létünk feltétele. De csak ennyiben. Összegezve tehát: az embert lelke, magasabbrendű spirituális léte (la surexistence spirituelle) teszi személyiséggé, míg individualitása az anyagi létezők közé utalja, ahol a növény és az ember között *ebben a tekintetben* nincs elvi természetű különbség. A dolog lényegét E. Welty, neves nyugatnémet tomista fogalmazza meg a legprengnánsabban: „A szellemi természetünkön belüli önálló lényeget nevezzük személyiségnek".[26]

Az ember e misztikus, dualista kettéosztása és a két vonatkozás hierarchikus kapcsolatba hozása alkotja a neotomista személyiségelmélet leglényegesebb vonását. Ez a hierarchia szerves része a tomista lét-tagozódási elméletnek. Ezt a koncepciót nemcsak Maritain műveiben leljük meg, áthatja az összes neotomista indítékú filozófiai, etikai és pedagógiai áramlatokat (Schwalm, Garrigou-Lagrange, E. Welty, Steinbüchel, Bochensky).

Ez a személyiségfelfogás közvetlenül áthatja a neotomizmus pedagógiai elméletét. A nevelés végső rendeltetése ugyanis az, hogy az embert a személyiség magaslatára emelje. Az ember fejlődésének célja, hogy az etikai értékeket megtestesítő személyiséggé váljék. Ez földi létének értelme, az ember evilági rendeltetése. Ehelyütt egyfajta teleológiai felfogás is kifejezésre jut, ami, egyébként, általában átszövi a neotomizmust. Ha az ember az individualitás szintjén rögződik, elveszti emberi lénye és léte értelmét. Ha a személyiség magaslatára ér, elérte földi léte célját, s ezen túl nem is emelkedhet tovább, fejlődése a „kegyelem állapotában" befejeződik.

[25] J. Maritain: La personne et le bien commun. Desclée de Brouwer et Cie. Párizs, 1947. 27—28. o.

[26] Idézi: R. Miller: id. mű. 103. o.

Az ember fejlődése tehát két úton haladhat: vagy az individualitás kibontakoztatása, vagy a személyiség elnyerése útján. Az előbbi alig több, mint állatidomítás. S bár az emberi természet két pólusát nem lehet egymástól elszakítani, az ember csak akkor válhat személyiséggé, ha úrrá tud lenni énjének materiális szféráján, individualitásán.

Ámde itt a nevelés gyakorlata is ingoványos talajra lép. Az ember lelke ugyanis „misztérium", amelyet „semmiféle nevelési technika nem érhet el". Így aztán a nevelés az isteni kegyelem adománya nélkül meddő marad. Ennélfogva a neveléstudomány is szükségképpen elveszíti tudomány jellegét. Megszünnek objektív törvényei, misztifikált elemekkel telitődik és benső logikája révén beletorkollik a nevelhetőség nyilvánvaló kétségessé tételébe.

Rendkívül jellemző, hogy Maritain messzemenő következetességgel levonja mindennek következményét. Ugyanis csaknem minden pedagógiai vonatkozású művében lándzsát tör — a XX. század derekán vagyunk! — a *teológia oktatás* középiskolai és egyetemi bevezetése mellett. (Bár odáig nem megy el, hogy mindenki számára kötelezővé is tegye.) Azt követeli, hogy a teológia legyen az iskolai élet integráns része, szője át a diákok intellektuális érdeklődését, személyes életét, álljon a nevelés tengelyében. Korunk egyetlen más polgári áramlatában sem adja fel a pedagógiai gondolkodás ilyen nyiltan a tudományosság igényét!

III.

A marxizmus—leninizmus elveti a *„filozófiai antropológiának"* azt az *interpretálását*, amely a jelenkori polgári ideológiában meghonosodott, de *nem utasítja el magát e kategóriát, még kevésbé az antropológiai problematikát*. Az idealista filozófia antropológiai szemlélete minden ízében spekulatív, elmerevített kérdésfeltevésekkel, hamis és tartalmatlan absztrakciókkal dolgozik. Úgy reméli megközelíteni az ember lényegét, hogy hátat fordít társadalmi-történelmi gyakorlatának, valóságos történelmi fejlődésének, s *az „örök emberi természet" fikcióját* vallja tárgyának. Úgy hisszük, elegendő módon sikerült ezt érzékeltetnünk a neotomizmus felfogásának jellemzésével.

A marxizmus—leninizmus — híven egész szemléletéhez — a konkrét, valóságos történelmi személyiségek társadalmi gyakorlatának elemzése és általánosítása révén alkotta meg a maga elméletét *az emberi személyiség társadalmi fejlődéséről*. Szemléletmódjának lényege: a személyiség fogalmának történelmi megközelítése és megragadása a dialektikus módszer eszközeivel. Az ember lényege ugyanis — ha e szót a maga ésszerű elvontságában használjuk — az ember mindenkori társadalmi gyakorlatában, objektív társadalmi viszonyaiban leli forrását, ezekben tükröződik. Az emberi lényeg nem változatlan, statikus nagyság, csak a maga történelmi konkrétságában érthető meg: *az ember lényege a szakadatlan társadalmi-történelmi gyakorlatban valósul meg*, ezzel együtt fejlődik, s ebben *objektiválódik*. Hadd emlékeztessünk itt Marxnak egy zseniális, de viszonylag kevéssé méltányolt utalására, amelynek rendkívül *fontos metodológiai jelentősége* van a kérdés mérlegelése szempontjából. „Látjuk — írja —, hogy az *ipar története* és az ipar kialakuló *tárgyi* léte az *ember lényegi erőinek nyitott könyve*, érzékletesen elénk táruló emberi *pszichológia*, amelyet mindeddig nem viszgáltak meg az ember lényegéhez fűződő kapcsolatában . . . Az a *pszichológia*, melynek számára ez a könyv, vagyis éppen a történelem érzékireális, leginkább hozzáférhető része bezárul, nem válhat valóban tartalmas és

reális tudománnyá".[27] Nyílvánvaló, hogy itt nemcsak kifejezetten a pszichológiára mint szaktudományra vonatkozó utalással van dolgunk: az emberi lényeg tényleges megragadásának kulcsát kapjuk kezünkbe.

A személyiség társadalmi fejlődéséről szóló elmélet kidolgozása szerves része volt a történelmi materializmus megalkotásának. Marx és Engels e tekintetben döntő fontosságú műveiben jelentős helyet foglal el. Ismételten hangsúlyozzuk: ennek az anyagnak az áttekintése, rendszerbe foglalása a marxista kutatásnak olyan időszerű feladata, amelynek elvégzését nem nélkülözheti egyetlen tudomány sem, amely valamilyen összefüggésben az embert vizsgálja. Kiváltképpen nem nélkülözheti a pedagógia, hiszen tudományosságának létkérdése, hogy a személyiség fejlődésének marxista elméletére támaszkodjék.

A nevelésnek mint szubjektív tevékenységnek a tárgya ugyanis — meggyőződésünk szerint — *nem* egyszerűen *a gyermek, nem a nevelő tevékenysége*, még csak nem is a nevelő és a nevelt *együttes tevékenysége*, hanem *a személyiség társadalmi fejlődésének objektív folyamata*. (Olykor nevelődésnek is mondják.) A nevelő ezt igyekszik tevékenyen irányítani, vezetni és befolyásolni. Másszóval: *a nevelés tárgya a maga társadalmi kapcsolataiba, konkrét életviszonyaiba, tevékenységi formáiba ágyazott gyermek*. Természetszerű, hogy a nevelési helyzet, a pedagógiai tényező szükségszerű és nélkülözhetetlen feltétele a gyermeki személyiség fejlődésének, nélküle nem mehet végbe. Az is bizonyos azonban — elemi, mindennapos tapasztalatunk igazolja —, hogy a nevelés jelentőségének felduzzasztása és elszakítása a személyiség objektív életfeltételeitől, gyakorlatától és tevékenységi módjaitól kudarcokhoz vezethet magában a nevelésben. Könnyűszerrel átcsusztathat az utópista szocializmus álláspontjára, voluntarizmust, tudománytalan nézeteket szülhet a pedagógiában. Valójában nincs itt másról szó, mint a társadalmi lét és a társadalmi tudat marxista elméletének konkretizálásáról s annak hangsúlyozásáról, hogy nem szabad szem elől téveszteni a nevelésnek mint *szubjektív* tevékenységnek *objektív* alapját. A marxizmus számára itt húzódik meg a nevelés problémájának lényege.

Nem lesz tanulság nélkül való, ha az adott összefüggésben utalunk Makarenko zseniális tapasztalatára. Sikereit mindenekelőtt azzal magyarázhatjuk, hogy tág szociológiai szemlélettel, az emberi személyiség fejlődéstörvényeinek ismeretében alkotta meg nevelési gyakorlatát. Növendékeinek személyiségét mindig társadalmi kapcsolataikkal, viszonyaikkal, gyakorlatukkal egységben szemlélte, s épp az utóbbiak alakításával igyekezett irányítani fejlődésüket. Makarenko nagyfokú tudatossággal tette ezt. Hangsúlyozta, hogy a tudat és a magatartás defektivitásának forrása nem magában a személyiségben, hanem a társadalomhoz fűződő kapcsolataiban rejlik. „... előttünk mindig kettős objektum áll — a személyiség és a társadalom. A személyiséget teljességgel lehetetlen kiiktatni, kiemelni kapcsolataiból s így elszigetelni, ez technikailag lehetetlen, következésképpen az önmagában álló személyiség fejlődését sem képzelhetjük el, hanem csupán e viszony evolucióját."[28] Ennek logikus következményeképpen jelenti ki, hogy a nevelőmunka növendékeink egész életét irányítja.

Makarenko korszakos újítása éppen az volt, hogy *a közösség fogalmával*, a közösségi nevelés elméletével kezébe tudta ragadni azt a társadalmi egységet, „szociális molekulát", amelyben *a személyiség a maga viszonyaival, gyakorlatá-*

[27] Marx—Engels Művei. 1. kiad. III. köt. 628—629. o. (oroszul)
[28] Makarenko: Művei. II. kiad. V. köt. Moszkva, 1958. 508. o. (oroszul).

val egységben adott a nevelő számára. A közösség ezért válhat alapjává, eszközévé a személyiség hatékony formálásának. Itt húzódnak a makarenkói pedagógiai legmélyebbre nyúló elméleti gyökerei.

Közbevetőleg megjegyezzük, hogy a marxista pszichológia a legutóbbi időben kezdett művelni egy új kutatási ágat: *az emberi viszonyok pszichológiáját.*[29] Módszertanilag ez az irányzat az ismert marxi megállapításból indul ki, amely az ember lényegét társadalmi viszonyainak összességeként határozza meg. Viszonyok alatt pedig a személyiség individuális, szelektív, tudatos kapcsolatait pontosabban ezek összerendezett, struktúrált egységét érti. E viszonyok fűzik a személyiséget az objektív valóság különböző oldalaihoz.

E tanulmányban, természetesen, nem vállakozhatunk arra, hogy a maga teljességében kifejtsük *a személyiség fejlődésének marxista elméletét.* Mindössze azokra az összefüggésekre térünk ki — s csak általános vonatkozásban —, melyeket a téma kulcskérdéseinek ítélünk. Ezek nélkül a neotomista személyiségelmélet bírálata — pozitív megoldás híján — nem lehet elfogadhatóan következetes. Az elmondandók, természetesen, előfeltételezik a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyának megoldását, az osztályok és az osztályharc elméletének előrebocsátását, vagyis a tömegek és az osztályok történelmi cselekvésének tudományos magyarázatát és a determinizmus elvének érvényesítését. Ezek a törvényszerűségek azonban nyilvánvalóan *nem merítik ki a személyiség fejlődésének elméletét.* Itt olyan specifikus törvényszerűségekkel és jelenségekkel is szemben állunk, amelyek külön vizsgálatot igényelnek. A marxista elméletnek ezt az oldalát annál is inkább aktuális szükségszerűség művelni, mivel közismertek a polgári gondolkodás — főként az egzisztencializmus és a perszonalizmus — divatos ellenvetései: a marxizmusnak — úgymond — nincs személyiségelmélete, negligálja a személyiséget stb. Ezek a formulák, jobb esetben, tájékozatlanságon, általában azonban tudatos torzításon alapulnak. Mindenképpen bizonyos: *a személyiség problémája napjainkban az ideológiai küzdelmek egyik legkiélezettebb kérdése.*

Megítélésünk szerint mármost a marxista személyiség-elméletnek — s itt *a személyiség általános elméletéről* van szó, nem pedig valamely konkrét szaktudomány (etika, jog, pszichológia stb.) specifikus személyiség fogalmáról — az alábbi problémákat kell megoldania: a társadalmi és a biológiai szféra összefüggése az emberben; a személyiség és az individuum felfogása; konkrét és általános, változó és maradandó mozzanatok a személyiségben; a személyiség fejlődésének alapja és lényege és, végül, e fejlődés objektív tényezői, belső rugói. Megkíséreljük e problémák rövidrefogott áttekintését.

A polgári gondolkodás számára mindmáig megoldhatatlan teoretikus feladat az ember *biológiai* és *társadalmi* lényegének rendezése, e két aspektus, e két mozzanat viszonyának magyarázata. Képtelen volt erre a mechanikus materializmus is. E sajátos emberi vonatkozású, csak az embernél felmerülő probléma gyökere — mint ismeretes — az, hogy az ember mint biológiai organizmus a természet része, alá van vetve a biológiai törvények hatásának, meghatározott ösztönadottságokkal, természetes lehetőségekkel rendelkezik, s az organikus világ fejlődésének eredményeként jött létre. Másfelől viszont „zoon politikon" — társadalomban élő lény, *objektív társadalmi viszonyok és*

[29] Lásd: V. N. Mjaszjiscsev: Osznovnüe problemü i szovremennoe szosztojanie pszichologii otnosenij cseloveka. Pszichologicseszkaja nauka v SzSzSzR. II. köt. PTA kiad. Moszkva, 1960. 110—125. o.

tartalmak szubjektív hordozója, tehát társadalmi lény is. Mármost a kérdés az, hogy ezeknek az ellentmondásos mozzanatoknak az *egységén* belül melyik a meghatározó, eldöntő jelentőségű. Másszóval: milyen törvényszerűségek határozzák meg végső soron az ember társadalmi aktívitását, tevékenységét: biológiak avagy társadalmiak-e?

A kérdés történeti, antropogenetikus vonatkozásait a marxista filozófia és pszichológia, elsősorban Engels, legújabban pedig főként L. SZ. Vigotszkij, J. J. Roginszkij és A. N. Leontyev munkássága révén, kellő részletességgel és tudományos pontossággal megoldotta. Leontyev nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az ember történelmi kialakulásával, a társadalom létrejöttével az ember új, a biológiai alkalmazkodás viszonyainál magasabb rendű objektív viszonyok, társadalmi viszonyok közé került, s ezek törvényei determinálják fejlődését, magatartását.[30] Ez a *történelmi* elemzés az alapja és kiindulópontja a kérdés *teoretikus* megoldásának.

A polgári ideológiában honos tipikus megoldási kísérletekre módszertanilag az jellemző, hogy merev és áthághatatlan válaszfallal szakítják ketté az ember biológiai és társadalmi szféráját, majd pedig ennek révén általában a személyiség biologizálásának vágányára futtatják koncepcióikat. Ezekben az elméletekben rendszerint az ember biológiai lényege, ösztönvilága határozza meg a személyiséget s általában az ember társadalmi magatartását, tevékenységének motívumait. Egy bizonyos határig a neotomizmus is ennek a gondolatmenetnek az ösvényén halad, hiszen a társadalmi viszonyok létrejöttét az ember „szociális természetéből" eredezteti. Végső megoldása azonban változatlanul fenntartja a biológiai és a társadalmi mozzanat kettészakítását és elmerevített szembeállítását. A tipikusnak tekinthető biologizáló áramlatokkal szemben viszont spirituálissá, szellemi természetűvé teszi az emberi személyiség lényegét. A polgári gondolkodás általános jellemzője tehát az, hogy az „emberi lényeg" valamelyik pólusát metafizikusan felduzzasztja, elmerevíti és abszolutizálja, s ily módon rendeli alá ennek a másikat.

A kérdés újszerű, tudományos megoldásának körvonalait elsősorban Marx és Engels 1848 előtt írott művei tartalmazzák. E megoldás sarkalatos pontja, kiindulása csak e metafizikus széttagolás és merev szembeállítás megszüntetése és feloldása s, ezen az alapon, *az ember társadalmi természetének kifejtése és bizonyítása* lehetett. Csak úgy lehetett bizonyítani, hogy „az emberi lényeg az emberek igazi társadalmisága", ha dialektikus módon oldották meg az ember biológiai és társadalmi vonatkozásainak összefüggéseit.

A *társadalmi és a biológiai szféra az emberben* nem két mechanikusan egymás mellé illeszkedő tényező: *kölcsönösen áthatják egymást, egységet alkotó ellentétek*, de ezen az egységen belül *az ember társadalmi determináltsága, személyiségének társadalmi tartalma a döntő* és meghatározó alapvonatkozás. Ez az egység nem zárja ki, sőt feltételezi az egyes konkrét helyezetekben köztük létrejövő *ellentmondásokat*.

Megítélésünk szerint helyesen fogalmaz R. Miller, az ismert NDK-beli filozófus, midőn ezt írja: „Az ember a társadalmi és a természeti lényeg dialektikus egysége. Ezen az egységen belül a társadalmiság a meghatározó mozzanat."[31] Először is: az *ember mint biológiai lény is a társadalmi-történelmi fejlődés*

[30] Lásd: A. N. Leontyev: Az emberi pszichikum vizsgálatának történeti módszere. Magyar Filozófiai Szemle. 1959. 3—4. sz.

[31] R. Miller: id. mű. 92. o.

produktuma, jelenlegi biológiai alkatát sem magyarázhatjuk csupán a biológiai szféra törvényeivel. Az emberi érzékek, az emócionális szféra, a logikai apparátus kialakulása csak ezek *társadalmi lényegű* tárgyának létrejöttével magyarázható meg. A zenei hallás, a fonéma-hallás pl., csak tárgyának, a zenének, illetve a nyelvnek a kialakulásával együtt érthető meg, és semmiképpen sem magyarázható pusztán biológiai törvényszerűségekkel. Ebben az értelemben mondja teljes joggal Marx: „Mert nemcsak az öt érzék, hanem az úgynevezett szellemi érzékek is, a gyakorlati érzékek (akarat, szeretet stb.), egyszóval az *emberi* érzékek, az érzékek emberi volta: csak tárgyának létével, a megemberiesített természettel áll elő. Az öt érzék *kiképzése* az egész eddigi világtörténelem munkája."[32]

Ugyanezt a gondolatot Marx máshelyütt, a férfi és a nő kapcsolatának vizsgálata alkalmával, még pregnánsabban érzékelteti. Nem kétséges, hogy itt valóban a lehető „legtermészetesebb" jelenséggel van dolgunk. Marx megjegyzése ezért általános módszertani tekintetben is rendkívül fontos: „A férfi és a nő viszonya — írja — a *legtermészetesebb* viszony ember és ember között. Ezért benne tárul fel az, hogy az ember *természetes* viselkedése milyen mértékben vált *emberivé*, vagyis hogy *emberi* lényege milyen mértékben vált számára *természetes* lényeggé, *emberi* természete milyen mértékben vált *természetévé*. E viszony jellegéből kiderül az is, hogy az ember *szükséglete* milyen mértékben vált *emberi* szükségletté, vagyis a másik ember emberi mivoltában mily mértékben vált számára szükségletté, önmaga pedig, legindividuálisabb létében, milyen mértékben lett egyúttal társadalmi lény."[33]

A kérdés mérlegelése szempontjából ez a fejtegetés alighanem a legfontosabbak közé tartozik, mivel világosan jelzi a kétségtelenül biológiai természetű *ösztönszféra „társadalmiasodásának"* történelmi folyamatát.

Érdekes és meggyőző tudományos bizonyítékot szolgáltatnak *az ember társadalmi lényegének* alátámasztására az ún. „feral children" esetek. Ismeretes, hogy még napjainkban is előfordul — főleg Indiában — a nevezetes Kaspar Hauser története: pici korukban elveszett gyermekek társadalmon kívül, állati környezetben növekednek fel. Singh és Zingg Indiában dolgozó misszionáriusok írtak le 1942-ben hasonló esetet.[34] A dzsungelből előkerült két leány csak anatómiailag és fiziológiailag volt embernek tekinthető. Az egyik hamarosan el is pusztult, a másik 17 éves koráig élt. Hat éven át próbálták nevelni, de a legnagyobb erőfeszítéssel sem voltak képesek 50 szónál többre megtanítani. Társadalmi személyisége nem alakult ki, viselkedésformái állati szinten rögződtek. A társadalmon kívül növekedvén, azok az apparátusai sem fejlődtek ki *a társadalmi valóság, a tárgyiasult társadalmi lét „elsajátítása"* során, amelyek nélkül nem létezhet emberi személyiség, nem létezhet pl. beszéd-tevékenység, beszédhallás. Ezek ugyanis az ontogenetikus fejlődésben jönnek létre, midőn az ember elsajátítja az emberiség társadalmi-történelmi fejlődésének *objektiválódott* vívmányait.

Ismeretes az is, hogy az ideggyógyászat sajátos betegségként tartja számon a „dementia ex separatione"-t, a magányból, társadalmon kivüliségből eredő tudatleépülést. Az ember szociális képlékenysége rendkívül nagyfokú. De ha fejlődése *első* időszakában kikerül a társadalmi viszonylatok és gyakor-

[32] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok, 1844. L. Marx—Engels—Lenin—Sztálin: A nevelésről. Tankönyvkiadó, 1955. 10. o.
[33] Marx—Engels: Iz rannih proizvedenij. Moszkva, 1956. 587.o. (oroszul).
[34] W. Brezinka: id. mű. 26—29. o.

lat rendszeréből, elveszíti ezt a képlékenységét. Alkatilag, *biológiailag is* alkalmatlan és képtelen a specifikusan társadalmi-emberi életformára.

Az ember a maga képességeit, adottságait, egyszóval *emberi természetét* csak a társadalmi lét tárgyiasult jelenségeinek (nyelv, termelőeszközök stb.), az ember társadalmi tevékenysége folyamán felhalmozott produktumoknak az *elsajátítása közben* fejlesztheti ki. Ezek használatának elsajátítása révén ugyanis egyúttal magáévá teszi a bennük megtestesült társadalmi tapasztalatokat, s az ezek alkalmazásához szükséges képességeket is. A nyelv elsajátítása egyúttal a beszédképesség kifejlődése is. A valóság esztétikai elsajátítása egyúttal az esztétikai érzelmek kifejlődésének folyamata. Valamely eszköz, szerszám stb. használata egyúttal használati módjának, a benne testet öltött társadalmi tapasztalatoknak elsajátítása is. Robinsont az emberiség egész megelőző fejlődésének általa ismert és elsajátított tapasztalatai kísérték nevezetes szigetére. Ha mindez nem következnék be, mint a „feral children"-ek esetében, az ember a társadalmi lényegét, a sajátos emberi specifikumát veszítené el. Egyébként csak ez az „elsajátítási" folyamat teszi alkalmassá az embert a magasabbrendű, pszichikus társadalmi alkalmazkodásra. „Ezeknek az erőknek (ti. termelőerőknek — P.F.) elsajátítása maga nem egyéb — írja Marx —, mint az anyagi termelési szerszámoknak megfelelő egyéni képességek kifejlesztése. A termelési szerszámok totalitásának elsajátítása már ezért is a képességek totalitásának kifejlesztését jelenti magukban az egyénekben."[35]

(Zárójelben jegyezzük meg: az elmondottak nem szüntetik meg — bizonyos határok között — az emberi biológiai alkalmazkodásának érvényét sem. Ez napjainkban, az űrutazás korszakában, amikor pl. a súlytalanság állapotának elviselése hosszas alkalmazkodó trenirozás után lehetséges, teljesen nyilvánvaló.)

A polgári ideológia biologizáló áramlatainak jellegzetes eljárásmódja gyakran az ember ösztönszférájának elmerevített, elszigetelt felfogásából táplálkozik. Általában ismeretes, hogy az ember megítélése szempontjából nemcsak az a perdöntő, hogy *mit* csinál, hanem az is, *hogyan* csinálja. A kétségtelenül biológiai jellegű ösztönök szerepének mérlegelésénél is szem előtt kell tartanunk: az ösztönök funkcióját, magatartást szabályozó szerepét az embernél nemcsak a *tárgyuk*, hanem elsősorban *kielégítésük módja* jellemzi. Ennek formája pedig mindig *társadalmi produktum*. A szexuális ösztönt, a szexuális szükségletet tehát nem tárgyával, ti. általában a másik nemmel jellemezhetjük elsősorban, hanem *kielégítésének társadalmilag meghatározott*, történetileg változó *formájával*. Éppen ez az, ami a sajátságosan emberi. Ez egyaránt vonatkozik minden biológiai gyökerű ösztönmegnyilvánulásra.

Ezen túl pedig közismert és nyilvánvaló, hogy a biológiai indítékú, ösztönalapú szükségletek mellett a sajátságosan emberi, társadalmi gyökerű szükségletek skálája és gazdagsága *kizárólag* a társadalomban leli forrását. Az ember motívumainak, szükségleteinek biologizálása mindig arra irányul, hogy kétségessé tegye az emberi személyiség társadalmi determináltságának eszméjét.

Csak az elmondottak alapján oldhatjuk meg megnyugtatóan a biológiai-alkati tényezők szerepét az ember fejlődésében.

Az ember potenciális adottságai, az emberi fajra általában jellemző alkati tulajdonsági természeti eredetűek, s feltételét jelentik társadalomban lezajló fejlődésének. *Az emberek közti individuális különbségeknek természeti alap-*

[35] Marx—Engels: Művei. 3. köt. Budapest, 1960. 72. o.

juk van. „Az ember közvetlenül *természeti lény* — írja Marx. — Természeti lényként, mégpedig eleven természeti lényként fel van ruházva *természetes erőkkel, életerőkkel — tevékeny* természeti lény; ezek az erők adottságok és képességek, *ösztönök* formájában léteznek benne . . ."[36] Az a körülmény azonban, hogy ezek a természetes adottságok és képességek milyen mértékben, *milyen irányban* és *milyen területen* bontakozhatnak ki, milyen *tartalommal* telítődnek, hogyan funkcionálnak, s az ösztönök milyen társadalmilag érvényes formában lelnek kielégülést, *kizárólag* a társadalmi viszonyoktól függ. A természetes különbségek tehát csupán az individuális különbségek *alapját* teremtik meg, de maga az idividualitás nem redukálható erre. *A konkrét, tartalmas individualitás társadalmi képződmény.* Az állatoknak nincs individualitásuk, csak biológiai-alkati különbségeket lelhetünk közöttük.

Mindezeken túl Marx arra is hajlamos volt, hogy az emberek közti természetes különbségeket összefüggésbe hozza a társadalmi helyzetek huzamosan, történetileg kialakult eltérésével. Egyetértőleg idézi pl. A. Smith megállapítását arról,[37] hogy az egyének közötti természetes különbségek valójában sokkal kisebbek, semmint hinnénk. Majd hozzá teszi az ismert, aforisztikusan fogalmazott gondolatot: egy teherhordó, természetes képességeit tekintve, sokkal kevésbé különbözik egy filozófustól, mint a komondor az agártól; a munkamegosztás, az osztálytagozódás tartós történelmi léte az, amely szakadékot ásott közéjük. Annak megállapítása, hogy ez az összefüggés milyen mértékű lehet, milyen határok között mozog, természetesen már a konkrét szaktudományos vizsgálódás dolga. A lényeges azonban ez: a természetes különbségek csak alapját alkotják az egyéni különbségeknek és sajátosságoknak, ezek ötvözete csupán a márványtömb, amelyből a társadalom mintázza a szobrot.

Le kell azonban szögeznünk, hogy a természetes különbségeknek *kizárólagosan* társadalmi forrásokra való visszavezetése nem a marxizmus, hanem az utópista szocializmus álláspontja, s a korlátlan nevelhetőség Helvetiustól származó elvéből ered. Marx és Engels korai munkáiban itt-ott még felcsillan ennek hatása.

A marxizmus állhatatosan és a tapasztalatok szilárd alapjára támaszkodva vallja, hogy minden ember természetes adottságai fejleszthetők, s azt, hogy ennek nem is lehet *mennyiségi* jellegű, elvi, hanem csak *gyakorlati* határa. Tagadja viszont a *minőségileg* meghatározott, specifikus adottságok és képességek (zenei, matematikai, művészeti stb.) korlátlan és a természetes adottságoktól független kialakíthatóságát.[38] Képletesen szólva: nem mindegy, hogy márványtömb avagy mészkő az, amiből a társadalmi valóság formáló ujjai ugyanazt a szobrot mintázzák.

Csak Fourier vállalkozott arra, hogy pontosan kiszámítsa, hány Homéros veretű költő, Newton arányú tudós, Molière vágású szerző lesz majd a kommunista társadalomban. Ezek száma és a társadalmi struktúra között ugyanis nincs egyenes és *közvetlen* összefüggés, csupán kedvező vagy kedvezőtlen feltételekről beszélhetünk. Ilyen értelemben a szocialista társadalomban *szükségszerű*, hogy a hasonló, minőségileg struktúrált adottságokkal rendelkező emberek lehetőségeik csúcsára emelkedjenek, míg a kapitalizmusban éppen ellenkező szükségszerűség érvényesül a kizsákmányolt osztályok tagjaira vonatkozóan.

[36] Marx—Engels: Művei. 1 kiad. III. köt. 642. o. (oroszul).
[37] L. Marx: A filozófia nyomora. Szikra, 1952. 139. o.
[38] Erre vonatkozóan lásd: B. M. Tyeplov: Problemü individualnüh razlicsij. PTA kiad. Moszkva, 1961. 20—37. o. (oroszul).

Az ember biológiai és társadalmi lényegének dialektikus megoldása nélkülözhetetlen előfeltétele annak, hogy a személyiség bármely más vonatkozásáról szóljunk. Ez teljes mértékben vonatkozik *a személyiség és az individuum* problémáira is. Mint láttuk, a neotomizmus felfogásának alapja a személyiség és az individuum merev szembevetése és hierarchikus egymás alá rendezése. A marxizmus a személyiség problémáját egészen más oldalról közelíti meg.

Ismételten utaltunk már arra, hogy a marxizmus számára a „személyiség," az „individuum," az „ember" nem a történelem felett lebegő absztrakció, nem a történelemi-társadalmi folyamat kiinduló pontja, hanem a történelem produktuma, eredménye, és ilyenformán a maga valóságos mivoltában mindig konkrét történelmi individum és személyiség. Ismeretes, hogy Marx milyen élesen bírálta mindazokat az álláspontokat, amelyek az emberi lényeget „az egyes egyénben lakozó elvontságnak" vélték. Szemére veti pl. a XVIII. sz. gondolkodóinak, hogy az egyént, az emberi természetről alkotott elképzelésüknek megfelelően, természetszerű egyénnek, a természet által alkotottnak tekintették, nem pedig *történelmileg létrejövőnek.* [39]

A marxizmus illúziónak, hamis absztrakciónak tekint minden olyan felfogást, amely az embert nem *történeti létrejöttének folyamatában* ragadja meg, tehát nem adott társadalmi kapcsolataiban, életfeltételeiben, amelyek olyanná teszik, amilyen. *Az emberi lényeg* történetileg konkrét, változó tartalmú kategória, amelynek *maradandó,* általános tartalma nem több, mint az, hogy az ember egyfelől, biológiailag, morfológiailag mindig *az emberi faj individuálisan sajátos, történetileg alakult „lényegi erőkkel" felruházott egyede,* másfelől pedig, a maga konkrét valóságában mindig *adott „társadalmi viszonyainak összessége".* Ez az ember elvont fogalmának ésszerű általánossága. Maga az elvont emberi lényeg fogalma, az ember mint olyan elvont fogalma is történelmi képződmény, történetileg alakult ki. Ennek folyamatát Marx így jellemzi: „A tőlük (ti. az emberektől — P.F.) független feltételeknek, amelyek között életüket termelték, az ezzel összefüggő szükségszerű érintkezési formáknak, az ezzel adott személyi és szociális viszonyoknak, amennyiben gondolatokban fejezték ki őket, eszmei feltételek és szükségszerű viszonyok formáját kellett ölteniök, vagyis *az* ember fogalmából, az ember lényegéből, az ember természetéből, *az* emberből fakadó meghatározásokként kellett kifejezésüket a tudatban megkapniok. Hogy mik voltak az emberek, mik voltak viszonyaik, az a tudatban *az* emberről, annak létezési módjairól, vagy közelebbi fogalmi meghatározásairól alkotott képzetként jelent meg."[40]

Hogyan oldja meg mármost a marxizmus az ember individualitásának és személyiségének problémáját? Figyelemre méltó, hogy Marx és Engels általában azonos tartalommal használja műveiben hol ezt, hol amazt a fogalmat. Ezen az alapon R. Miller, már említett művében, *közvetlen azonosságként* fogja fel őket.[41] Bizonyos, hogy a neotomizmus misztifikációja, amely az embert személyiségre és individuumra tagolja, s ezeket más értékrendbe utalja, merő skolasztika, tudománytalan fikció. A két fogalom *közvetlen azonosítása* azonban még is indokolatlannak tűnik, mert valójában csak a felületét érinti a marxi koncepciónak. Egységük mellett *különbségüket* is látnunk kell.

Minden konkrét ember a maga közvetlen, érzékelhető adottságaiban sajátosan egyszeri *individuum.* Individualitása pedig egyfelől tágabb társadalmi

[39] Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, 1951. 7—9. o.
[40] Marx—Engels: Művei. 3. köt. Budapest, 1960. 170. o.
[41] R. Miller: id. mű. 133—136. o.

viszonyainak, másfelől *személyes élettörténetének*, konkrét élettevékenységének képződménye, e két tényező együttes hatásának produktuma. *Az individuum csak a maga egyéni fejlődéstörténetével, tevékenységi formáinak rendszerével együtt, konkrét életviszonyaival egységben érthető meg.* Módszertanilag csak ez a megkülönböztetés szolgálhat alapul ahhoz, hogy megértsük, miért nem determinálja végzetszerűen az osztályhelyzet az egyéneket. Az osztályok mozgásának, harcának törvényei tendenciákként, a nagy számok törvényeiként érvényesülnek, s nem határozzák meg eleve minden egyén sorsát és beállítottságát. Az egyén — tudata révén — *viszonylagos* önállósággal rendelkezik osztályával szemben, s ez a viszonylagosság olykor *abszolúttá* is válhat (lásd pl. épp Marx és Engels s a munkásmozgalom számos más harcosának példáját, valamint az ellenkező előjelű eseteket).

Az emberek sajátosságát tevékenységük és szükségleteik kielégítésének *módja* alapján állapítjuk meg — mondja Marx.[42] Az egyének individuális sajátosságai tehát *életük reális folyamatából* olvashatók ki. Az *egyén konkrét társadalmi léte ugyanis nem más, mint reális életfolyamata, tevékenykedése.*

Az ember azonban nemcsak individualitás, nemcsak *egyes* jelenség, hanem egyúttal *totalitás* is: az individuális és a tipikus, az *egyes* és a *különös* egyége, amely az *általános* emberi lényeg felé utal, annak mozzanatát is magában rejti. „Ezért — írja Marx — az ember bizonyos fajta *különleges* individuum, és éppen e különlegessége teszi őt individuummá és tényleges *individuális* társadalmi lénnyé, egyúttal ugyanilyen mértékben *totalitás* is, ideális totalitás, az elgondolt és érzékelt társadalom szubjektív önmagáért-való-léte."[43] A frazeológia itt még sok tekintetben a hegeli filozófia kézjegyét viseli magán, de a gondolat már a marxista dialektikus módszer alkalmazásának eredménye.

Az ember, ilyenformán, az individualitás és a személyiség, az egyes és a különös olyan egysége, amelyben az *individualitás az egyedi különlegességet*, a társadalmilag meghatározott egyéni sajátosságokat, a személyiség-volt pedig — ugyancsak Marx kifejezésével élve — „*a szociális minőséget*", tehát a *különös* mozzanatát, az *osztálymeghatározottságot* domborítja ki.

A személyiség eredetisége, gazdagsága, jelentősége szükségképpen feltételezi *individualitásának kibontakozását*, egyéni lényegi erőinek maradéktalan elsajátítását. Minél markánsabb, sajátszerűbb és sokoldalúbb az egyéniség, annál tartalmasabb személyisége is. Ezt az összefüggést rendkívül lényegesnek ítéljük, hiszen a jelenkori polgári gondolkodás általában, a pedagógia különösképpen azzal rágalmazza a marxizmus—leninizmust, hogy nincs tekintettel az egyéniségre, elfojtja azt, s csupán a *szociális típus* személyiség-vonásait kultiválja, vagyis szürke, egyéniség nélküli típusembereket óhajt faragni.

A valóságos helyzet homlokegyenest ellenkező. Csak az osztályviszonyok lebontása teszi lehetővé, hogy az emberi egyéniség maximálisan kibontakozzék, a személyiség pedig ne „osztály-személyiségként" létezzék. A kapitalizmusban s általában az osztálytársadalomban a személyiség — mint „szociális minőség" — *osztályszemélyiség*. Szükségszerűen az osztályhelyzet szabja meg minőségét, s egyúttal egyéniségének kiteljesedése elé is áthághatatlan gátakat von. Az osztály — írja Marx — „önállósul az egyénekkel szemben, úgyhogy ezek életfeltételeiket eleve—elrendelten készen találják, az osztály kijelöli élethelyzetüket és ezzel személyes fejlődésüket is, maga alá besorolja őket. . . . Ez nem úgy

[42] L. Marx—Engels: Művei. 3. köt. id. kiad. 462. o.
[43] Marx—Engels: Iz rannih prozvedenij. id. kiad. 591. o. (oroszul).

értendő, mintha például a járadékos, a tőkés stb. nem volnának személyek többé hanem úgy hogy személyiségüket egészen határozott osztályviszonyok szabják és határozzák meg, s a különbség csak egy más osztállyal való ellentétben ütközik ki, és saját maguk számára csak akkor, ha csődbe kerülnek."[44]

Az osztályviszonyok szerkezete mind a kizsákmányolók, mind a kizsákmányoltak számára csupán egyoldalú, osztályhelyzetük, „szociális minőségük" által elrendelt fejlődést biztosít. Egyéniségük nem adottságaik és lehetőségeik, egyéni lényegi erőik arányában bontakozhat ki, hanem csak oly mértékben, ahogyan azt személyiségük minősége, tehát társadalmi helyzetük különös volta lehetővé teszi számukra. A magántulajdon *elidegeníti* az embertől egyéniségét, következésképpen tartalmatlanná, jellegtelenné és egyoldalúvá teszi a személyiséget is. A személyiség ereje így *dologi erők* és nem *individuális adottságok* megnyílvánulása lesz. Hadd emlékeztessünk itt Marx közismert fejtegetéseire *a pénz* hatalmáról a kapitalizmusban. Az osztálytársadalomban a személyes kapcsolatok sohasem jelentkezhetnek a maguk tiszta formájában, hiszen az osztályviszonyok deformálják az egyének valóban természetes emberi kapcsolatait.

Az ember „szociális minősége" csak a kommunizmusban azonosulhat az *egyetemes emberivel* és szabadulhat meg osztálytermészetétől; a személyiség csak itt válhat *osztályszemélyiségből egyetemes emberi személyiséggé.*

Az osztálytársadalomban a személyiségek perszonifikált társadalmi-gazdasági kategóriák. Nincs módjuk az egyéni emberi adottságok és képességek teljességének elsajátítására. Ezért mondja Marx, hogy amennyiben magántulajdonosként nyilvánulok meg, nem nyilvánulok meg mint egyéniség. Az elmondottakból az is tökéletesen világos, hogy azok a közösségi viszonyok, amelyekbe az eddigi osztályok tagjai beléptek, valójában mind olyan közösségi szurrogátumok voltak, amelyekhez csak mint *átlag-egyének*, mint osztályuk tagjai tartoztak, nem pedig mint „személyes egyének".[45]

Éppen ezért a személyiség reális fejlődésének lehetőségeit csak a szocializmus objektív viszonyai teremtik meg, amelyek egyfelől olyan közösségeket alkotnak, ahová az egyének a maguk individualitásának teljes gazdagságában, egyénekként lépnek be, másfelől pedig társadalmi viszonyaik tudatos uraivá válnak. S itt kell válaszolnunk arra a kérdésre, hogy a neotomizmus spirituális öntökéletesedésével szemben miben látják a marxisták a személyiség fejlődésének alapját és kritériumát.

Az idealista és kifejezetten teológiai színezetű irányzatok jellegzetes kérdésfeltevése — hogy a legismertebb változatot idézzük — a „mivégre vagyunk a földön". A válasz szükségképpen csak valamiféle örök emberi elrendeltség megformulázása lehet, amit Marx joggal nevez zöldségnek. Eleddig minden olyan kérdésfeltevés, amely az ember időtlen rendeltetését és hivatását igyekezett megválaszolni, vagy misztikus-teológiai megoldást, örök emberi „hivatást" kínált, vagy teleológiai szemléletbe torkollott, vagy pedig pesszimisztikus következtetésekre lyukadt ki. Csak a marxizmus erejéből futotta olyan megoldásra, amely összhangban áll a történelmi fejlődés tendenciáival, s egyúttal az igazi, lényegretörő humanizmus alapját is megvetette. Az ember rendeltetését firtató kérdésre adott válasz csak a valóságos társadalmi-történelmi folyamatból s e folyamat tevékeny szubjektumainak, az egyéneknek élet-

[44] Marx—Engels: Művei. 3. köt. id. kiad. 62—63. o.
[45] Uo. 64—65. o.

feltételeiből olvasható ki. Az ember feladata és hivatása mindig történelmileg konkrét.

Az *emberi személyiség kibontakozásának azonban meghatározott iránya, tendenciája van*, s ez az objektív társadalmi feltételek létrejöttével egyre világosabban kirajzolódik. Az ember hivatását — e szó ésszerű elvontságában s egyúttal történelmi konkrétságában is — Marx így jellemzi: „. . . . a munkások kommunista propagandájukban érvényre juttatják, hogy mindegyik ember hivatása, meghatározása, rendeltetése, feladata magát sokoldalúan, valamennyi képességét, pl. a gondolkodás képességét *is* kifejleszteni . . . Az egyén mindenoldalú megvalósulásának eszményként, hivatásként stb. való elképzelése csak akkor fog megszűnni, ha a világlökés (t i. a kommunista forradalom — P. F.), amely az egyének képességeit valóságos kifejlésre buzdítja, az egyének ellenőrzése alá kerül, mint azt a kommunisták akarják."[46]

Más szóval tehát az ember reális történelmi lehetőségként és „hivatásként" felfogott feladata *„az egyén mindenoldalú megvalósítása"*, egyéniségének szabad kifejlesztése, szükségleteinek arányos és harmonikus kielégítése, vagyis *emberi lénye valamennyi lényegi erejének elsajátítása*. Ezzel magyarázható, hogy a kommunizmusban „a társadalmi egyén fejlődése", „minden egyén kifejlett termelőereje" lesz a társadalmi termelés és gazdagság pillére.[47] Sitt ismét elértünk a szocialista humanizmus alapvetéséhez.

Mindez nem csupán jámbor óhaj a marxizmus elméletében. A társadalmi termelőerők fejlődése egyfelől, a kollektivizmus viszonyai s a falu és város, valamit a fizikai és szellemi munka közti ellentét megszüntetése másfelől, az emberi egyéniség mindenoldalú kifejlődését nemcsak történelmi *lehetőséggé*, hanem történelmi *szükségszerűséggé* is teszi. A kapitalizmusban antagonisztikus formában érvényesülő szabadidőnövekedés, a csupán mindenoldalú emberi személyiséggel működésbe hozható termelőerők egyaránt ebbe az irányba hatnak. A kommunizmus csak az ember mindenoldalúságának megvalósulásán nyugodhat; a mindenoldalúság csak ezért válik ott az ember „hivatásává", rendeltetésévé. Jegyezzük itt meg: a kommunista nevelés feladata, célja is ebből a törvényszerűségből ered. E felé a cél — a mindenoldalúság — felé kell vezetnie a személyiség fejlődését. Ezért — mint ismert — a kommunista nevelés célját legáltalánosabb formájában a személyiség mindenoldalú fejlődéseként fogalmazzuk meg. „Ennek felel majd meg akkor az egyének művészi, tudományos stb. nevelése a mindannyiuk számára felszabaduló idő alatt és a mindannyiuk számára egyaránt hozzáférhető eszközökkel."[48]

Ezen túl azonban arra is választ kell adnunk, hogy a termelőerők és társadalmi viszonyok átalakulása nyomán a konkrét személyiség életfeltételeiben, *magában a szubjektumban* miként jönnek létre mindenoldalú kibontakozásának kényszerítő szükségszerűséggel érvényesülő tényezői. Ezek ugyanis nem automatikusan, nem az egyének tudatától és tevékenységétől függetlenül érvényesülnek, hanem csak ezeken keresztül. A válasz előfeltételeképpen hadd utaljunk egy meglehetősen közismert, de nem mindig érvényesített marxista tételre. A személyiség nem pusztán az *egyirányú* társadalmi hatások produktuma, hanem önnön aktivitása révén, a társadalmi környezetével teremtett tevékeny *kölcsönhatás* során formálódik. Az emberi tudatra éppen az jellemző, hogy aktívan és

[46] Uo. 277—278. o.

[47] „Iz neopublikovannüh rukopiszej Marksza." Bolsevik. 1939. 11—12. sz. 62. o. (oroszul).

[48] Uo.

tudatosan *viszonyul környezetéhez*, tehát a személyes tudat szelektív jellegű és viszonylagos önállósággal rendelkezik. A modern marxista pszichológia ezt úgy fogalmazza, hogy a külső hatások a belső feltételek révén, ezeken keresztül hatnak, s nem közvetlenül vetítődnek ki az emberbe.[49] Ennélfogva környezetként is csak az létezik az ember számára, amivel *aktív kölcsönviszonyt teremt*, kölcsönhatásra lép. Csak így foghatjuk fel helyesen az ismert megállapítást: a körülmények ugyanolyan mértékben teremtik az embereket, mint az emberek körülményeiket, bár e kölcsönhatásban, természetesen, a társadalmi hatások a döntők.

Az egyén fejlődésének alapvető tényezőjét tehát aktivitásának, tevékenységi formáinak, a külvilághoz fűződő kapcsolatainak gazdagságában és kiterjedtségében lelhetjük meg. Az ember mindenoldalú adottságait, diszpozicióit, potenciáit — legyenek azok általános intellektuális, praktikus, avagy minőségileg sajátos adottságok — csak mindenoldalú tevékenykedés révén sajátíthatja el. Valamely adottság csupán lehetőség, s csak a maga funkcionálása során válik realitássá. Valamely személyiség gazdagságát a valósághoz fűződő kapcsolatainak, viszonyainak gazdagsága határozza meg. A valósághoz fűződő viszony pedig mindig praktikus, tevékeny viszony.

Az emberi tevékenység domináló formája a *munka*, mint az a tevékenységforma, amely a legtágabb aktív kapcsolatrendszerbe illeszti az embert. Hiszen a munka olyan kölcsönhatás az ember és a természet között, amely társadalmi viszonyok keretei között realizálódik. Jellemző, hogy Marx szerint a termelőerők és a társadalmi viszonyok a társadalmi individuum különböző oldalai.

Az ember kapcsolatainak gazdagsága ennélfogva *tevékenységi formáinak gazdagságát* jelenti. Az embernek a valóságot és önmaga lényegi erőit sokoldalú — intellektuális-megismerő, praktikus, közösségi-közéleti, esztétikai stb. — tevékenységi formákban kell birtokába vennie. Ebben az összefüggésben válik érthetővé az első pillanatra meghökkentő marxi paradoxon: a kommunizmusban — úgymond — nem lesznek festők, hanem emberek, akik egyebek között festészettel is foglalkoznak. Vagyis a művészi tevékenység megszűnik specializált tevékenységi forma lenni, s — egyebek között — az emberek szabad élettevékenységévé válik.

Ha az embert életkörülményei csak egyetlen tevékenységi formához láncolják, tehát csak egyetlen képességének kifejlődésére adnak módot, egyoldalú és torz fejlődésben lesz osztályrésze. S megfordítva: „Egy olyan egyénnél pl., akinek az élete sokrétű tevékenységek és a világhoz való gyakorlati vonatkozások nagy körét öleli fel, aki tehát sokoldalú életet él, a gondolkodásnak is ugyanolyan egyetemes jellege van, mint ezen egyén minden egyéb életmegnyilvánulásának."[50]

Aligha igényel messzemenő bizonyítási eljárást, hogy itt a kommunista nevelés vezető módszertani elvével, a személyiség fejlődésének legfontosabb tényezőjével van dolgunk.

Az aktivitás és a tevékenykedés belső szubjektív serkentője a szó legtágabb értelmében vett *szükséglet*, amely a tudatban a cselekvés motívumaként jelentkezik, s amely szoros kapcsolatban áll az objektív viszonyok által meghatározott *érdek* fogalmával is. A sokoldalú aktivitás benső szubjektív

[49] Lásd: Sz. L. Rubinstein: Lét és tudat. Kossuth, 1962.
[50] Marx—Engels: Művei. 3. köt. id. kiad. 247—248. o.

rugója a sokoldalú és gazdag szükséglet. Másfelől viszont az emberi szükségletek csak meghatározott tevékenységi formákban alakulhatnak ki, olyanokban, amelyek életre hívják azokat. Az ember közösségi-közéleti aktivitásának igénye csak a közéleti tevékenység során válhat benső szükségletté, a társadalmi magatartás motívumává. A személyiség fejlődése ebben a vonatkozásban nem más, mint a kezdetben csupán külső követelményként jelentkező társadalmi igények, erkölcsi normák stb. interiorizációja, meggyőződésen nyugvó szükségletté alakulása a társadalmi gyakorlat folyamán.

Ezért az *emberi személyiség gazdagságát szükségleteinek gazdagságával is mérhetjük*, sőt ezzel elsősorban. Akit csupán biológiai szükségletei ösztönöznek tevékenykedésre, még ha sajátosan emberi formában elégíti is ki őket, alig emelkedik a vegetatív élet színvonala fölé. Az emberi szükségletek legjellemzőbb csoportját a sajátosan társadalmi-emberi szükségletek és az őket kísérő érzelmek (intellektuális, morális, esztétikai stb.) alkotják. Ezek pedig új és új tárgyukkal együtt alakulnak ki, s ezzel az ember lényegi erőit új ponton hódítják meg; új mozzanattal gazdagítják a személyiséget. Minél tágabb az emberben az elsajátított, bensőleg magáévá tett szükségletek skálája, annál jelentékenyebb a személyiség, hiszen létrejöttek sokoldalú aktivitásának belső feltételei, mozgatói.

„Látjuk — írja Marx —, miként kerül a politikai gazdaságtani *gazdagság* és a politikai gazdaságtani *ínség* helyére a *gazdag ember* és a gazdag *emberi* szükséglet. A *gazdag* ember egyúttal olyan ember is, akinek szüksége van az emberi életmegnyilvánulások teljességére, olyan ember, akiben önmaga megvalósítása benső szükségszerűség, *szükséglet*."[51]

Mindezek révén bontakozhat ki a maga lehetőségeinek teljességében az ember abban a társadalomban, ahol minden ember szabad fejlődése feltételezi az összes többi egyén ugyanilyen kibontakozását, s ahol a szilárd, tiszta emberi kapcsolatokkal összefogott közösség megteremti minden egyes ember szabad kifejlésének alapját. A neotomizmus misztifikált személyiségelméletének és a marxista felfogásnak az összevetése — lényegüket tekintve bármily összemérhetetlenek is — kiválóan alkalmas arra, hogy szembeszökően érzékeltesse a tudomány és a teológia, a történetiség és a történetietlen absztrakciók, a dialektika és a metafizika összebékíthetetlen ellentétét.

IV.

Úgy hisszük, az elmondottak nyomán immár biztonságosabb talajon térhetünk vissza még egynéhány kifejezetten pedagógiai vonatkozású problémára. Minden pedagógiai koncepció gyújtópontja a *nevelési folyamat természetének*, lényegének értelmezése. Felettébb tanulságos, hogy a tomista nevelésfilozófia és antropológia miként határozza meg eleve és szükségszerűen ennek a tárgyalását és megoldását is.

Maritain a nevelést a nevelő és a növendék között végbemenő „ars cooperativá"-nak tekinti, amelyben dinamikus és statikus tényezők érvényesülnek. Szemléletes és plasztikus hasonlat a kiindulópont: a pedagógus inkább az orvoshoz hasonlatos, semmint a szobrászhoz. Nem álmodhatja bele elképzelését a „kőbe", s nem is mintázhatja ezt tetszése szerint. Miként az orvos is csupán a beteg vitális, természetes erőit segítheti új erőre kapni gyógyulása

[51] Marx—Engels: Iz rannih proizvedenij. id. kiad. 596. o. (oroszul).

érdekében, a pedagógusnak is csak a gyermek „belső, intellektuális-spirituális vitalitását" áll módjában befolyásolnia nevelése végett. Ahogyan az orvos a *fizikai* természet biológiai erőinek szolgálója, közreműködője, azonképpen a pedagógus is az intellektuális természet alakulásának közreműködője, a lélek „belső vitális erejének" kibontakozásában kooperál.

Az első pillanatban megejtőnek is tűnhet e hasonlat, hiszen a gyermek belső lehetőségeire, erőire és aktivitására veti a hangsúlyt. Miképpen ugyanis a beteg gyógyulása önnön vitális energiáinak következménye, a nevelés is elsősorban a növendék tulajdon belső aktivitásának eredménye. A dolog azonban némileg másként fest, ha mélyebben megvizsgáljuk a gyermeki aktivitás egyébként rokonszenves elméletének értelmezését.

Maritain a nevelés dinamikus tényezőjének a gyermek belső, spontán, intuitív aktivitását és a pedagógus közreműködő tevékenységét tartja. E kettő közül azonban a gyermek „belső vitális ereje" az elsőrendű, a pedagógus, a nevelés aktív célszerűségének hordozója csupán másodlagos, „kiszolgáló tényező" (agent ministeriel). „A belső vitális erő az, — írja —, amelyet a nevelőnek mindenek felett tiszteletben kell tartania; művészete abban rejlik, hogy végigjárja azokat az utakat, amelyeket az intellektuális természet követ a maga törekvéseiben . . ."[52]

Mindenekelőtt szembeszökő, hogy a polgári pedagógia tipikus nézőpontjához híven, a nevelést az ismert „páros szituáció" viszonylatában, a nevelő és a nevelt személyes, intím kapcsolatában lélektől-lélekig terjedő hatásként ragadja meg. Ebben az összefüggésben tökéletesen érthetővé válik, miért csupán szubjektív mozzanatokat tart a nevelés dinamikus tényezőinek, miért bennük látja a nevelési folyamat lényegi hatóerőit. Minden egyéb, tehát a nevelés társadalmi alapja, tartalma csupán statikus, másodlagos tényezőként játszik szerepet, mint arról már szólottunk, midőn a „társadalmi kondicionálás" maritaini lefokozását említettük. A nevelés természetének ez a beszűkítése, s az objektív társadalmi hatások és törvényszerűségek kiiktatása szükségképpen elvezet magának a nevelésnek a szubjektivizálásához, sőt spiritualizálásához. Ez különben pompásan összevág a szerző eredendő szándékaival: a nevelést ki akarja vonni társadalmi determináltságából, hogy így transzcendens összefüggésekbe ágyazza és irracionális elemekkel telítse. A nevelés lényegének efajta szemlélete — mint mondottuk — általában tipikusnak tekinthető napjaink polgári pedagógiájában. „A nevelés tevékenység, mégpedig olyan tevékenység, amelyet egyik szellemiség (esprit) gyakorol egy másikra" — írja R. Hubert.[53] Vég nélkül sorakoztathatnánk a hasonló megnyilatkozásokat.

Az igazság kedvéért azonban hozzá kell tennünk, hogy a szociológiai nézőpont térhódítása s a pedagógiai szociológia fejlődése következtében ma már egyes, még tomista befolyás alatt álló nyugati szerzők is elégtelennek ítélik ezt a nevelésszemléletet. W. Brezinka pl., a már említett, feltűnést keltő s a közelmúltban új kiadásban is közreadott művében a nevelés reformját csak úgy véli elképzelhetőnek, ha azt a páros szituációt feloldó zárt közösségek rendszereként építik fel, amelyben a közösségből eredő nevelőhatás az egész személyiséget képes megragadni.[54] Rendkívül szimptomatikus, hogy ebben az összefüggésben még Makarenkóról is meleg szavakkal s a polgári

[52] J. Maritain: L'Éducation... id. mű. 49—50. o.
[53] R. Hubert: Traité de la pédagogie générale. PUF. Paris 1961. 181. o.
[54] W. Brezinka: id. mű. II. Teil. VIII. Die Ordnung der Erziehungsgemeinschaften.

gondolkodásban egyáltalán elérhető objektivitással szól. Persze, tegyük tüstént hozzá, nehogy illúziókat támasszunk: e nevelőközösségeknek Brezinka felfogása szerint *vallási* közösségeknek kell lenniök, a vallásos hit összekovácsoló erejét kell kiaknázniok. A nevelési közösségek rendszerének igénye és reménye egy lényegileg, struktúrájánál fogva közösségellenes társadalomban a legjobb esetben is csak naiv illúzió, jószándékú, de meddő pedagógiai reformizmus lehet.

Mindez azt is érzékeltetheti, hogy a neotomizmus egyes képviselői szükség esetén miként folyamodnak más polgári áramlatokhoz — adott esetben főként az amerikai szociológiai iskolákhoz — új nézőpontok, érvek kölcsönzése végett. Egyébként még Maritain is úgy véli, hogy a „demokrácia életgyakorlatának", az ember „szociális természetének" fejlesztése érdekében az a legcélszerűbb, ha a diákokat spontánul alakuló csoportokba szerveződtetjük, ahol megszokhatják a „demokratikus és keresztény életformát". Ez a módszertani megoldás nála azonban túlságosan ötletszerű és esetleges, s csupán a nevelés másodlagos céljait, az alárendelt jelentőségű „társadalmi kondicionálás" feladatait érinti.

A vázolt neveléskoncepció, mintho gy a gyermek belső szellemi vitalitását, indeterminált intellektuális aktivitását vallja a nevelés legfontosabb dinamikus tényezőjének — szükségképpen a *spontaneitás elvének abszolutizálásához* vezet, s ezen felül általában szinte kizárólagos jelentőséget tulajdonít az intellektus intuitív erőinek, önkifejlésének. Tulajdonképpen ennek az *önkifejlésnek szolgálója, közreműködője a nevelő*. Érthető tehát, hogy Maritain rokonszenvvel tekint az aktív iskola mozgalmára. Benne látja megtestesülni azokat a pedagógiai elveket, amelyek a spontán intellektuális aktivitás legjobb feltételeit teremtik meg, s tág teret biztosítanak eme indeterminált spontaneitás megnyilatkozásához, ahhoz, hogy a gyermek önmaga teremtse meg tulajdon személyiségét.

Nem fukarkodik épp ezért a bíráló szavakkal sem, amikor a „pálcapedagógiát", a pedagógiai autokratizmust kell kárhoztatnia. A neotomizmus *ebben a tekintetben* elveti a pedagógiai középkor hagyatékát, s szívesen merít a XX. századi reformpedagógia vívmányaiból. Hangsúlyozzuk: nem az aktivitás elvének s a gyermek nagy belső lehetőségeinek gondolatát véljük elhárítandónak e nevelésfelfogásban. Erre aligha kell szót vesztegetnünk. Tarthatatlan azonban, hogy Maritainnél az aktivitás igénye irracionális szférába, a belső spontaneitás abszolutizálásába billen át: a gyermek tulajdon erőfeszítéseivel — mégpedig elsősorban intellektuális erőfeszítéseivel — önmagából teremti meg személyiségét.

Rendkívül jellemző, hogy Maritain többször ír a gyermek természetében rejlő bizonyos diszpozíciókról.[55] Ezek eredendően az emberben gyökereznek, s pusztán kultiválni kell őket, hogy a maguk *tartalmasságában* kibontakozzanak. Ide sorolja az igazság, a jó és az igazságosság *természettől fogva* a gyermekben rejlő szeretetét, valamint a munka és az együttműködés ösztönét. Íme a velünk született erkölcsi eszmék, a lelkünkbe plántált erkölcsi diszpozíciók tana XX. századi változatában! Világos tehát, hogy a gyermeknek így valóban önmagából kell megmintáznia erkölcsi szféráját, erkölcsösségének forrása önmagában s nem az objektív valóságban van. A nevelőnek csupán fel kell szabadítania e pozitív belső energiákat, s ezzel bevégezte tisztét.

[55] J. Maritain: L'Éducation... id. mű. 55—57. o.

Maritain ezúttal is tiszteletreméltó következetességgel végigvezeti gondolatait. Ha ugyanis e diszpozíciók eleve adottak, s így az ember moralitását önmagából kell kihántanunk, az erény sem sajátítható el, független a külső hatásoktól, nem tanítható. Az ember számára ugyanis — hite szerint — az *intuíció* és a *szeretet* a legnagyobb dolgok, a szeretet az „erkölcsi élet lelke". (Jellemző itt Bergson erőteljes hatása; Maritain egyébként róla írta egyik első művét.) Márpedig sem az intuíció, sem a szeretet nem lehet a nevelés tárgya, mindkettő a kivívott „belső szabadság adománya", bár a nevelőnek munkája során gondolnia kell rájuk. Az emberi szeretet azonban az isteni szeretet tükre, ezért a keresztény „caritas" az erkölcs betetőzése. „És azt a tapasztalatot, amely a szenvedésnek és az emlékezésnek továbbadhatatlan gyümölcse, és amely révén az ember formálódása eléri befejezettségét, nem oktathatjuk semmiféle tantárgyban és semmiféle iskolában — írja Maritain. — Létezik ugyan filozófia tanfolyam, de nem létezik az erény tanfolyama; az erkölcsösséget *spirituális tapasztalat* által szerezhetjük meg."[56] (Saját kiemelés).

A nevelés így valójában racionálisan nem is közelíthető meg, céljainak elérése „kegy", az istenre vonatkoztatott személyiség kivívott belső szabadságának adománya. Maritain nem is mulasztja el hangsúlyozni, hogy a pedagógiai módszerek gyengeségének egyik forrása a két évszázada dívó racionalisztikus koncepciók uralma. Ezek ugyanis érzéketlenek voltak a nevelés racionális eszközökkel megközelíthetetlen mozzanatai iránt, semmibe vették az irracionális tényezőket (spontaneitás, intuíció stb.).[57] S itt újra elértünk a racionális eszközökön, objektív törvényeken nyugvó nevelhetőség már más összefüggésben is jelzett elutasításához és a nevelési folyamat misztifikálásához. Ezért azután nincs is mit csodálkoznunk azon, hogy szerzőnk a szenteket és a mártírokat tekinti az emberiség igazi nevelőinek. S hogy mennyire nem teszünk erőszakot Maritain gondolatain, támasszuk alá egy másik megállapításával is: „A legbecsesebb adomány a nevelőben — írja — a figyelmességnek egy olyan szent és szeretetteljes fajtája a gyermek rejtelmes identitása, e rejtett realitás iránt, amilyent semmiféle gyakorlati technika nem képes elérni."[58] Ha ezt a „rejtelmes identitást" semmiféle pedagógiai technika nem érheti el, akkor a nevelés csak vaktában tapogatózhat, s csupán megfoghatatlan és misztikus erők játéka és előmunkálója lehet. Még inkább mélyíti e koncepció középkori, teológiai alapvetését a naturális és a perszonalista erkölcs, vagyis a közéleti-politikai és a személyes erkölcs tarthatatlan megkülönböztetése s annak hangsúlyozása, hogy a perszonalista morál az egész erkölcs gyökere.

Mindezek következtében az erkölcsi nevelés is inkább a vallási közösségbe illeszkedő család, semmint az iskola feladata. Az iskola csak akkor válnék erre alkalmassá, ha — a már említett módon — a vallást tenné a szellemi kultúra összerendező elvévé, s integrálná azt a diákok személyes életével s intellektuális érdeklődésük teljességével. S mert ez hiányzik, az iskola képtelen hatékony nevelőmunkát végezni. Ezzel némi kerülő úton, a pedagógia ösvényein újólag korunk „morális-vallási" eredetű válságának magyarázatához, a pedagógia és a teológia frigyének meghirdetéséhez értünk. A kör tehát bezárult.

[56] Uo. 41. o.
[57] Uo. 59. o.
[58] J. Maritain: Vues thomistes. . . id. mű. 166. o.

Sajátos módon támogatja e szemléletet az a bírálat is, amellyel Maritain a kor polgári nevelési gyakorlatát illeti. Milyen tipikus hibákat fedez fel korának polgári nevelésében, milyen szélsőségektől óv? Hét jellemző tévedést és balhitet ostoroz munkáiban: a nevelési *célok nem ismeretét*, az „örök emberi" cél relativizálását; a célra vonatkozó *hibás nézeteket*, vagyis a tudományos és a vallási-filozófiai ember-koncepció egybemosását; a *pragmatizmus* eszközközpontúságát, a célok és eszmények iránti közönyét; a *szociologizmust*, amely a „szociális adaptáció" feladatát lényeginek tekinti; a specializálódás kultuszában megnyilvánuló *intellektualizmust;* a *voluntarizmust*, valamint azt a felfogást, hogy *minden megtanítható*.

A kritikai pontok megjelölése önmagában, természetesen, keveset mond, és szinte semmit sem közöl magáról a tomizmusról. A bírálat indítékai és a bírált változat helyett kínált megoldás a perdöntők. Ennek ellenére a bírálattal illetett irányzatok megválasztása mégis szimptomatikus. Az ellenvetések ugyanis a maguk összességében olyképpen igyekeznek körülbástyázni és szigetelni a tomista nevelés-koncepciót, hogy minden lehetséges oldalról védett legyen a transzcendens-spiritualista felfogást elutasító törekvésekkel szemben, még akkor is, ha azok a polgári ideológián belül maradnak. Kitűnően szemléltethető ez akár a pragmatizmus, akár a szociologizmus példáján.

Ezúttal csak a voluntarizmus bírálatára vessünk egy pillantást. Maritain kellően méltányolja pl. Foerster érdemeit az akaratnevelés fontosságának hangsúlyozásában, de egyúttal azt is rögzíti, hogy a voluntarizmus a fasiszta ideológiában a kiélezett antiintellektualizmus megnyilvánulása volt. A voluntarizmust általában az intellektualizmus elleni, történetileg indokolt reakciónak minősíti, s összefüggésbe hozza a technikai kultúra térhódításával is. Szükségtelen itt most a marxizmus voluntarizmus felett gyakorolt bírálatát még csak elnagyoltan is ismertetnünk. Maritain álláspontjának jellemzése önmagában is tanulságos. A megszokott dualista eljárással elszakítja egymástól az intellektust és az akaratot, s hierarchikusan szembeállítja őket egymással. Az akaratot az anyagi természetű individuum, az intellektust pedig a spirituális lényegű személyiség szférájába utalja. Az akaratnak főként a tárgyi-anyagi világban kifejtett tevékenységünk folyamán van jelentősége, míg a tisztán szellemi aktivitásban kevésbé, hiszen itt az intuitív spontaneitás a döntő. „Ami bennünket illet, úgy véljük, hogy az intellektus önmagában nemesebb, mint az akarat, mivel aktívitása kevésbé anyagi jellegű és egyetemesebb."[59]

Itt is annak lehetünk tehát tanúi, amiről már többször szólottunk. A kiinduló filozófiai előfeltételek minden mozzanatában meghatározzák és a maguk vágányaira vezérlik a leggyakorlatibb pedagógiai kérdés megoldását is. Amannak bírálata szükségképpen érinti ezt is.

Kiváltképpen szembeszökően tűnik ez ki a megismerés és az oktatás összefüggéseit, az iskolai oktatás tartalmát, az elmélet és a gyakorlat viszonyát tárgyaló fejtegetéseiből. Az iskolai ismeretszerzés általános elmélete szükségszerűen valamely ismeretelmélet alapján épül fel. Ez alól, természetesen, nem kivétel a neotomizmus sem. Az oktatás lényegéről formált elképzelései ismeretelméletének közvetlen leképezését, pedagógiai áttételét jelentik. Maga Maritain is a „megismerés filozófiáját" tekinti a nevelési orientáció alapproblémájának.

[59] J. Maritain: L'Éducation... id. mű. 39. o.

A neotomisták — ismét a harmadik út illúziója! — a materializmus és az idealizmus ellenében *realizmusnak* nevezik elméletüket. Elismerik az anyagi világ létét, az *emberi* tudattól független anyagi létet, amelyet a konkrét tudományok vizsgálnak a maguk eszközeivel. A filozófia tárgya viszont a nem-anyagi lét, a lét mint olyan — elszakítva a maga konkrét megnyilvánulásaitól. A neotomizmus létfogalma nem is mond egyebet a dolgokról, csupán azt, hogy *vannak*.

Az emberi tudattól független lét azonban nem független az *isteni tudattól*. Nem független éspedig a teremtés aktusa vonatkozásában, de úgy sem, hogy a dolgokban rejlő lényeg, igazság — az „ontológiai igazság" — az isteni értelemben levő eszmék tükre, kivetítődése. Ez a garanciája annak is, hogy az ember megismerheti a dolgokat. Ilyen összefüggésben mondja Aquinói Tamás: „veritas est adaequatio rei et intellectus". Nyilvánvaló tehát, hogy önmagához minden vonatkozásban konzekvensen hű *objektív idealizmussal* van dolgunk, amelynek a szubjektív idealizmus feletti bírálata nem egyéb, mint az idealizmuson belül oly gyakori irányharcok egyik változata.

A megismerés célja az igazság, a megismerés fokai pedig: az *érzéki megismerés* (a tárgyi világ empirikus vizsgálata, a praxis szférája), a *racionális gondolkodás* (az általánosnak, a dolgok lényegének, a filozófiának a szférája) s végül az *isteni kinyilatkoztatás* (a hit, a teológia szférája, mivel isten nem a tudás, hanem a hit tárgya). Az érzéki-praktikus megismerés és a racionális gondolkodás azonban egymástól elszakított, egymásra nem vonatkoztatott, egymástól független fokai az emberi megismerésnek. Az előbbi fő eszköze az érzéki-empirikus tapasztalás, az experimentális vizsgálat, az utóbbié pedig az intuitív felismerés, az intellektuális erők spontán aktivitása. Ennélfogva az igazi megismerés független a gyakorlati vonatkozásoktól, önmaga célja, s önmagában is érték.

A tomizmus úgy hangsúlyozza az elvont gondolkodás *valóban meglevő specifikumát*, hogy elmerevíti azt, és egyúttal el is szakítja az érzékeléstől. Kifejti ugyanis, hogy temészetes különbség van egyfelől az érzékelés, amely a dolgokat reális és egyedi létükben ragadja meg, másfelől pedig az értelem között, amely lényegénél fogva spirituális és az érzéki tapasztalásból kiszabadított általános fogalmak révén a dolgok lényegét alkotó vonatkozásokat fedi fel.[60] Mondanunk sem kell, hogy nem az érzéki megismerés és az elvont gondolkodás megkülönböztetését, hanem e kettő elszakítását vetjük Maritain szemére.

Ez a felfogás közvetlenül megszabja az oktatás elméletét is. Ugyanis az elmondottak egyik logikus következményeként Maritain az emberi értelmet is két részre tagolja. Az intellektusnak két fajtája, két állapota létezik: a „természetes értelem", amely csupán az érzéklésekre, az anyagi praxisra támaszkodik, s nem is sajátosan emberi, valamint az „intellektuális erők" által kiművelt, tökéletesített értelem.

Ámde az utóbbi, vagyis a „megismerés mint spirituális intuíció" avagy „vitális energia" az oktatási helyzetben — annak ellenére, hogy formálása a legfontosabb feladat — ismét csak megfoghatatlan, irracionális tényezővé válik, s így tulajdonképpen megszünteti a tényleges oktatás lehetőségét is. Az intuíció (az intellektuális percepció) ugyanis nem tanítható, ebből — úgymond — sem lecke, sem tankönyv nem létezik.[61]

[60] J. Maritain: Vues thomistes... id. mű. 148. o.
[61] J. Maritain: L'Éducation... id. mű. 63. o.

Elmélyíti mindennek szükségképpeni következményeit az ún. „tudatelőtti" fogalmának bevezetése. (Itt újólag azt látjuk, hogy más polgári pszichológiai áramlatok fogalmai átszívódnak a neotomizmusba.) Maritain ugyanis elkülöníti egymástól a *tudatalatti* (subconscient) és a *tudattalan* (inconscient) fogalmakat. Az előbbit kizárólag Freud számlájára írja, s, természetesen, bírálja, míg az utóbbit a *tudatelőtti* (préconscient) általa alkotott fogalmával egyetemben és vele hasonló jelentésben beilleszti rendszerébe. Felettébb vonzó számára e fogalom irracionális természete. A tudatelőtti kategóriája nem más, mint az ítélet, a gondolat amorf, még alaktalan formája, amelyet azután az elme spontán, intuitív aktivitása formál meg.

Aláhúzza, hogy e tudatelőtti rendkívül fontos tőke a pedagógus számára, hozzáértően kell tehát vele gazdálkodnia. A gyermekek oktatásában ilyenformán nem az anyag, nem a módszertan és az erudíció a fontos, hanem az, hogy „az elme aktivitásának tudatelőtti vitális erőit felszabadítsuk", módot adván a spontán impulzusok szabad és akadálytalan kifejlődésére. Itt nem lehetnek pedagógiai receptek, itt nincs pedagógiai technika, a nevelőnek e belső erők megfoghatatlan dinamizmusára kell hagyatkoznia.

Mindezzel — a nevelhetetlenség gondolata után — valójában elértünk a *taníthatatlanság* alapvetéséhez is, legalább is, ami az oktatási folyamat világos és áttekinthető törvényszerűségeinek kétségessé tételét illeti. Mert hiszen ilyenformán oly mértékben uralkodóvá válik az ismeretszerzésben a kiszámíthatatlan, irányíthatatlan és a tudatos cselekvés által alig-alig befolyásolható spontaneitás, hogy módszeres és organikus képzésről vajmi kevéssé lehet beszélni. A nevelő pusztán kísérletet tehet arra, hogy — személyes adottságaitól függően — a siker több-kevesebb reményével igyekezzék befolyásolni e folyamatokat.

Az oktatás tulajdonképpeni célja így az intuitív megismerő erők kifejlesztése. A képzés nem áll kapcsolatban a gyakorlattal, önmagában hordja célját — a megismerés öncéllá válik. Maritain a következőképpen összegezi a tudományok megismerésének jelentőségét: „Valóságosan megismerni egy tudományt annyit jelent, mint uralni azt az értelmi erőt, amelyet ez a tudomány a lélekben létrehoz."[62] Tehát erről az oldalról is alaposan megtámogatja a gyakorlat lefokozását, a külvilág átalakításának alacsonyabb értékrendbe sorolását és a szemlélődő beállítottság dicséretét. Az értelem kimüvelésének ugyanis a kontemplációhoz kell elvezetnie az embert.

Logikusan ered mindebből néhány egyéb jellemző következtetés. Maritain egyébként hűvös és elegáns fejtegetései indulatokkal telítődnek, midőn a specializálódásról, az oktatás és a képzés gyakorlati irányulásáról szól. Tagadhatatlan, hogy a korai specializálódás vagy az ugyan időben elkezdett, de beszűkült szakképzés, amely nem nyújt kitekintést az emberi művelődés tájaira, reális veszély korunkban. A tudomány és a technika viharos ütemű fejlődése s a társadalmi munkamegosztás egyre intenzívebb differenciálódása kétségtelenül magában hordja azt a veszélyt, hogy az ember „elidegenedik" lehetőségeinek teljességétől. *Ebben* igazat kell adnunk Maritainnak, valamint abban is, hogy a szakszerű specializálódás nem gátolhatja az emberi képességek teljességének kibontakozását, nem fenyegetheti a nevelés lényegi célját. Egyetértésünk azonban csak az általános megállapítások szintjén érvényes. Szerzőnk ugyanis

[62] J. Maritain: Vues thomistes... id. mű. 152. o.

— híven egész szemléletéhez — a specializálódás reális veszélyeinek spiritualista bírálatát adja.

A specializálódást — bár társadalmi szükségszerűségnek ítéli — tendenciájában mégis animalizálódásként tartja számon, hiszen — mint mondja — a legtökéletesebb, biológiailag strukturált specialisták az állatok. A méh egyetlen funkciója, értelme, hogy mézet gyűjt, s erre pompásan specializálva van. Egyébként különös fordulattal a specializálódás gondolatát a „materialista filozófia" számlájára írja.

E bírálat azonban nemcsak, sőt lényegileg egyáltalán nem a specializálódás konkrét és valóságos társadalmi veszélyei ellen hadakozik, hanem a képzés és oktatás praxis-központúsága, gyakorlatias tendenciája ellen, az ellen a szemlélet ellen, amely a megismerésben a valóság formálásának, átalakításának eszközét látja. „. . . végül is meg kell értenünk általánosabb összefüggéseiben is — írja Maritain —, hogy a konkrét élet kutatása hitegetéssé válik, ha szétforgácsolja az ember vagy a gyermek figyelmét a „praktikus" hiábavalóságok, a pszichotechnikai receptek és az utilitáris aktivitások végtelensége között az értelem és a lélek valódi konkrét életének rovására".[63] Ez alighanem világos beszéd. Az igényesebb szövegezésen azonban csaknem kézzelfoghatóan átüt a popularizált változat, a vallás szemlélete az evilági tevékenykedés meddő hiábavalóságáról. Így azután tüstént nyilvánvaló, milyen alapról hangzik el az idézett bírálat. Jellemző, hogy a társadalom, a termelés szükségleteiből eredő megfontolások szóba sem kerülnek Maritain fejtegetéseiben.

Bármily különös, szerzőnk olyannyira következetes, hogy még a természettudományokról is messzemenően igyekszik lehántani a gyakorlat felé utaló vonatkozásokat. A természettudományokat — mondja — nem gyakorlati alkalmazásuk végett kell oktatni, hanem a „megismerés szeretete" végett, nem annyira gyakorlati hasznosságuk miatt, hanem azért hogy „az univerzum látványát" nyújtsák. A fizika fő erénye az, hogy *ebben a tekintetben* egyenrangú tud lenni a poézissal. „Ha a matematikát úgy tanítanák, ahogyan azt kellene, vagyis az ember spirituális alkotásainak fényében, oly nagyra kellene becsülnünk, mint bármely elsőrendű szabad művészetet és mint a humán tudományok integráns részét."[64]

Így teljesen elmosódik a különbség a társadalmi és a természettudományok között. Mindkettő elveszíti sajátos jellegét és funkcióját. De, természetesen, nem azért, mivel az utóbbiakat az emberre vonatkoztatja, hanem mert mindkettőt egyaránt megfosztja a gyakorlat szolgálatának és a valóság átalakításának mozzanatától.

Az iskolai művelődési anyagot Maritain — aligha véletlen ez ! — a középkori trivium és quadrivium, a „hét szabad művészet" keretei közé rendezi. Jogosult is ez, hiszen úgy tekint a művelődés anyagára, ahogyan a középkor. Ezen az sem változtat, ha e *neohumanista* koncepción nyugvó középiskolát mindenki számára egyaránt hozzáférhetővé akarja tenni, s a népiskolát is a humán középiskola színvonalára reméli emelni. Az utóbbi szándék tiszteletreméltó, csak éppen reformista illúzió. Már csak azért is, mert az általa alkotott iskolakép egy jóval korábbi történelmi korszakban rekedt meg. Egyébként azt is paradox állapotnak ítéli, hogy az egyetem megszűnt „universitas" lenni, s a szakmai specializálódás műhelye lett. Az egyetemről formált eszménye

[63] J. Maritain: L'Éducation. . . id. mű. 33. o.
[64] J. Maritain: Vues thomistes. . . id. mű. 175. o.

— a középpontba állított, rendező elvvé tett teológiával — ugyancsak a középkor egyetemeinek arculatát idézi.

Méltánytalanok lennénk, ha az elmondottakhoz nem tennénk hozzá azt is, hogy — s ez az első pillanatra talán különösnek is tűnik — Maritain tomista pedagógiájában jelentős hely jut a *fizikai munka gondolatának*. Hangsúlyozza a manuális munka fontosságát az egész nevelési folyamatban, szól arról, hogy a kéznek és az értelemnek együtt kell dolgoznia. Olyan kor jött el — mondja —, amely véget vet a homo faber és homo sapiens közti különbségnek. Bírálattal illeti a közoktatás hagyományos rendszerét, mivel százados ellentétet őrzött a fizikai munkára előkészítő népiskola és a kiváltságosok humán műveltsége között. Ezért a humán művelődést népoktatássá kell tenni, a manuális munkát pedig minden fokon be kell vonultatni a nevelés eszközei közé. A nevelés legyen bipoláris, egyaránt nyisson utat a szellemi és a fizikai munka felé.[65] Hadd emlékeztessünk itt arra tüstént, hogy Maritain a munka iránti vonzalmat az ember vele született diszpozíciójának tartja, s nem a társadalomból származtatja. Ez ugyanis alapot teremt az elmondottak megítéléséhez.

Mindenesetre kétségtelen, hogy az idézett gondolatok elvont formában pozitív magot rejtenek magukban, bár azt is szem előtt kell tartani, hogy napjaink polgári pedagógiájában az aktív iskola, a munkaiskola eszméjének megszületése óta e gondolat távolról sem újszerű. Sőt, más polgári áramlatok számos vonatkozásban túl is lépnek az itt ismertetett elképzeléseken (pl. a kárhoztatott pragmatizmus is).

Ezen túl azonban azt is figyelembe kell vennünk, hogy a fizikai munka megítélésének kérdésében az egyházi hierarchia és egyes tomista filozófusok között (Maritainről is szó van) hosszabb ideje nézeteltérések adódtak (1. pl. a francia munkás-papok mozgalmának megbénítása körüli vitákat). Viszont aligha véletlen, hogy a Vatikán éppen a közelmúltban avatta május 1-ét a „munkás szent", az ácsmester József ünnepévé. A Mater et magistra sem fukarkodik a fizikai munka méltóságának emlegetésével. Mindez bizonyos változást jelez: az egyház egyes intézkedéseivel ebben a tekintetben is korszerűbb öltözéket remél ölteni, hogy a dolgozó osztályok körében megóvja és erősítse pozícióit. Az eredendő bűn miatt munkakényszerrel megvert ember teológiai képe mellett ezért vet egyre nagyobb hangsúlyt a munka méltóságának hangsúlyozására. Ezért a tomista etikában is nagyobb szerephez jut a munka eszméje.

Ezt a hátteret mindenképpen szem előtt kell tartanunk, midőn a munka pedagógiai kérdéseit tárgyaljuk. Ezenkívül nyomatékkal utalnunk kell azokra az ideológiai előfeltételekre, amelyekből Maritain szemlélete táplálkozik, mert ezek minősítik a munka pedagógiai funkciójáról kialakított elképzelést is. Említettük korábban, hogy a neotomizmus a pszichoszomatikus egység álláspontjára helyezkedik. Hangsúlyozza, hogy a jól kondícionált szomatikus szféra a lélek normális működésének is feltétele, lévén a test a lélek eszköze. A lélek csak a test révén, ezen keresztül nyilvánulhat meg. Szembetűnő, hogy Maritain is mily gyakran utal az érzékek, a manualitás, a testi adottságok gyakorlásának és fejlesztésének fontosságára. S ez teljességgel érthető is. Ha ugyanis a test közreműködése nélkül a lélek semminemű

[65] J. Maritain: Sur quelques aspects tipiques de l'éducation chérétienne (1955). id. mű. 211—213. o.

aktust nem képes végrehajtani, a test normális állapotának megóvása a lélek normális funkcionálásának is elsőrendű feltétele.

A fizikai munka hatása mármost csupán az individualitás, tehát az emberi lényeg materiális szférájának határai között nyilvánul meg. Fő feladata a test szomatikus erőinek kiképzése, fejlesztése. Nem is érintheti tehát a személyiség teljességét; a szellemi-spirituális tényezőkkel szemben alárendelt, másodlagos szerepe van a személyiség alakulásában. Nem véletlen, hogy a neotomisták fejtegetéseiben a munka mindig mint manualitás szerepel s mindig csak a maga elvont általánosságában.

Nincs *társadalmi minősége* és meghatározottsága, nem illeszkedik a társadalmi munka valamely konkrét szervezetébe, nem áll vonatkozásban a társadalmi termelőmunkával. Inkább a testi erők puszta gyakorlása, semmint alkotás és valóságformálás. Maritain — s ez igen jellemző — sehol sem vizsgálja úgy a munkát mint anyagi értékek létrehozóját. Viszont hangoztatja, hogy a munka nem öncél — elsősorban azonban nem a társadalomra, hanem az emberre vonatkozóan van jelentősége. Persze, hogy nem öncél a munka!

Az is bizonyos azonban, hogy intellektuális öröm forrásává, a személyiség benső szükségletévé, következésképpen a nevelési folyamat alapvető tényezőjévé — társadalmi méretekben — csak meghatározott társadalmi feltételek mellett, a kizsákmányolástól mentes társadalomban válhat. A munkából fakadó öröm és személyiségformáló erő nem csupán s nem is elsősorban a munkavégzés fizikai erőkifejtéséből táplálkozik, hanem a munka társadalmi összefüggéseinek, társadalmi jelentőségének tudatos felismeréséből. A munka csak mint az ember morális és organikus szükséglete válhat a nevelés valóban hatékony eszközévé.

Summázva a dolog lényegét, megállapíthatjuk: a neotomizmus minden társadalmi meghatározottságától megfosztott munka-fogalma s e fogalom pedagógiai alkalmazása — bár a verbális iskolával szemben lépést jelent előre — nem különbözik a polgári munkaiskola törekvéseitől. Csupán nevelésfilozófiai és antropológiai indoklása következtében ölt sajátos profilt. Ezek elméleti értékét pedig alkalmunk volt bemutatni.

*

Fejtegetéseink során ismételten szót ejtettünk arról, hogy napjainkban a személyiség-elmélet az ideológiai harcok gyújtópontjában áll. Kétségtelennek tűnik tehát, hogy a marxista személyiség-elmélet sokoldalú és árnyalt kifejtése csak akkor lehet igazán hatékony, ha nem „légüres térben" folyik, hanem összefonódik a legjellegzetesebb polgári irányzatok bírálatával. E körülmény önmagában is kellő magyarázattal szolgál arra, hogy miért növekszik a marxista filozófusok körében a személyiség elméletének problémái iránti érdeklődés.

E polemikus-kritikai igény mellett a szocialista társadalmi gyakorlat objektív szükségletei magán a *marxista—leninista elméleten belül* is megérlelték a személyiség lényegével, helyzetével összefüggő kérdések elmélyültebb vizsgálatának szükségességét. Az osztálytalan társadalom napjainkban megfogható közelségbe került. A szocializmus alapjainak lerakását követően a szocialista országok *belső* fejlődését az antagonisztikus osztályok harcának törvényszerűségei és logikája helyett, az osztályok összecsapásának nyílt és heves kirobbanásai helyett egyre inkább *az osztálytalan társadalom specifikus törvényszerűségei* determinálják. E feltételek között *gyökeresen megváltozik*

az egyén helyzete is, megváltoznak munkára késztetésének módjai, közéleti-politikai aktivitásának indítékai, elvileg új feltételek teremtődnek személyiségének kibontakozásához, *önérvényesítéséhez.*

A marxizmus a néptömegek alkotó tevékenységét tartja a legfontosabb tényezőnek az új társadalom megteremtésében. A kommunizmust megteremtő néptömegek alkotó ereje pedig egyenesen arányos a tömegeket alkotó egyéniségek aktivitásának mértékével, szubjektív erőik kibontakozásának fokával. Kommunista személyiség azonban csak a tömegek alkotó közösségi tevékenységében születhet. E sajátos dialektika megköveteli, hogy sokoldalúan vizsgáljuk és feltárjuk a szocialista személyiség fejlődésének objektív és szubjektív feltételeit. E két oldal egyidejű hangsúlyozásán csak az antidialektikus, dogmatikus gondolkodás akadhat fenn. *A tömegek alkotó szerepének érvényesítése, végső soron, a szocialista személyiség mindenoldalú kibontakozását rejti magában.* E két vonatkozás tulajdonképpen *ugyanannak a társadalmi folyamatnak* eltéphetetlenül összefüggő aspektusait, mozzanatait alkotja. Aligha tehető kétségessé, hogy e folyamat mélyreható elemzése a marxista filozófia, szociológia és pszichológia egyik legsürgetőbben időszerű feladata

ТЕОРИЯ ЛИЧНОСТИ И ПЕДАГОГИКА В МАРКСИЗМЕ И НЕОТОМИЗМЕ (МАТЕРИАЛЫ К КРИТИКЕ НЕОТОМИЗМА)

Ференц Патаки

В наши дни теория личности является одним из наиболее заостренных вопросов идеологической борьбы между марксизмом-ленинизмом и буржуазной идеологией. Различные буржуазные идеологические направления — прежде всего эгзистенциализм, неотомизм и персонализм — особенно охотно предпринимают задачу именно в этой области критиковать, «превзойти» марксистскую теорию или просто распространять клеветы о ней. Поэтому неотложной задачей марксистской философии в борьбе с враждебными идеологическими взглядами является полное, конкретное и подробное раскрытие своего взгляда на личность.

Автор, критикуя теорию личности неотомистов и анализируя связь этой теории с педагогикой, желает предоставить материалы в целях исполнения этой задачи. В связи с этим он делает попытку решения некоторых теоретических вопросов социалистической педагогики (понятие и содержание философии воспитания, марксистская теория развития личности и воспитание). Его критический анализ опирается прежде всего на работы из области философии воспитания известного французского неотомиста Ж. Маритэн.

Во вступительной части статьи автор характеризует общественные и собственно идеологические причины неоспоримого распространения неотомизма. Потом он указывает на то, что педагогические взгляды неотомизма детерминированы «философией воспитания» и «философской антропологией», трактуемыми спекулятивно-идеалистическим способом. В той и в другой центральная роль принадлежит теории личности и вообще антропологической проблематике. В действительности, теория личности неотомизма не что иное, как попытка конкретизировать дуалистическое понимание «единства души и тела» в целях объяснения понятия индивида и личности. Этот антидиалектический, оперирующий окостенелыми и антиисторическими понятиями прием с одной стороны мистифицирует и насыщает иррациональными элементами самую теорию личности, а, с другой стороны, попытается этим путем привязать педагогическую теорию к теологии.

В дальнейшем автор делает попытку развить в общей форме марксистскую теорию развития личности. В связи с этим он касается следующих проблем: отношение общественной и биологической сфер в человеке; понимание личности и индивида; конкретные и всеобщие, изменчивые и постоянные моменты в личности; основа и сущность развития личности, и, наконец, объективные факторы этого развития, объективные и субъективные условия всестороннего развертывания человеческой личности.

Сопоставляя понимание личности марксизмом и неотомизмом автор рассматривает интерпретацию томистами сущности воспитания и обучения а также связь между теорией познания и теорией дидактики, при чем он касается и некоторых других конкретных вопросов педагогики и философии воспитания.

THE MARXIST AND NEO-THOMIST THEORY OF PERSONALITY AND EDUCATION (CONTRIBUTION TO THE CRITICISM OF NEO-THOMISM)

by *F. Pataki*

Recently the theory of personality has become one of the most disturbing problems in the ideological struggles between the representatives of Marxism—Leninism and those of bourgeois ideology. In this field the various bourgeois philosophical trends, especially existentialism, Neo-Thomism and personalism attempt to criticize, to "transcend" and, at other times, simply to libel Marxian theory. This is why it is vital for Marxian philosophy to develop the conception of personality in a practical way.

By analyzing the Neo-Thomist theory of personality and its relation to education, the author tells us how to accomplish this task. He attempts to solve a few theoretical questions of the socialistic view of education, that is, the concept and content of the philosophy of education, the Marxian theory of the development of personality and education. The critical analysis is based on the educational philosophy of J. Maritain, the well-known French Neo-Thomist.

The introduction to the study describes the social and ideological causes of the indisputable spread of Neo-Thomism, and then points out that the educational view of Neo-Thomism is determined by a speculative, idealistic "philosophy of education" and "philosophical anthropology". In both of these the theory of personality and anthropological problematics have a central role. The Neo-Thomist theory of personality is in reality an attempt to make concrete the dualistic "unity of body and soul" to explain the idea of individual and personality. The anti-dialectical, rigid method of treatment using unhistorical concepts mystifies the theory of personality and makes it irrational, and through these means attempts to join the theory to theology.

The author outlines the Marxian view of the development of personality, and touches upon the interconnection of social and biological factors in man, the conception of personality and individual, the concrete and universal, the changing and permanent moments of personality, the basis and essence of its development. Finally he mentions the objective factors of this development, the objective and subjective conditions of the complete growth of the personality.

Comparing the Marxian and Neo-Thomist conception of personality, the author draws parallels between epistemology and the theory of education, and discusses a few other questions of pedagogy and the philosophy of education.

Az angol neopozitivista etika egyes ismeretelméleti előzményei

MAKAI MÁRIA

Bevezetés

Barrows Dunham, kiváló tudományos-népszerűsítő művében (Man against myth. London, 1949.—Ember a mítosz ellen), leír egy etikai tárgyú párbeszédet egy neopozitivista filozófus és a köznapi gondolkodás színvonalán álló ember között.

— Tudja, nem könnyű megmondani, mit jelent a „jó" — mondja a professzor.

— Természetesen nem — feleled te —, de vajon oka lehet-e ez annak, hogy meg se próbáljuk?

—Úgy gondolom, nem — felel a professzor, akinek ügyesen túljártak az eszén — a felé a nézet felé hajlom, hogy George E. Moore professzornak igaza van abban, hogy a „jó" meghatározhatatlan.

George E. Moore-ról ugyan még nem hallottál, de ki kell tartanod stratégiád mellett (szúrja közbe a szerző).

— Azt akarja mondani, hogy a „jó" jelent valamit, de nem tudjuk megmondani, hogy mit? —

— A nézet némiképpen paradoxonnak tűnik — sóhajt a professzor —, sokkal valószínűbbnek tartom, hogyha valamit jónak nevez, akkor pusztán személyes helyeslését fejezi ki. Mintha valamit egy bizonyos hangszínben mondana.

— Akár egy disznó, amely röfögéssel helyesli a moslékot? — kérdezed.

— Durván kifejezve igen, bár és magam nem választottam volna éppen ezt az analógiát. (id. mű. 16. o.)

Dunham e néhány sorban frappánsan sűríti az angol neopozitivista etika fő fejlődési vonalát s ezen belül azt a központi kérdést, amely ebben az irányzatban centrális szerepet játszik, s ugyanakkor széleskörű érdeklődésre tarthat igényt. Az erkölcsi értékről és értékelésről van szó, végső soron arról a kérdésről, van-e értékítéleteinkben megismerő tartalom, objektív igazságtartalom, vagy pedig pusztán szubjektív érzéseinknek, emócióinknak adunk-e kifejezést egy-egy értékítélet megfogalmazásakor.

A jelenlegi angol nyelvű etikai irodalomban az értékítéletet megismerő (pozitivista alapon leíró) tartalmát tagadó emóciós elméletet (első megfogalmazója Ayer) a nyelvi analízis irányába továbbfejlesztő etikai irányzat az uralkodó. Itt már az értékelés lényeges tartalmi problémáit is megkerülik, és fő feladatul a közönséges nyelvhasználat és az etikai terminusok (értékelések, imperatívuszok) formai meghatározottságainak tanulmányozását jelölik ki. Etikai vonatkozásban egységes fejlődési vonal vezet a neopozitivizmus nyelvi analítikus iskoláját megalapozó G. E. Moore etikájától az emóciós etikán át a mai nyelvi analízishez.

Ezen egységes vonal végpontja már maga mögött hagyott minden lényeges társadalmi-erkölcsi problematikát, s így pusztán etikai fogalmakkal megközelíthetetlen. De lényegében ugyanez vonatkozik a régebbi emóciós elméletre és magára Moore etikájára is. azzal a megszorítással, hogy ezek az etika ezen kiüresítési folyamatának lényeges előkészítését, különböző állomásait jelzik. Olyan ismeretelméleti alapkoncepciókon alapuló etikák ezek, melyeknek alapvető jellemző vonása: társadalmi tartalmak ismeretelméleti úton való kirekesztése.

E fejlődési folyamat megindítója Moore, akit a polgári etikai irodalomban a XX. század egyik legnagyobb, illetve legnagyobb etikusaként tartanak számon. Moore etikájának ismeretelméleti alapja a Russellal együtt megalapozott érzéki adatok elmélete, módszere a formális elemző módszer. Egész filozófiája magán viseli a polgári-racionalista leszámolást azzal a mély filozófiai válsággal, amelyet F. H. Bradley, a legjelentősebb angol irracionalista, szubjektív idealista filozófus munkássága testesített meg. Moore egy szkepszissel telített racionalizmus talaján elveti, ill. megkerüli a Bradley által felvetett problematikát, ellentmondásosan felszámolja annak irracionalista filozófiai szkepszisét — ugyanakkor etikai síkon megindítja azt a folyamatot, amely etikai relativizmushoz és szkepszishez vezet. Amikor munkássága későbbi szakaszában nemcsak fegyvertelenné válik az etikai szkepszissel szemben, hanem lényegében kapitulál is előtte, akkor ez nemcsak egyéni gondolkodói csődöt jelent, hanem a kortársak által — a bennerejlő intuitivizmus ellenére is — objektivistának és racionalistának kikiáltott és ünnepelt filozófiai irányzat csődjét, képtelenségét az értékítélet tudományos problémájának nemcsak megoldására, hanem fogalmi eszközökkel való megközelítésére is.

Amikor hangsúlyozzuk, hogy közvetlenül az ismeretelmélet által meghatározott és csak ezen az úton megközelíthető etikai irányzatról van szó, a másik oldalon arra hívjuk fel a figyelmet, hogy a kapitalista valóság objektív etikum- és etikaellenessége az, amely — a szükséges filozófiai közvetítésekkel — meghatározta ennek a jelentős irányzatnak fejlődését. Az az ismert megállapítás pl., hogy az emóciós elmélet a mai polgári amoralitás elméleti kifejezése, csak akkor válik kézenfekvő és időnként ellaposított deklarációból tartalmassá, ha — lehetőségeink szerint — kibontjuk azokat az általános filozófiai mozzanatokat, amelyek közvetítő szerepet játszanak a társadalmi valóság, a gyakorolt erkölcsösség, illetve az etikai elmélet között.

Ha most folytatni akarnánk Dunham fenti idézett párbeszédét, jelezve a tanulmányozandó irányzat mai végpontját, akkor a professzor így folytatná:

— A maga analógiája helyett inkább azt kellene megvizsgálni a kérdés megoldásához, hogyan viselkednek a közönséges szavak és az etikai terminusok a normális szóhasználatban.

Mire a köznapian gondolkodó ember ezt kérdezné — és joggal:

— De hiszen ez a nyelvészet feladata, ez messzire elvisz attól a kérdéstől, hogy mi a „jó" — nem akar Ön itt egy problémát megkerülni?

*

A XX. század fordulóján nyilvánvalóvá válik az addig uralkodó filozófiai irányzatok elégtelensége, csődje. Mindjobban háttérbe szorul az újkantizmus, amely a hatvanas évektől kezdve azzal a klasszikus pozitivizmussal szembeni oppozicióban és harcban vált elterjedtté és jelentőssé, amely bizonyos vonatkozásokban, még fenntartotta a forradalmi polgárság igényét a természet, a tár-

sadalom és a gondolkodás egységes törvényeinek felfedezésére, és ha agnosztikus korlátok között is, de — a természettudományoktól kölcsönzött módszerrel — jogot formált egységes világkép kialakítására.

Az újkantizmus, ismeretelméleti síkon, két vonatkozásban is előkészítette a terepet a belőle fakadó újhegelizmus és a többi irracionalista irányzatok számára. Egyrészt — a marburgi újkantizmus —, a badeni irányzattal egyezően, szakított a klasszikus igazságfogalommal, a megismerés objektív idealista és materialista leképezési elméletével: szerinte a megismerés nem a valóság leképezése, az igazság nem eszméink megegyezése a valósággal, nem az objektum — megfelelő — szubjektív kifejezése, hanem olyan ítéletrendszer kialakítása, amely objektív érvénnyel bír, amelynek eredményeként az egyedül létező — tehát gondolati — objektum kialakul. A megismerés egész problematikája így leszűkül az ítélet kérdésére, az ítéletekről való gondolkodásra. Másrészt — a badeni irányzat — kidolgozta a klasszikus igazságelmélet lényegének pótlására hivatott érvényesség fogalmát.

Miben különbözik végső fokon ez a két irányzat, miben rejlik kétféle hatásuk oka? A marburgi irányzat lényegileg formalisztikus; képviselői a tapasztalatban adott és az ítélet viszonyának kérdését tudatosan félretolták, s teljes, a végleges megismerés, azaz a lét kialakítására egyedül képes ítéletrendszer kidolgozására törekednek. Ezzel szemben a badeni vonal érdeklődésének centrumában bizonyos tartalmi kérdésfeltevések állnak, a fogalmi megismerés és a szubjektivisztikusan értelmezett valóság viszonya. Ebből a „tartalmi" kérdésfeltevésből, amely már a hegeli dialektikával való radikális szakítás után következett be — egyik legfőbb reprezentánsánál, Rickertnél —, a későbbiekben, a marxizmus elleni harc során, elkerülhetetlenül irracionalista konzekvenciák adódnak.

Az újkantizmus háttérbeszorulásával azonban változatlanul fennmaradt az a lényegesen új, amit az ideológiai hanyatlás számára ez az irányzat hozott: az egyik oldalon a megismerés leszűkítése az ítélethozatalra és az ítéletek formalisztikus kezelése, a másik oldalon pedig az ítéletek konfrontálása a szubjektivisztikusan értelmezett „valósággal" — pontosabb: tapasztalattartalmakkal és az e „tartalmi" kérdésfeltevésből fakadó irracionalista konzekvenciák.

Az angol ujhegelizmus legkiemelkedőbb reprezentánsa, Bradley — akit csak bizonyos (később kifejtésre kerülő) fenntartásokkal lehet az újhegelizmus irányzatához sorolni —, kiindulópontját tekintve egyesíti a Hegel utáni fejlődés számos eredményét: a megismerés centrumában az önmagábanvett ítélet áll, a megismerés teljességét az ítélettől, méghozzá ennek a létítéletnek fokán álló formájától kéri számon — de ezt úgy teszi, hogy az ítéletet összeveti az irracionalisztikusan értelmezett tapasztalattartalmakkal. Ennek eredményeként magasabb fokon bomlanak ki a korábban még csak premisszaként adott irracionalista konzekvenciák; Bradley, megkísérelve bebizonyítani a megismerés ezen alapformájának elvi lehetetlenségét, felbomlasztja a létítéletet és deklarálja csődjét a valóság-megismerés vonatkozásában.

A létítélet felbomlasztása egyik mozzanata volt a századforduló körül és a következő évtizedekben kialakuló irracionalista irányzatoknak. Párhuzamos és lényeges tartalmukban megfelelő jelenségek a bergsonizmus és az életfilozófia kialakulását megelőző (később bergsonistává váló) Le Roy harca a fogalmi gondolkodás ellen, a konceptualista Brunschvicg kísérlete a valóságítéletek irracionalitásának bebizonyítására, a későbbiek során — az újhegelizmusban — a hegeli dialektika és közvetve, a fogalmi megismerés irracionalizálása, a pre-

fasiszta és fasiszta életfilozófiában pedig — a legreakciósabb tartalommal és konzekvenciákkal — a fogalmi gondolkodás agresszív destrukciója és elvetése (pl. Palágyi és Klages).[1]

Angliában — később kifejtésre kerülő okok hatására — a Bradley-féle ítéletfelbomlasztás, az irracionalista kétségbeesés a világmegismerés lehetetlenségén csak átmeneti jellegű lehetett. A háttérben rejlő ontológiai és ismeretelméleti problémák megoldatlansága azonban végigkíséri a Bradley elleni harcban kialakuló neopozitivizmust — hol lappangó formában, hol nyiltan — Moore munkásságát. Moore aláássa a fogalmi (érték-) ítélet meghozatalának lehetőségét, amely lehetőséget, a későbbiekben, a neopozitivizmus angol és bécsi formáját egyesítő Ayer váltja (a többi között) valóra.

Az ítéletek genetikus összefüggéseit — a megismerés előrehaladását a dolgok legközönségesebb viszonylatainak feltárásától általános természetük megfogalmazásáig, az egyes létítélettől az általános fogalmi ítéletig — először Hegel dolgozta ki. Engels, kapcsolódva e hegeli álláspontho z, bebizonyította, hogy az ítéletek összefüggésének ez a sémája nemcsak a gondolkodási formák, hanem az objektív valóságról, a természetről szerzett ismereteink fejlődésének is lerövidített menete. A fogalmi ítélet egyik — etikai — fajtája az értékítélet. Az etikai értékítélet logikai genezise még kidolgozatlan, de csakis a tudományos megismerés általános sémáját tartalmazó ítéletelmélet keretein belül fogalmazható meg. Az etikai értékítélet is az egyes ítéletek különféleségéből kiindulva fejlődik az általános szükségszerű, a lényeget kifejtő, konkrét általános fogalmat tartalmazó ítélet felé. Az egyes létítéleteknek és a fogalmi értékítéletnek egyaránt közös vonása, hogy mindkettőben — más-más fokon és tartalommal — általános és egyes, elvont és konkrét kapcsolódik össze a megismerés kiinduló-, illetve végpontján, a legegyszerűbb viszonylatok fokán, illetve — minden lényeges viszonylat ismeretében — a tettek, tulajdonságok, folyamatok stb. emberre vonatkoztatott lényegét kifejező fokon.

Az azonosságon belül azonban jelentős különbségek állnak fenn. Az etikai értékítélet tárgya társadalmi, a tárgyának emberi-társadalmi tartalmait, kihatásait, vonatkozásait tárja fel. Ezért az értékítélet objektivitása, objektív igazságtartalmának filozófiai kritériuma is csak társadalmi tartalmú absztrakciók egymáshoz való viszonyításában található fel; végső fokon a lényeges értékítéleteket közvetlenül meghatározó egyéni- és osztályérdeknek a társadalmi fejlődés perspektívájához való viszonyításában. Egyedül a társadalmi tartalmak kirekesztésével tűnhet az etikai értékítélet menthetetlenül szubjektív-esetlegesnek, visszatükröző tartalmat nélkülöző, pusztán egyedi-emotív

[1] A századforduló körüli hatalmas irracionalista irodalomból olyan filozófusokat emeltünk ki, akiknél bizonyos hasonlóságot találtunk Bradley koncepciójával. Így kerültek egymás mellé a filozófiai kiindulópontjukat, a tudományokra való orientálódásukat, valamint reakciós szerepüket tekintve egymástól sok vonatkozásban különböző filozófusok. Meglátjuk azonban, hogy — az irracionalizmus alapvonásait tekintve — koncepciójuk lényegileg megegyezik.

Az általunk tárgyalt korai irracionalista gondolkodók retrográd és tartós, nagy befolyást gyakorló filozófiai tette a klasszikus polgári filozófiával való, az újkantizmushoz viszonyítva radikálisabb leszámolás és a klasszikus vívmányok lejáratása, visszájára fordítása — s e lejáratásnak mint új pozitív filozófiai eredménynek prezentálása. E korai irracionalizmus számos később divergáló irányzat kiindulópontja; így pl. az egzisztencializmus vallási szárnyáé (Marcel) és a pragmatizmusé (James). A vallás és a pragmatikus irracionalizmus egyaránt az újhegeli antiracionalizmusból vette eredetét (közvetlenül a Bradleyvel és az amerikai újhegelizmust képviselő J. Royceszal való leszámolás, illetve a hozzájuk való kapcsolódás közvetítésével).

jelentőségűnek. Ezzel a problémával kerülünk szembe az általunk tárgyalt filozófiai irányzat elemzésekor; hiszen ez az irányzat örököse a hanyatló polgári filozófia szembenállásának a tudományos igényű, társadalmi tartalmú absztrakciókkal.

Amikor tehát a modern polgári filozófia egyik vonalának fejlődésében azt vizsgáljuk, hogyan utasítja vissza a létítélet, a továbbiakban pedig az értékítélet meghozatala tudományos problematikáját, akkor a neopozitivista etika kérdését egy nagyobb — de a megválaszoláshoz, szerintünk, elengedhetetlenül szükséges — aspektusba illesztjük bele, az etikai fogalom- és ítéletalkotás konkrét fejlődési menetébe.

Az etikai értékítéletek megismerő tartalmának tagadása eszerint elválaszthatatlan az angol neopozitivizmus előtörténetét, kialakulását és továbbfejlődését végigkísérő általános világnézeti, ismeretelméleti válságtól, amelynek fő okai egyrészt az érzékentúli — a tárgyalt vonatkozásban: társadalmi objektivitás (ezen belül: társadalmi tudat) — problémájának megoldatlansága, másrészt a visszatükrözési elmélet felváltása a leírás pozitivista elméletével.

A szubjektív idealista irracionalista Bradley felveti a létítélet egyes tartalmi kérdéseit, s a bennük rejlő ellentmondásokat ésszerűtlennek deklarálja. Az ő útja pregnáns példa arra, hogy a mai polgári filozófia tartalmi problémafelvetései irracionalista következményekhez vezetnek. A részben neopozitivista Moore — akinek koncepciója magán viseli a Bradleyvel való tudatos leszámolás nyomait — empírikus-fenomenalista talajon félretolja a létítélet problematikáját. Szubjektív empirizmusából és formális elemző módszeréből fakadó szükségszerű önkorlátozása a filozófia alapproblémái vonatkozásában lehetővé teszi számára megmaradását ebben a vonatkozásban a szkepszissel terhelt polgári racionalitás keretei közt. Az értékítélet lényeges tartalmi problémájára alkalmazott módszere azonban irracionalista megoldásra vezet. A későbbi fejlődés, szakítva Moore felemás megoldásával (az ellentmondással a scientista törekvésű, leíró-empírikus ismeretelmélete és etikájának intuitiv tartalmai között), tagadja az értékítélet ún. leíró tartalmait és az alapvető értékkategóriák tudományos értelmezésének lehetőségét, megszabadulva így a „tartalmisággal" együttjáró irracionalitástól — de ezzel együtt az etika központi kategóriáinak tudományosan leírható tartalmaitól is.

Álláspontunk szerint tehát az emóciós etika kialakulásának lényeges ismeretelméleti, a felszín mögött levő logikai váza — igen sematikusan —: a létítélettől a fogalmi ítéletig, az egyes ítélettől az általánosig vezető gondolati mozgás. Moore nem érthető meg Bradley nélkül, Ayer — és általában az angolszász polgári etika legújabb, lingvisztikai elmélete — Moore nélkül.[2]

E vázlatos áttekintés után — a későbbi bizonyításig — előlegezhetjük azt a megállapítást, hogy az emóciós és nyelvi analítikus etika nagy hanyatlást jelent a polgári etikai elméletek történetében. (Ez a felfogás eléggé elterjedt az ezekkel az irányzatokkal különböző meggondolások alapján szembenálló polgári etikusok körében is. Kritikai állásfoglalásaikat — a többi között M. Warnockról, S. C. Pepperről és B. Blanshardról van szó — a későbbiekben

[2] Bradley viszont, a korabeli irracionalizmushoz fűződő kapcsolatainak feltárásával, megérthető önmagában. (Bradley és Moore kapcsolatát a Moore-ral foglalkozó tanulmányban fejtjük majd ki.) Csak ott utalunk egy-két ponton a későbbi fejlődésre, ahol elengedhetetlenül szükséges és az összefüggések kifejtés nélkül is áttekinthetők, illetve olyan kérdések kapcsán, amelyekre később nem térünk ki.

Továbbá: nem térünk ki sem Bradley egész életművére, sem pedig etikájára.

felhasználjuk.) Ez az etikai elmélet korántsem forradalmi felfedezés szülötte, hanem — egyrészt a klasszikus polgári etikai fejlődés bizonyos reakciós tendenciáinak (Hume, Berkeley) egyszerű felelevenítése, másrészt azonban, és ez indokolja a reakciós tendenciák felelevenítését is — elméleti tehetetlenség jele, egy szubjektív-empírikus talajon felépülő etika kényszerű zsákutcája. Amit tudatos és tudományos önkorlátozásként állítanak be, ti. az etika felszabadítását a „metafizikus" tartalmiság alól, az valójában ennek az irányzatnak kényszerű belső korlátoltsága.

I. Bradley

1. *A fogalmi gondolkodás „ésszerűtlensége"*

A hegeli dialektikával való leszámolás után — mivel így elestek nemcsak az objektív idealista, hanem a materialista megoldások, illetve az ezen megoldások irányába mutató alapvetések is — számos filozófiai problémát új módon kellett megoldani.

Az ítélet problematikája, pontosabban értelmezésének problematikussá válása csak ezen a talajon válik érthetővé. E problémák megoldását, a többi között, az irracionalista irányzatok vállalták. A megoldás legreakciósabb tendenciáját nyíltan kimondta az irracionalizmus egy későbbi reprezentánsa, Klages: le kell számolni az angol empírizmussal és a kontinentális ideologizmussal, új utakat kell feltárni a valóság és a megismerés értelmezésében. (Vö. Klages előszava Palágyi „Wahrnehmungslehre" . munkájához. Leipzig.1925.)[3]

Klages sokat merített a modern polgári filozófia által nagyra értékelt Palágyi késői, életfilozófiai munkásságából. Palágyi, tevékenysége kezdetén azonban a polgári racionalizmus platonizáló válfaját képviselve, egyike volt azoknak, akik Bradleyhez hasonló problémát helyeztek a középpontba, de ő a kérdés Bradley-féle megoldását — implicite — mint az „ész felbontását" jellemezte. Palágyi az „észdilemmát", az ítélet és általában a gondolkodás csődjének veszélyét látta annak a kérdésnek a felmerülésében, hogy kimondhatjuk-e egy ítéletben az a-t a b-vel azonosnak $(a = b)$, vagy pedig különbözőnek $(a \neq b)$ — hiszen az egyik esetben üres azonossággal, a másikban merő képtelenséggel állunk szembe.

„És képtelenek vagyunk megszabadulni a régi dilemmától. Ha különbözőt állítasz, azt tulajdonítod a szubjektumnak, ami *nem* őmaga; és ha azt állítod, ami *nem* különböző, akkor semmit sem mondasz" — írja Bradley a nagyhatású munkájában („Appearance and reality" — Látszat és valóság. Első kiadása 1893.; — az idézetek az 1906-os kiadásból), ahol szintén a létítéletek ellentmondásából indít.

Nézzük meg mindenekelőtt a probléma Bradley-féle felvetését.

Az ítéletben a kopula az alanyt a bizonyos minőségekkel, tulajdonságokkal egyesíti. Az eredeti tárgy azonban a valóságban, illetve a szemlélet fokán alkot teljes egységet: a kopulával összefűzött egyes tudajdonságok sem külön-külön,

[3] Klages működése természetesen az irracionalizmus fejlődésének csúcs- és a polgári filozófiai gondolkodás mélypontját jelzi. Általános ismeretelméleti kiindulópontja azonban nem különbözik lényegileg az irracionalizmus fejletlenebb formáinak ismeretelméleti meggondolásaitól, sőt elmondható róla, hogy egyike azoknak, akik — bár nem önállóan, de — nyíltan leszögezik az antiracionalizmus megalapozásához szükséges filozófiai „előítéletekkel" való leszámolás szükségességét.

sem összességükben sem egyenlők (az is-t mint azonosságot jelölő terminust értelmezve) a tárggyal. (A cukor, pl. nem egyenlő az önmagábanvett fehérséggel. hiszen akkor nem lehetne pl., édes, de éppígy nem egyenlő a különálló minőségekként tekintett és elemzett fehérséggel, édességgel, kockaalakúsággal stb. sem ezeknek egyszerű összegével.) E minőségek, ha az *is* viszonylatában tekintjük őket, az alannyal éppúgy összeegyeztethetetlenek, mint egymással. Megoldást az sem jelent, ha a minőséget — az ellentmondás elkerülésére — mindenoldalú viszonylatain keresztül próbáljuk meghatározni, eszerint *A* $(a-a)$, azaz a minőség önmaga (a) és önmegkülönböztetése (a), máshoz fűződő viszonylata, mert e viszonylatok felbontása nemhogy eljuttat ez eredeti tárgy egységéhez, sőt teljesen elvezet tőle. A minőségek relációkba állítását és a relációk kibontását Bradley hasítási elvnek (principle of fission) nevezi. Ezen elv alkalmazása során, ,,a belső relációk kibontásával megszűnik az *A* egysége, és tartalmai reménytelenül szétszóródnak." (Id. m. 31. o.)

A tárgy eredeti egységének fogalmi rekonstruálására törekvő gondolkodás mozgásának egyik iránya tehát az ítélet belső ellentmondásán jut csődbe. Hiszen az állítmány — szemben az egyedi alannyal — a saját egzisztenciájától mindig elszakított minőség, idealitássá átalakítva. ,,Az ítélet mindig elválasztottságban tartja a *mi*-t az *ami*-től, és sohasem hozza szilárd egységbe." (Uo. 167. o.) Gondolkodásunkat a *mi*-t mindig csak az *ami*-től — a szubjektumot a tulajdonságaitól — elszakítva rögzítheti, a szubjektum így mindig túlmegy saját fogalmi kifejezésén. Ezt az idealitást, ezt az öntranszcendenciát fogalmilag teljesen kibontani lehetetlen. Mihelyt megpróbáljuk kifejteni, hogy mi az eredeti minőség, és elhatárolni mindentől, ami nem őmaga, elhatárolásába bele kell foglalnunk ezt a ,,mindent" is, mert az önmegkülönböztetés csak a teljes valóság belefoglalásával valósítható meg. ,,Minden szubjektum minőségének jellege logikailag függ azoktól a relációktól, amelyek által megkülönböztetődik az összes szubjektumtól" — mondja, Bradley e gondolatmenetét kommentálva, R. W. Church. (Bradley's Dialectic. London, 1942. 54. o.) Tehát egy szubjektum teljes fogalmi kifejtése lehetetlen a világmindenség minden szubjektumának egyidejű fogalmi kifejtése nélkül. De ezzel egyben megszűnik maga az eredeti szubjektum, és vele együtt maga a gondolkodás is: ,,ezt az öntranszcendenciát a legvégső pontig vive, a gondolkodás arra törekszik, hogy ott megtalálja beteljesülését és nyugalmát" — mondja Bradley. (I. m.166. o.)

Ha elvetjük az ellentmondásos $a = b$ formulát, a gondolkodásnak két iránya lehetséges. Az egyik a most tárgyalt hasítási elv; a másik irány éppígy zsákutcába vezet: az $a = a$ formula a tautológiai formája — a gondolat mozgása megreked, mert hiányzik az ítéletben foglalt különbség, amely a gondolat továbbmozgását lehetővé tenné.

Ez a fővonala Bradley azon koncepciójának, amellyel a fogalmi gondolkodás és a ,,valóság" (a közvetlen szemléletben adott valóság) feloldhatatlan ellentmondását jellemzi. E koncepcióból, első látszatra, pusztán a gondolkodásnak az a ,,sóvárgása" árad, hogy eredeti konkrétságában ábrázolja a tárgyat, mindenoldalú, extenzív összefüggéseivel.

Persze, ez valóban csak látszat.

Látszat annak ellenére, hogy Bradley szemléletének kiindulópontja önmagában véve racionális: az ítéletben és a szemléletben adott tárgy nem-egybeesése a szó teljes értelmében, az ellentmondás e tárgy egysége és a gondolkodás analizáló, absztraháló lényege közt stb., egyszóval az az egyszerű körülmény, hogy a fogalom sohasem lehet a tárgy, és

fordítva. Lenin emeli ki ki a *Filozófiai Füzetek*ben Hegelnek a kérdéssel kapcsolatos állásfoglalásait: „A nehézséget mindig a gondolkodás okozza, mert egy tárgynak a valóságban összekapcsolt mozzanatait megkülönböztetésükben szétválasztva tartja." (Lenin Összes Művei, 38. k. 244. o.)

Ám a valóság kimeríthetetlen gazdagságára történő hivatkozás a Hegel utáni polgári filozófiai fejlődésnek az irracionalizmus felé mutató vonalán már ürüggyé vált a fogalmi gondolkodás lejáratásához. Bradley is ezen a vonalon halad: a gondolkodás kettős mozgásából, az eltávolodás és a megközelítés elszakíthatatlan egységéből kiragadja az eltávolodást, s így mutatja ki a tárgytól függetlenedett gondolat semmi által sem korlátozott önmozgását, a teljességre való igényét és törekvését — s visszahullását a semmibe, önmegszüntetésébe.

Vizsgáljuk meg mindenekelőtt Bradley ismeretelméletének logikai alapjait, melyek közvetlenül vagy közvetve, de kapcsolódtak Trendelenburg Hegel-kritikájához — s ebben a vonatkozásban kifejezetten a hegelizmus felbomlasztásának késői prolongálását jelentik.

Gondolkodás és valóság viszonyának kérdésében Trendelenburg arra az álláspontra helyezkedett, hogy a valóság szerkezetét aszerint kell meghatározni, hogy mi elviselhető és értelemszerű, és mi nem. (Trendelenburg ezt a nézetet a kontradiktórikus ellentét hegeli felfogásával szembeni polémiában fejti ki: „Az ellentmondás a teljességgel elviselhetetlen kifejezése, amely önmagában kigúnyol minden közvetítést." — Logische Untersuchungen. Leipzig, 1870. 173. o.)

Bradley ezzel szemben kiindulópontjaként leszögezi: őt annak feltárása érdekli, hogyan lehet tévedés nélkül gondolkodni a valóságról. (I. m. 24. o.) E látszatra mélyebb és tudományosabb igényű problémafelvetés azonban a fogalmi gondolkodás valóságtartalmának elvetésével terhes.

Bradley Hegel dialektikáját elveti, formailag azonban megőriz egy fontos mozzanatot. Kapcsolódik ahhoz a Trendelenburg által is fenntartott koncepcióhoz, amely elveti az elvont azonosság elvét, s az azonosságot mint különbséget tartalmazó azonosságot értelmezi. (Vö. Bradley: Logic. 2. kiád., 141. o.; Church: i. m. 22. o.) De éppen ebből kiindulva veti el az $a = b$, valamint az $a = a$ ítéletformulát: az ítélet sem azonosokat, sem ellentéteseket nem egyesíthet. Ezen az alapon bírálja Bradley a létítéletben foglalt ellentmondást, formailag azonban bizonyos pontokon a hegeli kritika vonalán haladva.

Hegel rámutatott a kopula ellentmondásos funkciójára s az egész létítélet „lazaságára és külsőségességére". „Ha azt mondjuk, die Rose ist rot (a rózsa piros), az *ist kopulában* benne van az, hogy alany és állítmány egyeznek egymással. Ámde a rózsa, mint konkrét valami, nemcsak piros, hanem illatos is, van meghatározott formája és sokféle más meghatározása, amelyek nem foglaltatnak a *piros* állítmányban. Másfelől ez az állítmány, mint elvont általános, nemcsak ezt az alanyt illeti." (Enciklopédia, I., Akadémiai Kiadó, 1950. 236. o.) Mint látjuk, itt ugyancsak a kopula ellentmondásos szerepéről, valamint — Bradley terminológiájában — a *mi* és az *ami* elválasztottságáról van szó.

Álláspontjuk teljes divergenciája ott tűnik ki, ahol felvetődik a kérdés: van-e vagy nincs a létítéletnek jogosultsága, jelenti-e a megismerés fejlődésének egyik szakaszát.

Ha Hegel ítéletelméletének kiindulópontját vizsgáljuk: ez a fogalom az ebben tartalmazott, rejtett ellentmondásokkal. Ezek az ellentmondások a létítés-

letekben kezdenek kibomlani. – először csak a már említett laza, külsőleges módon; a megismerés fejlődésében bennerejlő, előrevivő ellentmondások a kopula ellentmondásos funkciójában jelentkeznek. A kopula ellentmondásának csak egyik oldala az, amelyet Bradley mint *az* ellentmondást jellemez – hogy nem-egyenlőket egyenlősít egymással –, a másik oldal az, hogy egy bizonyos viszonylatban jelzi e nem-egyenlők egybeesését, találkozásukat „*egy* pontban." („A kopula – *ist* – abból származik, hogy a fogalom, természeténél fogva, szétválásában is *azonos* magával: az egyedi és az általános mint az *ő* mozzanatai el nem szigetelhető meghatározottságok." Hegel, i. m. 257. o.) Továbbá: Hegel feltárta ezen ítéletfajta genetikus kapcsolatait, azokat az ítéletfajtákat, melyek mindig magasabb fokon keletkező ellentmondásai megoldódásai és létesülési folyamata során az egész előrehaladó megismerés végbemegy.

Ezzel szemben Bradley kiinduló és végpontja maga a lét ítélet, – számára már megszűnt az a mozgás, amely ítélet ezen kialakulását megelőzte: a fogalom ellentmondásainak léte és mozgása. A létítélet ellentmondásait tehát a kiindulóponttól és az egész folyamattól elszakítva mutatja fel és bírálja. Továbbá a létítélet lazaságát a szétesésig, meghasonlottságig abszolutizálja, nem véve tudomást a benne tartalmazott nem-egybeesés másik, ettől elválaszthatatlan mozzanatától: az egy pontban való fedésről. Mert alany és állítmány csak egy pontban fedik egymást s nem esnek teljesen egybe – más szóval, mert a kopula egyes és általános, konkrét és elvont egységét mint *ellentétes* egységet fejezi ki –, Bradley az ítélet egészét mint nem valóságosat, ésszerűtlent értékeli. Hogyan lehetséges azonban, hogy elismeri a konkrét azonosságot, de ugyanakkor elveti első explicit jelentkezését, ellentétes pólusainak kibomlását a minőségi ítéletben?

A konkrét azonosságon belül a nem-azonos bradleyi értelmezése az az ugrópont, amely teljesen elvezet a hegeli felfogástól, pontosabban: diszkreditálja – a hegeli konkrét azonosságfogalomból kiindulva – a hegeli dialektikát s ezen keresztül az egész fogalmi gondolkodást.

Eljárásának a lényege a következő.

A fogalmi megismerés alapvető kategóriái a minőség és a reláció; a minőséget nem ragadhatjuk meg reláció nélkül, ahogyan reláció sem lehetséges minőség nélkül. De e kettő együtt sem adhat reális képet a valóságról, és azt példázzák, hogy a létítélet ellentmondásait megszüntetni akaró minőség-reláció kategóriapár szintén teljesen tehetetlen a megismerés vonatkozásában. Ha egy minőséget állítok, ebbe az állításba bele kell vonni a minőség megkülönböztető vonásait, más tárgyakhoz való viszonyát, relációit. Eszerint pl. A minőség csak mint önmaga és önmegkülönböztetődése állítható. $A = (a - \alpha) -$ ezen belül az a a megkülönböztető aspektus, amely a minőség disztinkcióját lehetővé teszi, az α pedig a megkülönböztetett aspektus, a megkülönböztetettség mozzanata. Idézzük Bradleyt: „A-t a relációi alkotják is, meg nem is; ezek a különböző aspektusok nem egyenlők sem egymással, sem pedig A-val. Ha e különböző aspektusokat a-nak és α-nak nevezzük, akkor A részlegesen mindegyik. Mint a az a különbség, amelyben a megkülönböztetés alapul, míg mint α az a megkülönböztetés, amely a kapcsolatból (connection) ered. A mint $(a - \alpha)$ valóságosan valahogyan mindkettő. A reláció használata *nélkül* azonban lehetetlen A-nak ezt a változatosságát állítani. De a másik oldalon, belső reláció*val* (belső relációi kibontásával – M. M.) A egysége megszűnik, és tartalmai szétszóródnak a megkülönböztetés végtelen folyamatában. Röviden, olyan hasítási elv vezet bennünket, amely a végtelenségbe visz." (Church, i. m. 26. o.)

Mi ennek az eljárásnak lényege? Bradley kiiktatja a konkrét azonosság fogalmából a *nem-azonosság* mozzanatát, pontosabban: azonosság és nem-azonosság azonosságából és különbségéből megszünteti a *különbség* mozzanatát (továbbmenően pedig a *kontradiktórikus tagadás* lehetőségét, a nem-A állításának lehetőségét). Ezáltal azonban megszűnik az A önmegkülönböztetődése körülhatárolásának, azon határ megvonásának a lehetősége, ahol az A-nak más tárgyakhoz fűződő relációi már nem saját, lényeges és belsőnek számító aspektusai. S azáltal, hogy a nem-A mozzanata megszűnik, minden egyes minőségnek pozitív körülhatárolása soha véget nem érő folyamattá válik, új aspektusok korlátlan felvételét követeli meg. De ezek az új aspektusok, új relációk teljesen távolvisznek az eredetileg tételezett minőségtől, megszüntetik ezt. Minél teljesebben akarjuk tehát meghatározni a szemléletünkben adott tárgyat, annál elkerülhetetlenebbül eltávolodunk tőle.

Az önmagával való azonosság csak a minden mástól való különbözőség talaján ragadható meg — ezt a dialektikus gondolatot viszi ad abszurdummá Bradley azzal, hogy ezt a mindentől való különbözőséget is belefoglalandónak véli magában az eredeti A-ba. Egyszerűen kifejezve: a nem-A is A, az A-nak a külvilághoz fűződő összes relációja egyben belső tulajdonsága, egy tárgyat sem ragadhatunk meg fogalmi síkon anélkül, hogy vele együtt ne ragadnánk meg a teljességet. De a tárgy egyediségét, a közvetlen szemléletben adott totalitását a relációk felbontása éppúgy felbomlasztja, mint ahogyan a létítélet is megszünteti ezt az egységet.

Így vezet a konkrét azonosság elvének felbomlasztása, a mindenoldalú összefüggés, a valóság teljes folyamatossága közvetlen feltárásának követelménye alapján a gondolkodás irracionalizálásához.

Vizsgáljuk tovább ennek az irracionalizálásnak filozófiai előfeltételeit.

Azt már láttuk, hogy Bradley tagadta a kontradiktórikus ellentétet, azaz a konkrét, körülhatárolható önmegkülönböztetődés és a konkrét levés processzusának dialektikus alapját. Itt is Trendelenburg nyomán haladt. De míg a német logikus ezáltal csak a levés valóságos létét (a kontrer ellentétek egymásból való kialakulását) és gondolati ábrázolását szüntette meg, ezzel a középpontba helyezve a kontrer ellentétek harmonikus összeműködését, összhangját (minden későbbi apologetikus szemlélet nyílt vagy rejtett logikai megalapozásaként) — addig Bradley ennél jóval továbbmegy. Nála megszűnik a konkrét azonosságban rejlő különbség, és a tagadás mozzanatának elvetésével, minden önmagában megálló, relatíve önálló mozzanat, a dolgok minden magánvalósága.

A minőség és a reláció fogalmainak értelmezésében jelentékeny és lényeges ponton eltér Hegeltől. Hegelnél ugyanis a két fogalom kölcsönkapcsolatán belül nemcsak egység, hanem körülhatárolható különbség is van, nemcsak egymásba való átmenet, hanem relatív, lényegi önállóság is: „... a tulajdonság csak mint az egymáshoz való viszonyulás egy módja létezik;... De *másodszor* a dolog ebben a tételezettségben *magánvaló*; fenntartja magát a másra való vonatkozásban;..." (Hegel: A logika tudománya II. Akadémiai Kiadó, 1957. 97. o.) Tehát a tulajdonság a kölcsönös viszonyulás sajátos módja — de maga a tulajdonság, a minőség viszonyul, jelenik meg a viszonylataiban, s nem bomlik fel viszonylataiban, önállóságát elvesztve: ezért létének másra való vonatkozása: megjelenési formája önmagára való, lényegi vonatkozásának. Bradleynél azonban megszűnik a magánvaló, az önmagára vonatkoztatott mozzanat, a máshoz való mindenoldalú viszonyulást helyettesíti be ebbe a

mozzanatba is; így eltűnik minden relatíve nyugvó meghatározottság, a dolog lényegi szerkezete s a tárgy feloldódik gondolatilag reprodukálhatatlan viszonylataiban.

Ebben a világképét és ismeretelméletét mélyen jellemző kérdésben Bradley a szkepticizmus ismert hagyományait eleveníti fel és alkalmazza logikai síkon. Az ún. régebbi szkeptikus trópusok között a viszony trópusáról van szó, amely az egyik oldalon a dolog és relációinak viszonyát veti fel, a másikon pedig a megismerésnek ezen alapuló szükségszerű merő viszonylagosságát. Ez a trópus, mint a viszony és a viszonylagosság trópusa, . . .„bensőbb, lényegesebb meghatározottság, amelyre persze tulajdonképp már minden eddigi trópus irányul" — emeli ki Hegel ennek az alapgondolatnak fontosságát. Idézi Sextus Empiricust: „E trópus szerint azt következtetjük, hogy mivel minden viszonyban *van* valamihez, tartózkodnunk kell a helyeslésétől annak ami önmagában és természete szerint." (Hegel: Előadások a filozófia történetéből, II. Akadémiai kiadó, 1959. 363. o.)

E szkeptikus trópus átvétele magyarázza Bradleynek a tárgyiságról és a megismeréstől kialakított felfogása vázát. Amikor Bradley egy adott tárgynak nemcsak szükséges, hanem véletlenszerű, esetleges, pillanatnyi relációját is a dolog lényegi-belső relációjaként értékeli (pl. egy asztal esetében nemcsak az asztal fekvését, hanem a rásütő napsugarakat és az általuk megvilágított porszemek táncát is stb. stb.), akkor ezáltal egyszerre szünteti meg a dolog magánvalóságát — feloldva ezt a fogalmilag megragadhatatlan relációk végtelenségében — és a fogalmi megismerés lehetőségét, amelyet megfoszt konkrét mozgásterétől, csomópontjaitól, a viszonylag önálló és lényeges relációkon való tájékozódás lehetőségétől.[4]

Ha egy valamit állítok, ezzel egyszersmind mindent állítok, az állítás = állítás (nem pedig tagadás) — ehhez a kimondatlan, primitív metafizikus tételhez jut Bradley a hegeli konkrét azonosságfogalom gyakorlati ad abszurdum vitele, kiforgatása során. A gondolkodás zsákutcáit — a létítélet kritikájából indítva — mindenütt az elvont azonosságban mutatja fel. E ponton azonban már Hegel feltárta, hogyan fakad a létítélet elégtelenségéből — az *ugyanezen* a fokon megrekedő gondolkodás számára — a létítéletben foglalt ellentmondások kétféle megszüntetési módja.

Az egyik: az alany egyedisége és az állítmány általánossága közti ellentét feloldása, az *azonos ítélet* (az elvont azonosság törvényének alapján: a cukor = cukor). Ezt a törvényt és a neki megfelelő ítéletet Bradley elveti ugyan — mégis, az ellentétek egységét kifejező létítélet „ésszerűtlenségét" bírálva, egy olyan gondolkodásról álmodozik, amelyben alany és állítmány teljesen megegyeznék: „Ha a gondolkodás sikeres volna, olyan önmagában megálló prédikátuma volna, amely egyben teljesen megegyezik a szubjektummal." (I. m. 165. o.)

A másik ítéletfajta *a pozitív végtelen ítélet*, az azonos ítélet tautologikus lényegének magasabbfokú formája, az előzőhöz hasonlóan szintén inkább tétel,

[4] Bradley gondolatmenetének megértését nemcsak a polgári filozófusok által is sokat emlegetett homályossága, bonyolult stílusa nehezíti meg, hanem elméletének logikai formája is. A relációk lényegi bensőségéről sokkal egyszerűbben fejtette ki hasonló álláspontját a kortárs Le Roy — minden mindenen áthatol, „minden mindenben bennevan" —, aki közvetlenül a középkori misztikusokhoz visszanyúlva lép fel a magánvalóság mozzanata és a fogalmi megismerés lehetősége ellen. (Vö. Revue de la Métaphysique et du morale. Science et philosophie, 1899. 388. o.)

semmint ítélet. Ez a tétel logikai alapja a bradleyi hasítási elvnek. hiszen ennek lényege, hogy az adott szubjektum öntranszcendenciáját, önmagán való túlmutatását egyre újabb és újabb minőségekre kell váltani, amelyek — a nem-azonos mozzanat kiiktatásával — egyre távolabb visznek az eredeti minőségtől, az önmegkülönböztetődésben — különbség és kontradiktórikus ellentét híján — csak a mindennel való azonosságot felmutatva: „A pozitív végtelen ítéletben. . ., csak az azonosság van meg, s az a különbség teljes hiánya miatt nem ítélet többé." (Hegel: A logika tudománya II. Id. kiad. 248. o.)

Az elvont azonosság triviális formája (azonos ítélet) és apokaliptikus formája (pozitív végtelen ítélet) — két teljesen különböző, a kopulával a különbözőség és a nem-azonosság jelzése nélkül az azonosság viszonyába állított minőség egy ítéletben — Bradleynél egyaránt a létítéletből kiinduló, ellentétekben mozgó gondolkodás szükségszerű zsákutcáit, a gondolkodás önmegszüntetését jelzi.

Az azonos ítélet — a tartalmak kibontásának teljes hiánya —, illetve a pozitív végtelen ítélet — a tartalmak teljes szétszórtsága — a minden relatív mozzanatot kizáró abszolút megismerési aktusra való törekvés középpontba állításával végső fokon egyaránt a valóság megismerhetőségének, mindennemű objektív igazság megragadásának abszurddá tétele E két ítéletfajta ugyanis, a megismerési folyamat egészébe beleágyazva, abszolút és relatív igazság elvi szembenállásán alapul. A létítélettől az azonos ítélethez való visszalépés nem más, mint a létítéletben tartalmazott relatív igazságmozzanat elvetése, éppen relatív, azaz nem abszolút, kimerítő volta miatt. Ezzel az elvetéssel azonban lezárul az abszolút igazság eleme; növelésének a relatív igazságmozzanatok növekedésén keresztül vezető útja, s marad — az abszolút igazság megragadásaként —: a szaltó a relációk véletlenszerű, végtelen folyamatába, az ugrás az irracionalitás éjszakájába.

Koncepciójának szükségszerű önellentmondása, hogy az egyik oldalon elveti az elvont azonosság elvét, a másik oldalon pedig mégis az elvont azonosság talaján „mozgó" gondolkodás után sóvárog. Tudja, hogy az abszolút igazságot nem lehet egy egyszeri aktussal megragadni, mégis ez marad önellentmondó és abszurd eszménye. Álláspontjával hallgatólagosan bár, de frappánsan kifejezi az abszolút és a relatív igazság dialektikájának a modern polgári filozófia talaján való megoldhatatlanságát, amit Lenin elemzett mélyrehatóan. Bradley ezen az általános talajon a nyilt antiracionalitásba torkolló kiutat választotta; a létítéletben foglalt ellentmondások „elviselhetetlensége" ennek az ítéletfajtának irracionalizására kényszeríti.

Bradley irracionalista tartalmi vizsgálatának logikai ugrópontja a kopula szerepének újfajta értékelése.

A kopula szerepének problémái a Hegel utáni polgári filozófiai fejlődésben az objektivitásra igényt tartó dialektika elleni harcban merültek fel. Mindig is társadalmi-történeti körülmények által meghatározott filozófiai álláspontok szabták meg a kopula funkciójának — és ezen keresztül, ezen túlmenően —, a legegyszerűbb ítéletek jelentőségének s a valósághoz való viszonyuknak értékelését; nem pedig maga a nyelvi forma többértelműsége, a különböző értelmek esetleges előtérbe kerülése, amint ezt — a többi között — Wittgenstein állítja. („ Így az „ist" szó mint kopula, mint azonosságjel és mint a létezés kifejezése jelentkezik; „létezni" mint intranzitív ige, mint „menni"; „azonos" mint melléknév; beszélünk *valamiről*, de arról is, hogy *valami* történik. . . Így könnyen létrejönnek a legalapvetőbb tévedések

(amelyekkel az egész filozófia tele van). (Tractatus Logico-Philosophicus. London, 1960. 3. 323., 3. 324.)

A Hegel utáni fejlődésben feltehetően elsőként Sigwart iktatta ki (utalva Fichte és Herbart, valamint J. St. Mill megegyező álláspontjára) fő vonásaiban a kopulának a valóságra való vonatkozását. Helyreállította a kopulának az arisztotelészi értelemben vett pusztán összekötő funkcióját, ezzel egyidejűleg azonban elvetette a klasszikus arisztotelészi igazságdefiníciót. Szerinte az ítéletek szerkezetileg inkongruensek a valósággal, pusztán szubjektív, a tudat számára való jelentőséggel bírnak. E gondolatmenet során fejtette ki elsőként a későbbi antiintellektualizmus fontos érvét: a „distinctio rationalis" és „realis" elvi különneműségét: „. . .az ítéletben mozgó gondolkodásnak sajátossága, hogy folyamatai inkongruensek azzal a létezővel, amelyyel találkozni akar. . ." (Sigwart: Logik I. Tübingen, 1911., 106. o. — először megjelent 1873-ban.) Sigwart azonban ezen a talajon még formális kritériumok alapján megálló logikát alkothatott.

Bradleyre, a sigwarti koncepción belül, a tárgyaltak vonatkozásában a következők hatottak: a gondolkodási formák, elsősorban az ítéletnek a szerkezeti tagoltságából eredő szubjektivitása az egyik oldalon, a másik oldalon pedig a szemléletben adott tárgyiság létének és tulajdonságainak lényegi egysége és így szükségszerű elérhetetlensége az ítéletekben mozgó gondolkodás számára. Közvetlenül azzal vágja el mind a formális, mind a dialektikus logika felé vezető minden út lehetőségét, hogy a kopula funkcióját mint a közvetlenül létezőkként tekintett terminusok közvetlen és teljes azonosságát állító funkciót fogja fel és minősíti ésszerűtlennek.

A tárgyalt problémák e fokozata még csak a későbbi irracionalista közhelyek előtörténete, tiszta filozófiai születésüknek kora, itt még leplezetlenül jelentkeznek a dialektika és az objektivitáskoncepció elutasításából fakadó válság tünetei. Mindezek a látszatra teljesen elvont, tisztán logikai értelmezések és a belőlük fakadó ismeretelméleti következmények a fejlődés későbbi, életfilozófiai vonalán váltak az antiintellektualizmus közhelyeivé. A létítéletben tartalmazott ellentétek problémája, valamint az ítéletek tartalmának a valóságra való vonatkoztatása ezen a fejlődési vonalon torkollik a modern irracionalizmus problematikájába. Átmeneti és visszhang nélküli megoldást jelentett Palágyinak — implicite Bradley ellen is irányuló — kritikája: ő — mint már jeleztük — meglátta, hogy a létítéletben foglalt ellentmondások elgondolhatatlanságának következetes kifejtése a polgári racionalizmus végét jelenti. „Minden lehető emberi mondatnak s ezzel együtt minden lehető emberi gondolatnak értelme veszélyben forogni látszik. . ." — fogalmazta meg e koncepció kritikáját Palágyi (Az ész törvénye, A logika új alapvetése. Bp. 1896.)

Továbbá, Bradleyhez hasonlóan fogalmazta meg Palágyi a szemléletben adott tárgyiság és a gondolatilag reprodukálható tárgyiság ellentmondását: „más a beszéd tagoltsága, mint a dolgoké" (Uo. 18. o.) — „az absztrakció elkülönítése nem bizonyítéka a valóság elkülönítésének" (Bradley, i. m. 29. o.)

Közös az „észfelbontó" Bradleynél és az „ész" védelmében síkraszálló Palágyinál, hogy mindketten a hegeli dialektika elvetésének talaján foglalnak állást az így kelektezett filozófiai válságban. Míg azonban Bradley nyílt irracionalizmushoz jut el, addig Palágyi — teológiai alapon — ideig-óráig úgy áll ellen az irracionalizmus előretörésének, hogy eközben elősegíti azt — bizonyítva, hogy csak egy meghaladott primitív metafizikai világkép restaurálása árán lehet

kitartani a beszéd és a fogalmi gondolkodás „ésszerűsége", a gondolkodás és a valóság adekvátsága elve mellett.[5]

Bradleyhez hasonlóan logikai síkon próbálkozott a fogalmi gondolkodás irracionális jellegének kimutatásával az a konceptualista Brunschvicg, aki ugyanakkor sok ponton helyes és találó érveket sorakoztatott fel a teljes, átfogó igényű irracionalista világképpel fellépő Le Roy ellen. Őt is az ítéletben foglalt egyes és általános, reális és intelligibilis kapcsolata, ezen belül a kopula ellentmondásos funkciója foglalkoztatta. Gondolatmenetét felesleges volna részletesen ismertetni. Lényege, hogy az ítéleteknek a valóságra való vonatkoztatottsága, valóságtartalma meggátolja a szellem szabad mozgását, mert a tapasztalatban adott lét „áthatolhatatlan" a szellem számára. Mihelyt az ítélet vizsgálata ebben az aspektusban merül fel, összeütközünk a valósággal (ezt nevezi Brunschvicg „choc du réel"-nek), s ez az összeütközés jelzi az értelem tevékenységének határát, az irracionalitás szférájának kezdetét: „. . .nincs a valóságítéletben semmi, aminek alapján megkülönböztethetjük az ésszerű állítást az ésszerűtlentől. . . a külső világra vonatkozó valóságítéletek nem adják azt a valóságot, amelyet keresünk." (Vö. Revue de la Métaphysique. . . 1898. 488—89. o. id. L. Weber.)

Brunschvicg — Bradleytől eltérően — platonizáló alapon — a szükségszerűség, az evidencia kategóriáit fenntartja a matematika számára, de a tárgyalt vonatkozásban megegyeznek az ítélet (a francia irracionalistánál a modalitásítélet) irracionalizálásában.

A tárgyalt irracionalista nézetek közös vonása, hogy az általános-elvontat elkülönítik a valóságtól (vagy platonikus, vagy nyílt teológiai alapon, vagy mint az értelem pusztán mesterséges találmányát). Már az ítéletelméletük aspektusából is látható, hogy náluk a szubjektivizált valóság (a közvetlen szemléletben adott tapasztalattartalom vagy a jelenségvilág) minden általánost nélkülöző, egyedi-konkrét.

Brunschvicg kimondta gondolatmenetünk egyik lényeges vonatkozását,

[5] Mert hogyan is tiltakozik Palágyi az „ész felbontása" ellen? Oly módon, hogy az $a = b$ ellentmondását látszattá deklarálja — ellentét, ellentmondás sem a valóságban, sem a gondolkodásban nincs (ez pusztán a hegeli szofisztika önkénye). Érzéki és nem-érzéki (az alany-állítmánynak megfelelő mozzanatok) a valóságban abszolút egységet alkotnak; a konkrét világ minden porcikáját isteni, nem-érzéki szellem hatja át. Tehát éppen az emberi beszéd és fogalomalkotás „isteni-ésszerű jellege" nyilvánul meg az ítélet azon felépítésében, hogy az érzékit csak mint nem-érzékit, a világot csak mint istenit ragadhatjuk meg.

Palágyi későbbi, életfilozófiai szakaszában úgy bomlasztja fel az ítéletet, hogy eközben a felszínen megtartja, igazolja. Alany és állítmány dualitása az emberi természet legmélyéről fakad. A tartamnélküli matematikai időpontban lezajló örök életélményeinket — ezt a szakadatlan áramlatot — csak kettős (benyomás és a rájuk való emlékezés), empirikus, időben lezajló élményeinkkel ragadhatjuk meg. Ezek az őseredeti élményeinket helyettesítő élmények fogalmi formát öltve az ítéletben alany és állítmány formáját öltik. Saját koncepciója alapján logikusan jelenthette ki Palágyi: az ítélet szerkezete nem pusztán külsőleges. (Vö. Die Logik auf dem Scheidewege. Berlin, 1903. 211. o., továbbá a Die Dualität des Urteils c. fejezet). Formailag tehát Palágyi továbbvitte a harcot az „észfelbontás" ellen, hogy — a maga módján — igazolja az ítélet alapformáját. Lényegileg azonban egy úton jár Bradleyvel ebben a vonatkozásban, s az út lényege: a visszatükrözési elmélet minden fajtájának (szenzualista, objektív idealista, Palágyinál pedig a marxista is) kiküszöbölése az ismeretelméletből és a logikából. Az ismeretelméleti alapjainak kendőzöttségével ellentétben a filozófiai pártok harcában nyíltabb és agresszívebb Palágyi többször is kifejti centrális polémiáját a visszatükrözési elmélet „értelmetlenségével" szemben. (Vö. pl. uo. 196. o.)

hogy ti. az ítélet tartalmának vizsgálata, az ítélet s terminusainak a valóság megfelelő viszonylataival történő szembesítése (ezt nevezi ő az ítélet „külsőleges formájának") elkerülhetetlenül irracionalizmushoz vezet.

Itt röviden ki kell térnünk a Hegel utáni polgári filozófiai fejlődés e reakciós tartalmú fordulatának általános ismeretelméleti kezdeményezőjére, Rickertre, annál is inkább, mert Rickert, véleményünk szerint, a történeti tudományok irracionalizálása mellett — a visszatükrözési elmélettel való szakítással és az érvényesség fogalmának bevezetésével — megtette az első lényeges gondolati lépéseket a természettudományos fogalomalkotás szubjektivizálása felé is. Ő szakít elsőként, filozófiai megalapozottsággal és messzemenő hatékonysággal, azzal a felfogással, hogy az egész valóság közös alapvető törvényeknek van alávetve s hogy e közös összefüggések egységes módszerrel ismerhetők meg. Rickert mindenekelőtt a társadalmat-történelmet vonta ki e közös objektív törvények hatása alól, rámutatva, a többi között, a történelemben az állandó változás, levés, folyamatszerűség visszatérhetetlen egyediségére. Az (újkanti alapon helyesbített) törvényfogalmat azonban — a természet vonatkozásában — fenntarthatta oly módon, hogy itt azt az álláspontot hangoztatta: a megismerésnek szükségszerűen túl kell haladnia a közvetlen szemléletben adott valóság extenzív és intenzív végtelenségén, gondolatilag meg kell szüntetnie a pusztán egyedit. Természettörvény-fogalma azonban már szakítást is jelentett a klasszikus polgári filozófia törvénykoncepciójával; szerinte a természettudományos fogalom, elmélet a tökéletességével fordított arányban tartalmazza a valóságot, s a fogalmak igazságtartalmát nem a leképezés, hanem az érvényesség adja. Érvényesség-fogalmát a konvencionalitástól nem minőségi ugrás, hanem csak mennyiségi különbség választja el. (Vö. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen u. Leipzig, 1902. 35., 236., 246—7. o.)

Bradleynél — és vele együtt az imperializmus szubjektív idealista filozófusainál, pl. éppen az újkantizmus badeni irányzatából kiinduló újhegelizmusban stb., és általában ott, ahol a megismerés bizonyos alapformáinak a valósághoz való tartalmi viszonya felmerül — a történelem mellett már a természet is, az egész tárgyi világ fogalmi megismerése ésszerűtlennek, lehetetlennek tűnik. Új szakasz nyílt meg tehát a polgári filozófia válságában. Most már a levésnek (általában Hérakleitosz reakciós felújításából kölcsönzött) fogalma az ember elé táruló egész valóságra vonatkozik, a fogalmaknak a természeti megismerés vonatkozásában helyeselt leegyszerűsítő funkciója, a teljes gazdaságtól való elvonatkoztatás szükségessége botránykőnek tűnik. Bradley az ítélet szerkezeti, a kontinentális életfilozófia pedig a fogalom, a megismerés időbeli diszkontinuitására appellálva veti el a megismerés racionális szakasza igazságtartalmát s vele együtt minden relatíve nyugvó s csak fogalmilag megragadható objektív összefüggést. (A diszkontinuitás e kérdésére még visszatérünk.) Az újkantizmus által megalapozott új hanyatlási korszakban tehát, végső fokon, kényszerű választási lehetőség elé kerültek a filozófusok: vagy felvetik bizonyos lényeges fogalmak tartalmi kérdéseit — s ekkor elkerülhetetlenek a nyílt irracionalista konklúziók —, vagy pedig megmaradnak az ítéletek fenomenalista-leíró értelmezésénél, nyelvi elemzésénél — s ekkor tevékenységükre a formalista racionalizmus nyomja rá bélyegét. (Persze , a két irányzatot abszolút élességű határvonal nem választhatja el; míg az előbbi kénytelen a felszíni racionalitásnak bizonyos teret engedni a természettudományos elméletek értékelésének vonatkozásában, addig a másik is belebocsát-

kozik — természetesen korlátolt, leszűkített értelemben — egyes ismeretelméleti kérdések tartalmi felvetésébe.)

Bradley ítéletelmélete e tartalmi kérdésfelvetés irracionalista következményeinek pregnáns kifejtése: eszerint a fogalmaink nem engedelmeskednek a valóságnak, a valóság pedig gúnyt űz a fogalmainkkal. Polgári filozófiai kortársai által dialektikusnak nevezett módszere nemcsak minden racionalitásra törekvő dialektikának, hanem a gondolkodásnak általában konzekvens abszurddá tétele; a szkeptikusoknak Hegel által esetlegesnek nevezett „dialektikája: „. . .megállnak a negatív eredménynél: ‚Ez meg ez ellentmondást tartalmaz, tehát felbomlik, s ennélfogva nincs'." (Hegel: Előadások a filozófia történetéből, II. Id. kiad. 346—7. o.) Ismét hangsúlyozzuk azonban, hogy ez az a pont, ahol Bradley ténylegesen ellentmondásra mutat rá — bár ezen ellentmondás tudatosítása, más-más fokon mind a hegeli, mind a marxi dialektika kialakulásának alapfeltétele volt. Bradley a valóság és a fogalom olyan egybeeséséről álmodozott, amely egyszerre tenné lehetetlenné a valóság fogalmi megragadását és a fogalom valóságtartalmának kidolgozását. Rá is illik Engels találó megjegyzése: a dolog fogalma és valósága állandóan közelednek egymáshoz, de sohasem eshetnek egybe, mert a fogalom nem egységesen és közvetlenül a valóság; a valóság pedig nem közvetlen fogalma ennnek a valóságnak.

Láttuk azonban, hogy Bradley fogalma és valósága egészen más jellegű: fogalma olyan általános, mely tárgyának egyediségével mereven szembenáll. — s tárgya olyan egyedi, amely, mint meglátjuk, elérhetetlen a fogalom számára. Bradley egyik érdeme az imperializmusra való átmenettel meginduló új, reakciósabb tartalmú polgári filozófiai fejlődésben abban rejlik, hogy logikai síkon határozottan a középpontba állította az elvont azonosság ismeretelméleti és ontológiai problémáját, minden metafizikus koncepció logikai vázát.

Az objektív és a megismerés folyamatára alkalmazott dialektikának tagadása az elvont azonosság elve különféle megnyilvánulási formái alapján megy végbe. Ezt a tanulságot, bár az eddigiekben még csak Bradley ítéletelméletét elemeztük, máris levonhatjuk. Ebből az ítéletelméletből kifejthető a metafizikus szemléletének egész szerkezete (az egyes-általános, elvont-konkrét, véletlen-szükségszerű, abszolút-relatív stb. stb. dialektikájának tagadása) — mint ahogyan Lenin tetszőleges ítéletében („Iván ember") kimutatta a dialektika elemeit: „*bármely* mondatban, mint ‚sejtben' (‚cellulában') fel lehet (és fel kell) tárni a dialektika *összes* elemeinek csíráit. . ." (Lenin: Marx, Engels, Marxizmus. Szikra, 1949. 272. o.)

Megkíséreltük a dialektika e specifikus, ítéletelemzésen alapuló tagadását kapcsolatba hozni más olyan hasonló törekvésekkel, amelyek az idealista dialektika csúcsa ellen irányultak, a polgári filozófiának az 1848-as forradalmak s különösen a Kommün óta bekövetkezett hanyatlása folyamán.

Ennél azonban tovább kell mennünk. Hiszen a bradleyi problematika lényege a fogalom és tárgyának viszonya, s ez a kérdés egyidőben merült fel az európai filozófiai gondolkodás első formáinak kialakulásával. Prantl helyesen mutat rá arra, hogy ott, ahol ez a kérdés először nyert körvonalakat — ti. az eleaiaknál —, egyben elvont elméleti alapja is kialakult azoknak a törekvéseknek, amelyek a fogalom és a valóság ellentmondásait indokként értelmezték ahhoz, hogy „. . . *a logikát teljesen megszüntessék*". „Die Logik vom Grunde aus

aufzuheben" — az én kiemelésem, N. M.; Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande, I. Akademie Verlag, Berlin, 1955. 500. o.)[6]

Elmondható, hogy a görög-római rabszolgatársadalmak hanyatlását kifejező megarai, sztoikus és szkeptikus irányzatok dolgozták ki lényegileg elsőként a megismerés dialektikus problémái megszüntetésének elvont logikai alapjait, módjait. Hasonló gondolatokat a feudalizmus bomlása idején is megfogalmaztak (pl. Sanchez, Montaigne kortársa). Legújabb formája, mellyel Bradleynél találkoztunk, a klasszikus kapitalizmus idején kidolgozott haladó világkép és gondolati formák tudatos semmibevételéből, illetve kiforgatásából nyeri közvetlen-filozófiai eredetét, visszatükrözve e társadalmi rend új, hanyatló szakaszát.

Bradley reakciós filozófiai érdeme tehát éppen az említett problémák középpontba helyezésében, a homályossága ellenére is pregnáns kifejtésében, a konzekvenciák következetes levonásában rejlik.

Továbbá, a polgári filozófia szükségszerű metafizikus logikai problémáira koncentrálva, az elvont azonosság elvének általa adott kifejtésével körvonalazta néhány lényeges későbbi irányzat, az empírikus fenomenalizmus és a szó-fogalom-valóság viszonyát irracionalisztikusan megoldó irányzat alapelvét. Az empírikus fenomenalizmus érzékeléselmélete az önmagával való abszolút azonosság (a minden mástól való abszolút különbözőség) elvén, az azonos ítélet elvén alapul. Az általános szemantika (amely a logikai pozitivizmus közvetítésével nyúl vissza a szkepszis régi és az irracionalizmus újabb, Bradley-féle megfogalmazásához) az elvont azonosság elvét mint pozitív végtelen ítéletet, mint önmagától való abszolút különbséget (s a minden mással való abszolút azonosságot) fogalmazza meg. A pozitív végtelen ítélet az általános szemantikában „szemantikus ugrás" elnevezéssel szerepel, a polgári racionalizmus által kidolgozott absztrakcióelmélet csődjének felmutatásával közvetlenül a marxizmus ellen irányul. Az eljárás: az önmagával abszolút azonos tárgy absztrakciós síkjának elmélyítése (a Bradley-féle öntranszcendencia végigkísérése) — egészen addig a pontig, amíg a ceruza „az örvénylő elektronok őrült *táncával azonosul*."[7]

Mindkét irányzat az abszolút azonos és az abszolút különböző pólusai közt hányódik — míg azonban a fenomenalizmus megmarad a korlátolt racionalizmus keretei közt, addig az irracionalizmus levonja a modern metafizika nyilt antiintellektuális konzekvenciáit.

Bradley további nagyhatású reakciós érdeme, hogy „kimutatta" a fogalmi megismerés és a tárgyi világ elvi és abszolút nem-adekvátságát, minden eddigi polgári filozófia irányzatánál mélyrehatóbban „bebizonyította" az érzékentúli objektivitás tételezésének értelmetlenségét, valamint racionális

[6] Prantl az erre való törekvést kimutatja a szofista Lükophronnál (aki a kopulát ellentmondásossága miatt ki akarta küszöbölni), Anthiszthenésznél (aki voltaképpen az $a = a$ forma egyedüli jogosultságához jut el), Sztilpónál (aki szerint a szubsztanciát a minőségei széttépik, s ezért az ítéletalkotás merő tévedés), a sztoikus logikában (ahol — az azonos ítéletet abszolutizálva — vetették el az $a = b$ formulát), végül, legkifejlettebben, a szkeptikusoknál, a fogalmi gondolkodás ellen általában irányuló trópusokban. — Vö. i. m. 20., 31., 33., 37., 453. és 501. o.)

[7] Vö. Stuart Chase: The tyranny of words; A. Neubert: Semantischer Positivismus in den USA. Halle, 1962. — Neubert munkájának egyik lényeges fogyatékossága, hogy nem tárja fel az általános szemantika irracionalista forrásait és alaptendenciáját. — Vö. még: Barrows Dunham: Man against myth. London, 1949., az általános szemantika kritikájával kapcsolatban.

eszközökkel való megragadhatatlanságát. A mindennemű racionális eszközökkel megragadható „metafizika" teljes meddősége, a visszatükrözési elmélet elvetése — ez a bradleyi koncepció rejtett magva; s ez az, amely oly nagy hatást gyakorolt az angol neopozitivizmus érzéki adatok- és leíráselméletének kialakulására.

A fenti fejtegetések során — az összefüggések egyidejű felmutatása érdekében — bizonyos problémák előlegezésére került sor. Most azonban folytatjuk Bradley koncepciójának elemzését: a megismerésnek azt a fokát fogjuk tárgyalni, ahol, szerinte, megszünnek az ésszerűtlen ellentmondások.

2. *Az érzéki közvetlenségtől az Abszolútum élményfilozófiájához*

Ez a fok: látszólag az érzéki közvetlenség, a tapasztalat foka: „. . . a közvetlen tény a tapasztalatban érzett, a tapasztalat egyedülálló egy bizonyos értelemben . . ." (I. m. 223. o.), „. . . ,az *ez* abban az értelémben valóságos a mi számunkra, amely értelemben semmi más sem', . . ., az *ez* ismereteink forrása és mindennek át kell mennie rajta" (225. o.) stb.

A tapasztalat tartalma a leggazdagabb, és ugyanakkor teljességet nyújt az embernek. Itt ti. nem nyilvánulnak meg azok az ellentétek, amelyek a fogalmi gondolkodásra jellemzők; a valóság tényleges meghatározottságai itt töretlenül, minden mesterséges elválasztás nélkül nyilvánulnak meg, így a többi között az „osztatlan egyedüliség" és a „töretlen egészség" (uo. 225. o.). Egybeesik itt a tartalom és az egzisztencia (a *mi* és az *ami*). Ugyanakkor ez a fok nemcsak a valóság adekvát megragadásának foka, hanem alany és tárgy utolérhetetlen kölcsönhatásának, egységének realizálódása is: az *ez* tartalmazza egyben az *enyémet* is. Tehát itt megszűnik szubjektum és objektum mesterséges kettéválasztottsága: „lét és valóság egyenlő az érzékeléssel". (Uo. 146. o.)

Végigkövettük Bradley menekvési kísérleteit a fogalmi gondolkodás ellentmondásaitól. A fogalmi gondolkodást megelőző megismerési fok problematikájához nyilvánvalóan az a törekvés vezette, hogy ellentmondásmentes, tehát ésszerű valóságot és szemléletet találjon. Első látszatra ez az érzékelés ismeretes szubjektív idealista koncepciója, és semmi egyéb. Valójában azonban nem foglal bele egyetlen érzéki meghatározottságot sem, s lassan átcsúszik érzékelés és érzés azonosításába: „A puszta érzésben vagy a közvetlen prezentációban az egész tapasztalatát bírjuk" (uo. 159. o.); majd pedig az így értelmezett egyéni tapasztalatfogalom alapján megkonstruálja az abszolút, teljes tapasztalat misztikus, fogalmilag körülírhatatlan szféráját.

Bradley érzéki közvetlenség elméletéből maga az érzékelés tehát hiányzik, a tapasztalatfogalom más tartalmakat leplez. Azt leplezi, hogy Bradley elhagyja a szokványos szubjektív idealizmus körét, eljut minden racionális ismeretelméleti problematika elvetéséhez és a szubjektív észlelésfilozófiából átsiklik az élményfilozófiába.

Vizsgáljuk meg az ismeretelméleti problémakör elvetéséhez vezető út szükségszerűségét.

A gondolkodás ellentmondásai a létítélet fokán az észlelésben megismert mozzanatokat általánosítják. A létítélet ésszerűtlenségének bradleyi koncepciója mögött az észlelés ésszerűtlenségének gondolata rejtőzik.

Hegel az észleléssel kapcsolatos állásfoglalását „A szellem fenomenológiájá"-ban („Az észrevevés; vagy a dolog és a tévedés" c. fejezetben)

fejtette ki. Szemben a megismerés első fokával, az érzéki bizonyossággal, amelyben a tárgyiság fogalmi úton nem megragadható, pusztán egyedi-konkrét vonásairól van szó (. . . „az érzéki ez, amelyet gondolnak, *elérhetetlen* a nyelv számára . . .” — id. mű, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961. 63. o.) — az észlelés a tárgyában egyszerre ragadja meg a konkrétat és az elvontat, az általánost és az egyest stb. Ezt az észlelésben foglalt — még az érzékiséggel terhelt — elvont-általános elemet fejlesztjük fogalmi szintre a legegyszerűbb ítéletekben.

Hogyan tárul elénk ennek az észlelésnek tárgya, és melyek az ellentmondásai? „Ez a só egyszerű itt és egyúttal sokszoros; fehér és csípős *is*, kocka alakú *is*, meghatározott súlyú *is* és így tovább. Mindez a sok tulajdonság egyetlen egyszerű *itt*-ben van, amelyben így áthatja egymást.” (I. m. 66. o.) A dolog egységes, és ugyanakkor sok önálló *is*-ből áll: „Azt mondják tehát: a *dolog* fehér, kocka alakú *is* és csípős *is*. De *amennyiben* fehér, nem kocka alakú, s *amennyiben* kocka alakú és fehér is, nem csípős stb.” (Uo. 70. o.)

Emlékezzünk: Brandley ugyanezt a példát (só helyett cukor) hozta fel a szemléletben adott tárgy jellemzésére. Polémiája tehát nemcsak a hegeli ítéletelmélet, hanem közvetlenül a hegeli észleléskoncepció ellen is irányul.

Nem térhetünk itt ki az érzékelés hegeli felfogásának sem ismertetésére, sem bírálatára. Hegel mint idealista kiüresítette a megismerés érzéki szakaszát — ez az idealizmus általános stratégiai vonala (vö. Rubinstein: Lét és tudat. Kossuth, 1961. 105. o.), ugyanakkor azonban — és ez a döntő, amikor Hegelt modern irracionalista epigonjaival hasonlítjuk össze — biztosította a fogalmi gondolkodás objektivitását azáltal, hogy az észlelésben tartalmazott érzéki általánosság mozzanatából kiindulva kibontakoztatta az eszmeinek elképzelt valóság mozgásának és megismerésének megfelelő kategóriákat. Nála az érzékelés kiüresítése, értéktelenné degradálása a fogalmi gondolkodás kibontakoztatásának az ára volt tehát.

Hegel észleléskoncepciójának lényeges tartalma: a tárgy és megismerésének szükségszerű belső ellentmondásai; ezeknek vállalásával áll vagy bukik az adekvát megismerés lehetősége. A tudat és tárgya egyaránt szétzilálódik, ha nem vállalja, hogy a tárgy „. . . *egy és ugyanabban a tekintetben önmagának ellentéte* . . .” (uo. 72. o.)

És éppígy, az érzékelésből kinövő gondolkodást a tárgy önmozgásán ábrázolva, írja: „A tárgy ezáltal . . . az érzéki létből általánossá lesz; de ezt az általánost, mivel az érzékiből ered, lényegileg ez *határozza meg*, s az ennélfogva egy *ellentéttel kapcsolatos* általánosság, amely ezért szétválik az egy egyediségnek és általánosságnak, a tulajdonságok egy-ének és a szabad matériák is-ének végleteire, . . . mivel azonban a kettő lényegileg *egy egységben* van, azért most a feltétlen abszolút általánosság van előttünk, s a tudat csak itt lép be igazán az értelem birodalmába.” (Uo. 72. o.)

Ezen az alapon haladhat tovább Hegel az „értelem világá”-nak legegyszerűbb ítéletbeli fokozataitól a magasabbrendűek felé. S itt torpan meg Bradley — sem a tárgyiság, sem az érzékelés és gondolkodás ellentmondásait nem vállalva —, s egyben itt rejlik a forrása annak, hogy a Bradley túlhaladására törekvő Moore kénytelen lesz megkerülni a tárgyiság és megismerés ellentmondásainak problematikáját.

Bradley Hegellel szemben így ellentétes útra lép: visszafelé, az érzéki bizonyosság Hegel által ábrázolt foka felé, amely egyaránt elérhetetlen az észlelés és a gondolkodás számára. Ugyanis arra kényszerül, hogy megtisz-

títsa az észlelés tárgyát és szubjektumát az ellentmondásoktól, pontosabban: az ellentmondások egyik oldalától, a tárgyat az objektív — általános oldaltól, a szubjektumot pedig mindenfajta absztraháló, általánosító mozzanattól.[8] Ezzel azonban az észlelés tárgya megszűnik az érzékelés tárgya, alanya pedig az érzékelés szubjektuma lenni. Hiszen az észlelés tárgyából így pusztán azok a konkrét egyedi mozzanatok maradtak meg, amelyek önmagukban nem létezhetnek, s el sem sajátíthatók azzal az érzékeléssel, amely a konkrétot csak az általános-elvonttal együtt ragadhatja meg.

Bradley tárgyából tehát csak az önmagával való abszolút azonos mozzanata maradt meg, szubjektumából pedig az ezt a mozzanatot állítólag elsajátító, közvetlen intuitív aktus. Tehát az észlelés területén ugyanoda jut, ahová ítéletkritikájában: az abszolút azonos zsákutcájába.

Eljutottunk tehát minden racionális ismeretelméleti kérdésfelvetés megszüntetéséhez, amelynek élményfilozófiai tartalmát Bradleynél a „tapasztalat" szó csak ideig-óráig leplezheti.

Tárgy és valóság utolérhetetlen egybeesésének, a „kimondhatatlan valóságnak" szférája ez, amelyet szabadon értelmezve, érzelmi asszociációkkal feltöltve, mint a szubjektum alkotó recepciójának termékét, mint teljesen egyedi, visszatérhetetlen és reprodukálhatatlan élményt lehet ábrázolni. Alany és tárgy egysége itt teljes, mindkettő egybeesik abban az élményben, amely többé semmi ismeretet nem tartalmaz a tárgyiságról, hiszen a tárgyiság és a szubjektum ezen az élményen túl, amelyben abszolút egységet alkotnak — nem léteznek.

Bradley tehát a tényleges tapasztalattartalmakat — amelyeket pedig kezdetben mint ismereteink kiindulópontját jellemzett — felcseréli szabad érzelmi és fogalmi asszociációkkal. Szűk a tapasztalat fogalmilag kifejezhető érzéki — de végtelen az érzelmi, élményszülte tartalma! A profán minőségekbe így beleérti a valóság egyes olyan gazdag meghatározottságait, amelyeket csak az érzékiből kiinduló fogalmi gondolkodás általánosíthat. Ilyenek pl. az egyedüliség és az egész-ség, a totalitás élménye, amely azonban korántsem lehet a valóság meghatározottsága az érzékelő szubjektum színvonalán. (L. a továbbiakban az esztéticizáló intuició kérdését.)

Bradleyt az általunk vázolt úton tehát korántsem a tárgyiság szerkezetének feltárására irányuló törekvés vezette, még csak nem is a tárgyaknak az ember előtt — a tapasztalat fokán — kitáruló felszíne érdekelte; a modern berkeleyizmus ezen fajtájának nem a létezni = észlelni, hanem a létezni = élménnyel bírni a credója.

Bradley mint antidialektikus szubjektív idealista jutott el ehhez a pozícióhoz. Mint idealista az érzéki megismerés semmisségét vallja, mint szubjektív idealista tagadja az észlelés tárgyában benne foglalt objektív-általános mozzanatot s az észlelés szubjektumának azt a képességét, hogy a szubjektív racionalitás kategóriáival aktívan kifejezhesse az objektív általánost; s mint antidialektikus idealista, az előbbieken túlmenően, tagadja a tárgyiság és a megismerés ellentmondásai adekvát megragadásának lehetőségét.

[8] Az érzékelésben rejlő analizáló-absztraháló tevékenység az irracionalisták szemében botránykőnek tűnik, az érzet „bűnének" minősül a későbbiekben, s mint az „érzet idealitásá"-ról szóló elméletet támadták. Azt bizonyítja az irracionalisták szemében, hogy az érzéki megismeréssel sem lehet eljutni az „igazi létismerethez", hogy az érzékelés is még terhelt a gondolkodás „negatívumaival",.

Miért dicsőült meg a felszínen mégis a megismerés érzéki szakasza Bradleynél? Kétségkívül először is alanynak és a tárgynak a racionális szakaszhoz viszonyított közvetlenebb, feltétlenebb kölcsönkapcsolata miatt; az érzékelésben „... a különböző kölcsönhatások általunk közvetlenül észlelt szummáris effektusában összefonódik a szubjektum és az objektum ..." (vö. Rubinstein, i. m. 137–8. o.)/ Innen – idealista tulajdon – a két extrém út közül az egyik, az objektív idealista leküzdi, megszünteti az érzékiséggel együtt az érzéki szubjektivitást is, és kidolgozza a racionalitás kategóriáit – a másik e tényleges összefonódást tölti fel érzelmi elemekkel. Másodszor azért dicsőül meg az érzékelés, mert ezen a fokon az ember elé táruló objektivitás a szubjektivitással terhelt, s az a látszat adódik, hogy a tárgyiságot a szubjektum befogadóképességének egyéni sajátosságai, hangoltsága szabja meg. Emellett a tárgyiság ezen a fokon „tagolatlan", bizonyos mértékig kaotikus, s ez a tagolatlanság – különösen ha szabadon interpretálják – a „mesterséges szeparáltságnál" magasabbrendűként állítható be.

Bradley egy ponton értékeli Hegellel azonosan az élménnyé átinterpretált érzéki bizonyosság fokát, s ez annak múlékony, pillanatnyi jellege.

Míg azonban Hegel számára ez nemcsak az érzékelés és az érzéki világ semmisségének jelzője, hanem egyben a magasabbrendű, fogalmi megismerés és a valóság mélyebb összefüggései felé való továbbhaladás szükségszerűségének jelzője is, addig Bradley az egyik oldalon éppen az „ez" múlékonyságában látja ennek értékét, visszatérhetetlen magasabbrendűségét, a túlemelkedés lehetőségét az ellentmondások hálójában vergődő közönséges lét ésszerűtlenségén.

Tehát Bradley is továbbmegy e múlékonyságnál; a szellem egész mozgása megköveteli az elszakadást a pusztán egyéni tapasztalattól – írja Bradley –, s egyrészt átlendül a fogalmi gondolkodás ellentmondásos, ésszerűtlen szférájába, másrészt az egyéni tapasztalat új, magasabbfokú átélésére törekszik. S ez az átélés valósul meg abban az Abszolút tapasztalatban – vagy Abszolútumban –, amelyben összegeződnek a szubjektív tapasztalattartalmak, de amely ugyanakkor túlesik ezeknek körén; nem a fogalmi gondolkodást megelőző (s így ennek külső ellentétével terhes), hanem a gondolkodást, s vele együtt az érzést és akaratot tartalmazó fokozat. (Az egyéni tapasztalat „... felveti a totális tapasztalat eszméjét, amelyben akarat és gondolkodás és érzés megint egységesek"). Ez a totális vagy abszolút tapasztalat maga a Valóság. Az egymással a kölcsönös feltételezettség viszonyában álló egyéni és abszolút tapasztalat – mint a gondolkodást megelőző és túlhaladó szféra – alkotják tehát azt a valóságvilágot, amely kívül –, illetve felüláll a gondolkodás elölő és torzító mechanizmusán.

Ez a szféra: az érző egyéni tapasztalatok rendszere, „... egyetlen és mindent átfogó tapasztalat, mely minden részleges különféleséget összhangban ölel át, ... abszolút tapasztalat, melyben a fenomenális megkülönböztetések elmerülnek – egy egész, amely közvetlenné válik egy magasabb fokon, anélkül hogy bármi gazdagságot is elvesztene." (I. m. 147. és 160. o.)

A múlékony egyéni tapasztalat után a teljesség abszolút visszanyerése – az Abszolút tapasztalat, – nem közvetítés útján megy végbe – mert bármilyen rejtélyes módon is tartalmazza az Abszolútum a gondolkodást,[9] lényegileg a

[9] Bradley ismételten kijelenti: értelmetlen annak kifejtését kérni, hogyan teljesednek ki a dolgok az Abszolutumban és milyen az Abszolutum szerkezete. Abszolut és egyéni tapasztalat viszonya sem bontakozik ki világosan Bradley leírásából, annyi

közvetlenség szférája: „... ennek az egésznek közvetlennek kell lennie, mint az érzésnek, ... az Abszolút közvetlen" (uo. 242. o.), az érzés mellett az intuició felel meg neki. (Uo. 227. o.)

Bradley polgári kritikusai, kommentálva e filozófia misztikus csúcsait, helyesen hozzák fel analógiaként Rilke néhány sorát, ahol szemléletesen kifejeződik egy egyedülállóságában csak lírai eszközökkel reprodukálható élmény, aláfestve a kiválasztottság arisztokratikus érzésével:

„Felidézve azt az időt, amikor egy másik déli kertben (Capri) eggyéolvadt a madárhang a szabadban és belső öntudatában, eggyéolvadt és nem tört meg testének korlátján, hanem mindkettőt egyesítette egy osztatlan térben, amelyben csak egyetlen, titokban megóvott, a legtisztább és legmélyebb tudatosságot tartalmazó régió létezett. Ilyenkor lehúnyta szemét, hogy testének konturja ne zavarja meg ebben a nagylelkűen elnyert tapasztalatban, és a végtelenség olyan megszokott módon ömlött belé minden oldalról, hogy elhihette: benne rejlik az éppen most felkelt csillagok szelíd jelenléte."[10]

Itt az intuició esztéticizáló válfajával van dolgunk, a természeti szép- és fenséges által kiváltott érzésekkel, amelyeket azonban csak az irracionalizmus értékel közvetlennek és spontánnak. Valójában azonban feltétele a szubjektum által tudatosan kiformált, fejlett esztétikai érzék is. Az esztétikai intuiciónak ezt a spontánként beállított mesterséges raffináltságát az irracionalizmus egyes polgári kritikusai is felismerték: „primitív módon átéltként és átérzettként azt tekintjük, amit szellemünk fejlődése során sikerült egységre hoznunk". Vö.: Brunschvicg: L'idéalisme contemporain. Paris, 1905. 127. o.) Különben Bradley igazi „térátélésével" szemben Le Roy az „igazi tartamátélés" mítoszát fejtette ki.

Bradley polgári kritikusai azonban nem tárhatják fel e „művészi" vízió világnézeti genezisét és a Bradley-koncepció összefüggését a kontinentális irracionalizmussal.

Az irracionalizmusnak a fasiszta életfilozófia irányába mutató válfaját képviselő Palágyi — aki azonban ezt a változatot csak az ismeretelméleti alapok vonatkozásában dolgozta ki, a mítoszalkotást ráhagyva a későbbi popularizátorokra — mondotta ki minden modern irracionalista törekvés kiépülésének ismeretelméleti előfeltételét. Ez az előfeltétel: a leszámolás az újkori filozófia azon alapvető bűnével, amelyet az „érzet idealitása" elvének megfogalmazói követtek el. (Palágyi itt egyedül Locke-ra utal, mondván, hogy Locke-nál a gondolat belejátszik az érzékibe és viszont. — Vö. Wahrnehmungslehre. Id. kiadó 62. o.) Ennek megfelelően az irracionalisták célja az érzékelés megtisztítása minden gondolatilag kifejezhető tartalomtól, minden objektív-általános mozzanattól s így az érzékelés átalakítása minden megismerő tartalmat nélkülöző élménnyé. Ezzel párhuzamosan a megismerés racionális szakasza teljesen különválik az egyaránt élményként interpretált érzékeléstől az egyik, és a „tárgyiságtól" a másik oldalon. Így szűnik meg egy-

azonban kiderül, hogy az egyéni és az Abszolut tapasztalatban megragadható valóságot Bradley mint szellemit értelmezi (a valóság szellemiségét tartva Hegel lényeges örökségének! — i. m. 552. o.), ugyanakkor a tapasztalat körét általában a valósággal azonosítja. Filozófiája mitikus csúcspontjának objektív idealista színezetét megszünteti az a körülmény, hogy az egyéni és az abszolut szülőhelye egyaránt a szubjektum.

[10] Rainer Maria Rilke: Selected Works, Vol. I. 36. o. — id. The Revolution in Philosophy. London, 1956.

szerre minden racionális ismeretelméleti és ontológiai kérdésfelvetés. Ez valóban közös — akár végiggondolt, akár átvett — gondolatmenete számos jelentős irracionalista irányzatnak, azoknak, amelyek ismeretelméleti alapvetésükkel is foglalkoztak.

3. *A folyamatosság és a közvetlenség irracionalista értelmezéséről*

Hogyan alakult ki az irracionalizmus ismeretes nézete az igazi „lét" fogalmilag reprodukálhatatlan, folyamatos lényegéről? Nemcsak Bradley, hanem más irracionalisták számára is a természetből, amely „. . . konkrét *és* elvont, jelenség *és* lényeg, pillanat *és* vonatkozás . . ." (Lenin Összes Művei, 38. k. 192. o.), és az érzetből — amelyben ezek az ellentmondások differenciálatlan egységben jelentkeznek — nem marad meg más, csak a „konkrét", csak a „jelenség", csak a „pillanat", amelyet már maga az észlelés is csak töredékeiben ragadhat meg. Szükségessé válik egy harmadik „megismerő" orgánumnak, az élménynek, az intuiciónak felvétele, amely lehetővé teszi e különben megragadhatatlan folyamatosságának átélését.[11]

Abban a tényben, hogy a tudat megszakított mozzanatokban ragadja meg az „érzékelés-élmény" folytonosságát (Hegel mindig gúnyosan beszélt azokról, akik az értelem tehetetlenségét-képtelenségét látták abban, hogy az egész érzéki gazdagságot nem viszi tovább magával, s ez az érv az irracionalizmus ellen is irányítható), az irracionalisták egyik legfőbb érvüket merítették antiintellektuális harcukhoz. Ugyanez a kérdés Bradleynél nem a tudatműködés viszonylatában, hanem e működés eredményével kapcsolatban merült fel, mint a strukturális tagoltság problémája, szemben az érzékelés-élmény totalitásával.

Mindkét antiintellektualista érv Bradley korában kezdett elterjedni, nagyrészt a bergsonizmus kialakulásával párhuzamosan. Jellemző és lényeges, hogy az irracionalisták harci területüket leszűkítették az empirikus-nominalista szemléletnek megfelelő gondolkodási mód kritikájára. Erről tanúskodik a Brunschvicg és Le Roy közt lefolyt vita. Le Roy a racionális gondolkoást mint szerkezetileg összefüggéstelen, megszakított, teljesen önálló elemek pusztán külsőleges egybefűzését értelmezte — ami ellen a klasszikus német idealizmus egyes elemeit megőrző Brunschvicg élesen tiltakozott. Le Roy a következőképpen fogalmazta meg a racionalizmusnak ezt az egyoldalú koncepcióját: „ha a végsőkig visszük az elválasztott és egymás mellé helyezett eszmék szükségességét, akkor ez elkerülhetetlenül posztulálja a *logikai atomizmust*." (Vö. Brunschvicg: L'idéalisme contemporaine. 135. o.)[12]

[11] Élmény és érzékelés megkülönböztetése az irracionalistáknál nem mindig világos, e kettő gyakran keveredik náluk.

[12] Látható, hogy a logikai atomizmus koncepciója először az irracionalizmus egyoldalú antiracionalista harcából bontakozott ki. (A logikai pozitivizmussal foglalkozó polgári irodalom a logikai atomizmus elnevezést kizárólag B. Russellnek tulajdonítja.) Egyoldalú harcról van szó, mert kizárólag a hume-i koncepciót tartja szem előtt, amely a világot önálló, pusztán külsőlegesen összefüggő eszmékből — pszichológiai atomokból — építette fel. Russell logikai atomizmusának kialakulása is csak a Bradleyvel való szembenállásából érthető meg (a bradleyi valóságos szeparáltság és fogalmi absztrakció, valamint a belső relációk elméletének elvetése stb. — ugyanakkor kapcsolódása Bradley antipszichologizmusához, az ítélet idealista centrumbahelyezéséhez). Csupán még annyit

Térjünk vissza kiindulópontunkhoz, a tudat működésének diszkontinuitív jellegéhez.

Ezzel kapcsolatban röviden a következőket jegyezzük meg.

1. Igaz, hogy a gondolkodás megszakított az észlelés állandóságához viszonyítva, de míg az egyik oldalon az irracionalisták az észlelésnek a gondolkodáshoz viszonyított állandósága tényét ürügyként hozzák fel a gondolkodással szemben, a másik oldalon ugyanezt az észlelést jelentik ki nem megfelelő orgánumnak — az élmény teljes állandóságára való hivatkozással. Maga az élmény azonban — amennyiben egyáltalán leírására kerül a sor — valójában pusztán egyszeri aktusnak bizonyul, olyan gondolati elemekkel színezett érzésnek, amelyből a rejtett közvetített elemeket az irracionalisták utólag próbálják eltüntetni.

2. Azért helyezik a középpontba a tudatműködés és a gondolkodás formális meghatározottságainak kérdését, hogy ne essék szó a gondolkodás termékének, eredményének leglényegesebb, tartalmi kérdéséről. Pedig az ember számára ez a tartalmi vonatkozás alkotja a valóságos folytonosságot, totalitást a megismerés társadalmi és egyéni fejlődésében, a tárgyi világ intenzív és extenzív összefüggéseibe való belelátás állandó elmélyülését. — Szépen fejezi ki ezt a gondolatot az objektív idealista racionalitást ezen a ponton megvédő Brunschvicg: „A természet megszakított a képzelet számára, amely azt részről-részre haladva ragadja meg azon csonkítás hatására, amellyel (a képzelet mozgásának — M. M.) véletlenszerűsége jár; folytonos az ész számára, amely az általa feltárt törvények szükségszerűségével helyreállítja az egységet." (I. m. 138. o.)

Végül pedig: 3. a gondokodás formai megszakítottsága nemcsak a gondolkodás tartalmi folytonosságával alkot dialektikus egységet — hanem egy és ugyanazon vonatkozásban, formai-funkcionális folyamatosságával is; absztrakciói éppannyira „összefüggésbehozások", összefüggések sűrített kifejezései, mint elvonatkoztatások, elkülönítések.

A gondolkodás az észleléshez viszonyítva valóban megszakított, mind strukturálisan, mind időben — de ez elengedhetetlen feltétele a megismerés érzéki foka dialektikus túlhaladásának. Az irracionalisták azonban abszolutizálják ezt a megszakítottságot, és ezen abszolutizálás alapján követelnek tőle időbeli állandóságot és szerkezeti tagolatlanságot. Ez azonban nem más, mint a gondolkodás általuk óhajtott visszasüllyesztése a misztifikált élmény éjszakájába, vagy az emberi megismerés kezdetén jelentkező kaotikus tagolatlanságba.

---

e kérdéssel kapcsolatban, hogy korunk polgári filozófiájában szükségszerű érintkezési, pontosabban átcsapási pontok létesülnek, az egyik oldalon a polgári racionalista konceptualista (pl. a brunschvicgi), a másik oldalon az empirikus-nominalista irányzat és az irracionalizmus között. Különösen szembetűnő ez Wittgensteinnél, amikor pl. a nyelv általánosságát és a tapasztalatban adott puszta egyediségét állítja szembe egymással feloldhatatlan ellentmondásban. Felveti a kérdést: hogyan nevezheti el egy meghatározott érzését, amikor az érzés fogalma minden érzésre egyaránt vonatkozik. Ha az adott érzését *E*-nek nevezi — tehát már valaminek *az* érzésen belül — akkor is kénytelen a *van* és *valami* kifejezéseket használni, és ezek ismét az általános nyelvhez tartoznak. A konklúzió: „ Így a filozofálás során végül is oda jutunk, hogy kedvünk volna egy artikulálatlan hangot hallatni". (Philosophical Investigations. Oxford, 1953. 93. o.)

A gondolkodás megszakítottsága és a közvetlenül adottól való eltávolodása — egy és ugyanazon kérdés két oldala. Polgári filozófiai alapon a közvetlenség — mint az adekvát megismerés foka — a következő tartalmakkal jelentkezhet: objektív idealista, szubjektív idealista-empirista és szubjektív idealista —irracionalista talajon. (Az általunk tárgyalandó kérdések szempontjából a későbbiekben a szubjektív idealista-empirista közvetlenség koncepciója válik fontossá, nem az élmény-, hanem az észlelés-közvetlenség — így az irracionalista közvetlenség kérdésére csak röviden térünk ki.)

Polgári idealista racionalista alapon az irracionalista élmény-közvetlenség gyakran részesült kritikában — e kritikákat feltétlenül érvényesíteni kell, rámutatva eközben arra, hogy ez a világnézeti racionalizmus egyrészt idealista, másrészt pedig irracionalizmussal terhelt.

Bradley, mint láttuk, teljesen egyértelműen foglalt állást a közvetlenség kérdésében, amikor az Abszolútumot és a valóságot nyújtó tapasztalatot mint a közvetlenséget határozta meg. A megismerés ezen orgánuma, az intuícióként értelmezett tapasztalat a szubjektum közvetlen-receptív viszonyát jelzi közvetlennek tekintett tárgyához, e viszony, az intuíció aktusa egyben a saját tárgyának megteremtése, a két mozzanat átélt egysége az élményben. A megismerésnek ez az élményként való értelmezése és az élménynek ez a szerkezete ugyanaz az irracionalizmus különböző válfajaiban; az élmény: „egybeolvadottság a másikkal, átömlés a másikba, amelyet többé nem mint egy másikat tapasztalunk" (értékeli pl. Klages egyik fasiszta kommentátora, M. Kliefoth — Erleben und Erkennen. Würzburg, 1938.).

A polgári racionalista kritika két mozzanatára térünk csak ki. Az egyik: tiltakozás a közvetlenül átélt és az ember számára adott egyetlen lehetséges valóság irracionalista azonosítása ellen. E kérdésben pl. Rickert helyesen mutatott rá, hogy e közvetlenül átéltnek nincs teoretikus, specifikus-emberi értéke (ő a specifikus emberit csak teoretikus vonatkozásban látja). Ezt a kaoszt egyrészt lehetetlen, másrészt nem is érdemes megragadni, mert semmi jelentősége nincs a megismerés vonatkozásában: „A teoretikus felfogás nem veheti birtokába a káoszt vagy a ‚nyüzsgést' amely számunkra minden felfogás nélkül adva van, csak egy kozmoszt, azaz egy megformáltat és rendezettet, tehát a káosz aspektusához viszonyítva egy már birtokbavettet". (Philosophie des Lebens. Tübingen, 1922. 148. o.)

A kritika másik mozzanata a megélés és megismerés egymást kizáró ellentéte. Szó volt már arról, hogy fogalmilag szükségképpen reprodukálhatatlan a minden objektív-általános mozzanattól megfosztott „valóságdarab" — jelentkezzék akár dinamikusan mint életfolyamat, mint az igazi tartam vagy mint Bradley-féle abszolút tér-élmény, vagy egyetlen minőség pusztán egyedi-konkrét oldalaként (mint Wittgensteinnél az *E*-érzés), függetlenül tehát attól, hogy régi metafizikai, „új" neovitalista vagy empirikus scientista formákat ölt-e. E reprodukálhatatlanságnak a fogalmi gondolkodással s a benne kifejezett objektív tartalmakkal szemben történő felmagasztalása egyenlő azzal, hogy a valóságot artikulálatlan káosszá, a szubjektum tevékenységét pedig artikulálatlan kiáltássá változtatják. Találóan jegyezte meg ezzel az artikulátlansággal kapcsolatban Rickert, hogy „. . .a reális élet puszta átélése némán született és sohasem tanul meg beszélni". (I. m. 114. o.) A korai bergsonizmus e téren elfoglalt paradox álláspontjára pedig Brunschvicg mutatott rá: az új filozófia meg akarja ismerni az anyagot abszolút valóságában, sajátosságában, és ugyanakkor felismeri, hogy csak a szellem terminusaiban

lehet meghatározni, megélni pedig csak a szellem felfüggesztésével". (L'idéalisme contemporain 126—7. o.) Másutt pedig rámutat, hogy az öntudatlanság, a katalepszia az irracionalista alapon értelmezett „megismerésnek" a leginkább megfelelő szubjektív állapot.

A valóság megfelelő megismerése tehát a folyamatosság közvetlen átélése. Hogyan igazodjanak el ugyanakkor az emberek a profán élet mindennapiságában, hogyan maradhat fenn és fejlődhet létalapjuk, a polgári civilizáció, technikai és tudományos vívmányaival együtt?

Az irracionalizmus Jacobival bevezette, elismerte a minden megismerő tartalom nélkül értelmezett, pusztán gyakorlati hasznossággal rendelkező — fogalmi közvetítések útján szerzett, tehát pusztán a jelenségek felszínére vonatkozó — tudományos fogalmak, elméletek viszonylagos jogosultságát: „... megismerésünk '*közvetítések* végtelenségén alapszik, azért ezzel kutatásunknak beláthatatlan mező nyílik, — amelyet már önfenntartásunkért is' (gyakorlati célokból) ‚kénytelenek vagyunk megművelni'." — (ld. Hegel: Előadások a filozófia történetéből III. id. kiad. 384. o.)

A modern irracionalizmusban ott, ahol, mint láttuk, alapvetésének ismeretelméleti problémái kerültek előtérbe — az absztrakciónak abból a felfogásából indítva, hogy ez az eljárás a lényegestől elvonatkoztat, és tetszőleges, szubjektív meghatározottságokat emel ki — a megszakítottság mellett a véletlen kategóriáját is a fogalmi gondolkodás velejárójaként jellemezték. Az átélt folytonosság valóságos-szükségszerű volta — s ezzel szemben az absztrakció mesterségesen megszakított jellege s ezért fogalmainak véletlenszerűsége — nagy vonásokban ezek a gondolatok vezetnek a részben az irracionalizmus talaján sarjadt konvencionalizmushoz. Maga Bradley is a terminusokban való gondolkodás mesterséges jellegéből kiindulva („kisegítő megoldás, puszta eszköz, gyakorlati kompromisszum, nagyon is szükségszerű, de végső fokon a legvédhetetlenebb" — i. m. 33. o.) jutott el a tudományos fogalmak igazságtartalmának tagadásához, szerinte csak hasznosságuk értelmében vett jogosultságukról beszélhetünk. Hasonló meggondolások képezik a bergsonizmus és a fasiszta életfilozófia konvencionalizmusának is alapját.

És bár a józan polgári konvencionalizmus a látszatra nem-konformista, lázongó, a hagyományos polgári racionalítással szakító irracionalizmus talaján nyerte el határozottan reakciós (a konvencionalizmus nyílt tudományellenességét fitogtató, eláruló) körvonalait, az egész 1848 utáni polgári filozófiai fejlődés — a visszatükrözési elmélet minden fajtájával történt szakítás után és egyre inkább harcban a marxi ismeretelmélettel — képtelenné vált a tudományos fogalmak hatékonyságának ettől lényegileg eltérő magyarázatára. Mert hiába tiltakozott pl. Rickert a bergsoni-jamesi nyílt megfogalmazás (a fogalom igazságát nem elméleti jelentősége, hanem az élet szempontjából való hasznossága jelenti) ellen, e kérdés vonalán nem ment más végbe, mint hogy az újkanti meghatározásból (a fogalmak igazsága nem megfelelő — tükröző — tartalmukban, hanem érvényességükben rejlik) kiveszett az álobjektivitás látszatát kölcsönző érvényesség fogalma, s maradt a lényeg: a puszta beváltság, a merőben véletlen eredetű hasznosság.

Amikor az irracionalisták nyíltan a véletlenben, az esetlegesben való mozgással azonosítják a gondolkodást, a másik oldalon pedig az egyedi, véletlenszerű tartalmakat kiszínező intuiciót mint a lényegi összefüggéseket megragadó aktust ábrázolják (elvetve ezzel nemcsak a klasszikus polgári filozófia csúcsait, hanem — a polgári filozófiai hanyatlást megindító szakaszában — az

egyedi-esetlegestől való elvonatkoztatás újkanti követelését is), akkor megteremtik a filozófiai fogalmak irracionalista bacchanáliáját, lényegükből való azt a kiforgatást, amelyet Diderot oly mélyrehatóan ábrázolt az erkölcsi fogalmak vonatkozásában, a Rameau unokaöccséről szóló művében.[13]

A polgári racionalítás-irracionalítás harcának egyik ütközőpontja a fogalmi gondolkodás kérdésében a common sense (általános érzék, józanész) értékelése. A common sense kategóriái alatt a köznapi gondolkodást és a belőle kinövő tudományos elméleteket értik — a köznapi gondolkodás szolgáltatja a tudományos fogalmak „megszervezendő anyagát" —, s rá is éppúgy vonatkoznak az irracionalisták antiintellektualista érvei.

Bradley is a common sense gondolkodás harcos ellenfele — meglátjuk, hogy az irracionalizmussal szemben a common sense-t nemcsak megvédő, hanem a központba is állító neopozitivista irányzat fenomenalista észlelés-koncepción alapul. A common sense aláásása, illetve megvédése s általában a köznapi gondolkodás kérdésének — mint a filozófiai harcok középpontjában álló kérdésnek — csak a polgári irracionalizmus és a korlátolt polgári racionalizmus harcának keretén belül lehet meg ez a jelentősége. Már Hegel dialektikája is felülállt az irracionalizmus és az irracionalizmussal mint szükségszerű, leküzdhetetlen ellenpólusával terhelt, korlátolt „racionalizmus" vitája felett. Mindkettőben felismerte a valósághoz való közvetlen álláspont, a „közvetlen tudat" közös vonásait — azt, hogy egyik irányzatot sem érdekli más, mint „... egy ténynek a tudatban való közvetlensége". (Enciklopédia. I. kiad. 120. o.) A common sense „racionalista" megvédése csak az irracionalizmussal való szembenállásában bizonyul fő vonalában racionalistának (meglátjuk Moorená[1], hogy az ő racionalizmusának korlátoltsága közvetlenül is kiütközik általános világnézeti szkepszisén túlmenően az etika alapfogalmainak irracionalista megoldásában) — de a racionalizmus hegeli és elsősorban marxi materialista csúcsával szemben csak a felszín, a közvetlenség racionalítása, irracionalitással terhelt álracionalítás.

*

Elemzésünk során megkíséreltük kimutatni Bradley irracionalizmusának összefüggését — néhány alapvető kérdésében — a kialakuló kontinentális irracionalista irányzatokkal. Megállapítható, hogy filozófiája sok hasonlóságot mutat fel a korabeli — elsősorban bergsonizmus felé mutató — irracionalista irányzattal, továbbá, bizonyos pontokon, azzal a konceptualista brunschvicgi állásponttal, ahol szintén nyilvánvalóvá válik az ítélet tartalmi problémái felvetésével járó irracionalista konkluzió. Mi fűzi Bradleyt mégis a később kialakuló és a reakciós szempontból legnagyobb hatású német újhegelizmushoz — bár az újhegelizmus címkéje ellen ő maga mindig is tilta-

[13] Ahogy Le Roy, a fogalmi gondolkodás mesterséges-megszakított jellegét példázva, kizárólag az empirikus-nominalista atomista koncepciót bírálta, úgy a gondolkodás véletlen konvencionalizmusáról szólva, példaként szintén a hume-i berkeleyi fenomenalizmust hozta fel. A közönséges gondolkodás „... a dolog felszínének egyszerű észlelése, és amit itt ‚külsőnek' értenek, az a dolgoknak azon arca, amelyet tevékenységünk felé fordítanak". (Science et philosophie, 421. o.) A felszínnek ez a kérdése kerül előtérbe a moore-i fenomenalista ismeretelmélet tárgyalásakor — látható azonban már ennyiből is, hogy a lehetőség szerint a legsebezhetőbb pontok reakciós kihasználásából merítő irracionalizmus a legkönnyebben a fenomenalista észleléselméleten mutatja ki a gondolkodás puszta külsőleges-véletlenszerűségét.

kozott? Első látszatra csak a megkülönböztető vonások kerülnek előtérbe az összevetés során. Bradley nem tartozott a Hegel-reneszánsz megindítói közé, ő nem a hegeli dialektikát akarta irracionalizálni, mint az újhegelizmus német „klasszikusai", akik a hegeli dialektikát mint „minden élet elvét", mint „az eleven élet önmozgását" saját mitizált életfogalmaikkal azonosították. (Vö. pl. Kroner: Von Kant bis Hegel II. Tübingen, 1924. 282. o.) A különbség tehát abban a vonatkozásban áll fenn, hogy míg a kontinentális újhegelizmus a hegeli dialektikát mint irracionális módszert értelmezte, Bradley megpróbálta kimutatni az ítéletben rejlő — elsőként Hegel által kifejtett — dialektika lényegi irracionalitását. E különbségben azonban benne rejlik a törekvések belső egysége is: a közös harc a lényegileg dialektikus gondolkodás irracionalitásának bebizonyításáért.

Továbbá megkülönböztető vonás, hogy a német újhegelisták, Bradley nyílt szubjektív idealizmusával szemben álobjektivitásra törekednek. Az irracionalista álobjektivitás mitosszal egyesült legpregnánsabb formái a fasizmust előkészítő ideológia árjában születtek. Az angol társadalmi fejlődés adottságai és távlatai, ideológiai-politikai viszonyai nem kedveztek azonban még a Bradley-féle irracionalizmusnak sem, hanem az egyszerre antimitikus és anti-„metafizikus" irányzatoknak. Bradley, ha figyelembe vesszük irracionalizmusának logicizáló vonalát, lényegében egyedülálló jelenség. Az ő filozófiai arisztokratizmusa implicit jellegű és ez, szemben a nyílt és mitoszalkotás talajául alkalmas — különösen a német irracionalizmusra jellemző — arisztokratizmussal, nem is tarthat igényt széles körű hatásra, már csak a közérthetőség hiánya miatt sem.

*

Tanulmányunk következő részében arra a kérdésre adunk majd választ mi az élményben közvetlenül adotton túl, a tárgyiság és a fogalmi megismerés jogainak helyreállítása felé vezető kiút — s ez hogyan tükröződik Moore nagyhatású ismeretelméletében és etikájában.

НЕКОТОРЫЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЭТИКИ АНГЛИЙСКОГО НЕОПОЗИТИВИЗМА

Мария Макаи

Статья является частью более обширного исследования и имеет целью раскрыть кризис философии, в борьбе против которого — и из-за невозможности решения проблем которого — возникла с одной стороны, значительная работа Г. Е. Моора «Принципиа Этика», подготовившая эмоциональную этику неопозитивизма и глоттоанализа.

Движение мысли, абстрактно выражающей предысторию и возникновение этики Моора, а также дальнейшее развитие ее концепции в работах Айера, представляющего венскую отрасль неопозитивизма, заключается в следующем: «отмена» суждения бытия у Брэдли, подрывание этического оценочного суждения у Моора, и, наконец, «отмена» этического оценочного суждения и создание эмоциональной этики Айером.

В статье указывается, какие гносеологические — логические проблемы находились в центре деятельности Ф. Г. Брэдли, явившегося представителем философского кризиса в конце прошлого и в начале этого столетия. На почве упадка буржуазной философии, после отказа от концепции объективности классической буржуазной философии и от идеалистической диалектики, стремящейся к объективности, выдвижение некоторых проблем содержания суждений не могло не привести к иррациональным заключениям. Брэдли — продолжая линию критики Тренделенбурга и Сигварта Гегеля — и параллельно, хотя и независимо от него и одновременно с ним Бруншвиг и другие иррационализируют утвердительные и модальные суждения. Отнесение содержания суждения

к действительности ведет необходимо «к столкновению с действительностью» (Бруншвиг), что и является признаком начала иррациональности; или же оно требует признания бессмысленности утвердительного суждения. Так поступает Брэдли, когда он, исходя из «невыносимости» противоречий утвердительного суждения, указывает на необходимые тупики (тривиальная форма абстрактного понятия тождества, тождественное суждение или его апокалиптическая форма, положительно бесконечное суждение) движущегося мышления. В реакционном развитии буржуазной философии заслугой Брэдли является то, что, поставив в центр внимания понятие абстрактного тождества и различия, он антиципировал логическую схему современных буржуазных метафизических концепций. Дальнейшая «заслуга» его заключается в том, что во время упадка капитализма и перерастания его в империализм он в новой форме сформулировал те же мысли, которые возникли во время распада древнего рабовладельческого строя и феодализма. Брэдли, отвергающий мышление в понятиях из-за его противоречий и тупиков, напрасно ищет адекватного способа познания в области опыта, пока он не очистит содержание опыта от их противоречий, и не заменит опыт переживанием. Его философия переживания кульминирует в эстетизирующей интуиции абсолютного опыта, не описываемого понятиями. Автор раскрывает связи иррационализма Брэдли с тогдашними и более поздними направлениями иррациональной философии жизни в отношении вопросов непрерывности мышления и непосредственности познания, используя некоторые элементы критики современной ограниченной буржуазной рационалистической оппозиции.

CERTAIN EPISTEMOLOGICAL ANTECEDENTS OF ENGLISH NEOPOSITIVIST ETHICS

by M. Makai

The article, part of a more extensive study, attempts to depict a philosophical crisis. The debates following it left the issues unsettled and G. E. Moore's important work, the Principa Ethica, which paved the way for neopositivist, emotional ethics and for that founded on linguistic analysis, was written partly as a reaction to the arguments.

The prehistory and origin of Moore's ethics and the further development of his views through Ayer's study representing the Vienese branch of neopositivism, may be abstractly expressed as follows: The judgment of existence has been dissolved by Bradley, the ethical judgement of value was udermined by Moore and this negative movement of thinking realised in Ayer's emotional theory denying the objectivity of the ethical judgment of value.

The article introduces the central epistemological, logical problems in F. H. Bradley's work which represents the mentioned philosophical crisis at the turn of the century. Having discarded the conception of objectivity in which classical bourgeois philosophy culminated and with the objectivistic idealist dialectics he was bound to make irrationalistic deductions based on the declining bourgeois philosophy when posing certain problems concerning the content of judgment. Bradley, continuing Trendelenburg's and Sigwart's lines of Hegelian criticism, and Brunschvicg, independently of him, irrationalize the judgments of existence or modality. Testing the relation of the content of judgments to reality unavoidably led to a "clash with reality" ("choc du réel"-Brunschvicg) which marks the end of rationality or makes directly necessary the declaration of the unreasonableness of the judgments of existence. This is what Bradley does: beginning with the unbearableness of the contradiction in the judgment of existence, he shows the inevitable blind alleys of thinking (i.e., the trivial form of the principal of abstract identity, the identical judgment or its apocalyptic form, the positive infinite judgment). In the reactionary development of bourgeois philosophy he contributes to the logical structure of modern bourgeois metaphysical conceptions and his other "merit" is that at the decline of capitalism and the transition into imperialism he rewords the same thoughts which were at issue during the decay of ancient slave-holding societies and also of feudalism. Bradley, who discarded abstract thinking because of its contradictions or rather its blind alleys fruitlessly sought the adequate way of cognition even through experience until he did set free the content of experiments from their contradictions and substitute experiences by Absolute experience Bradley's philosophy culminates in the aesthetic intuition of his undefinable concept,the Absolute. Concerning the continuation of thinking and the directness of cognition the author traces the relation of Bradley's irrationalism to the rising and later trends of irrational philosophy. She also utilizes certain elements of the criticism of contemporary, limited bourgeois rationalist opposition.

Descartes istenbizonyítékainak néhány problémája

REZSŐ MARGIT

Descartes fizikájának és metafizikájának a viszonya olyan alapkérdése a descartesi filozófiának, amelynek megoldása nélkül egyetlen részletprobléma sem tárgyalható eredményesen. A marxista irodalomban e kérdéssel kapcsolatban általában a *Szent család* néhány megjegyzését idézik. E megjegyzések a következők: „*Fizikájában Descartes az anyagnak magának teremtő erőt tulajdonított és a mechanikai mozgást az anyag életaktusának fogta fel.* Fizikáját teljesen elválasztotta metafizikájától." Továbbá: „*A metafizika a XVII. században (gondoljunk Descartes-ra, Leibnizre stb.) még pozitív profán tartalommal vegyül. Felfedezéseket tett a matematikában, fizikában és más határozott tudományokban, amelyekről úgy látszott nem körébe tartoznak.*" Már ezekből a megjegyzésekből is kitűnik, hogy a descartesi fizika és metafizika viszonya meglehetősen bonyolult problémát jelent. A polgári Descartes-monográfiákban egyáltalán nincs egyetértés ebben a kérdésben. Liard pl. azt írja, hogy Descartes-nál a módszer és a tudományok függetlenek a metafizikától. Descartes metafizikája minden baj nélkül teljesen elválasztható ezektől. A kiváló Descartes-kutató, Adam pedig Descartes *Elmélkedéseiről* szólva, a következőket írja: „*Descartes magára a filozófiára gondol, azaz a fizikára, amelynek az alaptételeit akarja mindenekelőtt elfogadtatni ortodox metafizika leple alatt.*" Adam véleménye szerint tehát a fizika és a metafizika egy rendszer elválaszthatatlan részeit képezik, a metafizika és a fizika Descartes gondolatvilágában és rendszerében áthatja egymást. A fenti két álláspontnál azonban elterjedtebb a mai nyugati irodalomban egy harmadik; az az álláspont, amely Descartes-ból lényegében teljes egészében vallásos gondolkodót csinál, és alapelvként fogadja el, hogy Descartes fizikája a metafizikán alapul. Ezt az álláspontot képviseli pl. Hamelin is, de ez nyilvánul meg azoknak a Descartes-monográfiáknak a tömegében is, amelyek Franciaországban a XIX. század második felében és a XX. században napvilágot láttak. E szerint az álláspont szerint — s ezt fogalmazza meg pl. Koyré is *Descartes und die Scholastik* c. könyvében —, noha Descartes szemmel láthatóan megváltoztatta a skolasztika terminológiáját, filozófiájának ösztönző alapelvei, ha nem is teljesen azonosak a középkor filozófiájával, de alapjában rokonságban állnak vele. A Descartes-monográfiák egész sorában lényegében a körül folyt a vita, hogy Descartes mennyiben képviselte a skolasztika klasszikus álláspontját, azaz mennyiben állt Aquinói Tamás befolyása alatt, vagy ezt a hatást mennyiben múlta felül az Aquinói Tamás filozófiájával párhuzamosan az egész középkoron áthaladó, Ágostonra visszamutató problémafelvetés.

Ha a probléma ilyen felállításában van is egy sor igazság, az az alapkoncepció azonban, amely Descartes-ból olyan vallásos filozófust csinál, amilyennek a maga korában nem számított (hiszen mind a protestánsok, mind

a katolikusok szembefordultak filozófiájával és betiltották tanítását), nem mélyreható Descartes-kutatások eredménye, hanem a polgári filozófia fejlődésének egy sajátos problémáját tükrözi. Lucien Sève egy cikksorozatában („A mai francia filozófia körképe"; megjelent a Pensée 1960-as évfolyamában) jellemzi a Descartes-probléma új felmerülését a polgári filozófiában és rámutat az okaira. Sève fejtegetése szerint a század közepe után a reakcióssá vált francia polgári filozófiának elődöt kellett keresnie, olyan elődöt, akit fel lehetett használni a francia polgári filozófia materialista hagyományai elleni harcra. Ilyen előd volt Descartes, aki a XVII. századi francia polgárság osztályhelyzete folytán kompromisszumos filozófus volt. A XIX. században azonban alkalmas volt arra, hogy a francia filozófiának idealista nagy elődje legyen és szembe állítsák a Holbachra, Diderot-ra hivatkozó materialista hagyománnyal.

A descartes-i filozófiának tulajdonított új társadalmi szerep egyebek között abban is megnyilvánult, hogy a Descartes-tal kapcsolatos monográfiák jelentős része nem Descartes egész fejlődésének ábrázolását tűzte ki célul, hanem Descartes *Elmélkedéseit* vette csak elemzés alá, s elszakította a megelőző műveitől. Descartes *Elmélkedései* ugyanis a metafizikának és a fizikának már egészen más viszonyát tükrözik, mint az előző írások. Jean Boorsch a könyvében (État présent des études sur Descartes) felhívja a figyelmet a Descartes-i metafizika történeti vizsgálatának fontosságára. Descartes első műve 1637-ben jelent meg. Amennyire a levelezésből is látható, módszere lényegében abban az időben már kialakult, és ezzel metafizikájának is a fővonala létrejött. Az *Értekezés a módszerről* c. írásának metafizikai tartalma némileg más, mint az *Elmélkedéseké*. Egyes eszmék helyzete és hangsúlya a későbbi fejlődés során megváltozik. Éppen ezért az *Értekezés a módszerről* metafizikai álláspontját nem lehet teljesen azonosnak venni az *Elmélkedésekével*.

Mielőtt ennek a lényeges problémának a kifejtésére rátérnék, röviden meg kell mutatni, hogyan változott meg Descartes álláspontja a metafizikát illető kérdések fontosságáról, hogyan kapott hangsúlyt rendszerében a metafizika. 1630. április 15-én kelt levelében Descartes Mersenne-nek arról ír, hogy a teológiai kérdésekkel — amelyek dogmák és a hit területére tartoznak — nem foglalkozik. A metafizikát ellenben ésszel kell vizsgálni. Ezzel a metafizikával azért kell foglalkozni, mert a fizika tanulmányozásának szükséges megalapozását jelenti. Akinek nincsenek a metafizikát illetően biztos, igaz alapelvei, az nem mehet messzire a fizikában sem. De, végzi levelét Descartes, mielőtt metafizikáját írásban összefoglalná, azt akarja látni, hogyan fogadják a fizikáját.

Tíz évvel később, 1640. november 11-én írt levele szerint már egészen más a helyzet. Az a szándéka, amint írja, hogy kritikai jegyzetet írjon a klaszszikus fizikáról és a hagyományos tudomány romjain kimutassa a saját filozófiájának győzelmét. „De — írja 1640. nov. 11-én — *annak nincs itt még az ideje, hogy erről beszéljünk, amíg metafizikám nem ment keresztül.*" 1630-ban tehát Descartes elképzelése az volt, hogy előbb elfogadtatja fizikáját, és ennek az égisze alatt ezután következnék metafizikájának elfogadtatása. 1633-ban Galileit elítélték egy olyan fizikai probléma miatt, amely megmutatta, hogy a descartes-i fizika helyzete nem lesz könnyű. 1637-ben Descartes kiadja néhány szilánkját fizikájának, mint módszere eredményeit. 1640-ben már úgy látta, hogy előbb a metafizikát kell elfogadtatnia és a fizikát csak fokozatosan bontakoztathatja ki.

Descartes szemében tehát fizikájának és metafizikájának sorsa szorosan egybekapcsolódott. Az *értekezés a módszerről* c. írásnak és vele együtt megjelent fizikai értekezéseknek alapvető célkitűzését abban lehet összefoglalni, hogy Descartes itt lényegében egy tisztán mechanikus világrend alapjait akarta elfogadtatni, ahol minden jelenség a részecskék mozgásából magyarázható. Ez az alapvetően mechanisztikus szemlélet szemben állt az akkoriban elfogadott arisztotelészi fizika alapelveivel. Descartes kritikája elsősorban a szubsztanciális formák és az úgyneveezett reális tulajdonságok ellen irányul. A skolasztika a szubsztanciális formákkal magyarázta a testek mozgását és reális tulajdonságokkal a testek tulajdonságait.

Descartes célkitűzését egy 1638-ban Morinhoz írt levele jellemzi. „*Ha megnézzük, hogy mindmáig mi történt a fizikában, láthatjuk, hogy megpróbáltak elképzelni némely okokat, amelyekkel magyarázni lehet a természet jelenségeit, anélkül, hogy ez alig sikerült volna. Ha összehasonlítjuk mások feltételezéseit az enyémekkel, azaz az ő reális minőségeiket, szubsztanciális formáikat, elemeiket és más hasonló dolgokat, amelyeknek a száma csaknem végtelen és amelyekből a testek össze vannak téve, azokkal, amelyeket én vezettem le a feltételezéseimből, remélem, mindenki meggyőződhet arról, hogy azok a hatások amelyeket én megmagyarázok, nem igényelnek más okokat, mint az enyémek.*" Descartes tehát itt azt mondja, hogy egyedül az anyag mozgása az, amely a természet minden jelenségét megmagyarázza a skolasztika megmagyarázatlan alapelveinek feltételezése nélkül. A testek *tulajdonságai* Descartes szerint maguk is magyarázatra szorulnak, mindenféle tulajdonság a testekben pusztán az anyag és mozgás feltételezésével magyarázható.

Descartes fizikájának az alapelve — a szubsztanciális formák kritikája — összefügg a test és a lélek elválasztásának problémájával, metafizikájának egyik legfőbb tételével. A skolasztika felfogása szerint ugyanis az emberi test és lélek organikus egységet alkot. A test és a lélek szubsztanciális összetartozásának bizonyítéka a skolasztika szerint az, hogy a lélek mozgatja a testet, és a mozgás alkalmával érzéki benyomások keletkeznek. A természet tárgyait is a lélekhez hasonló mozgató erő mozgatja, ezek a szubsztanciális formák. A szubsztanciális formák elvetése tehát Descartes-nál nagyon érthetően összefügg a test és a lélek alapvető kettősségének tanításával. A fizika és a metafizika egymásra utal, noha alá kell húznunk, hogy a skolasztikus fizika kritikájának a XVII. században sem kellett szükségszerűen együtt járnia idealista metafizikával, amint ez Descartes-nál a test és a lélek szétválasztásából következett. Hobes egész más alapokon bírálja a skolasztikus fizikát. Az idealista metafizika fizikai megalapozását tehát tekintetbe kell vennünk, de nem szabad túlértékelnünk.

Descartes idealista metafizikájának az alapjai megvannak már azokban az években is, amikor elsődlegesnek tartotta fizikájának elfogadását és még abban is bízott, hogy az egyház álláspontja a kopernikuszi rendszer tekintetében meg fog változni. Már a világról szóló értekezése elején is megvan az idealizmus csírája, mert már ott is kifejti, hogy a szubsztanciális formák és a reális minőségek tagadása alapján gyanúsnak kell elfogadnunk mindazt, amit érzékeink által megismertünk. Az érzékelés kritikájából egyenesen következik az a probléma, hogy eszméik és a dolgok között lényegében szakadék tátong, és a későbbi metafizika ezt a szakadékot akarja fizikán kívül, tehát metafizikai eszközökkel áthidalni. Már Galilei elítélése előtt volt Descartes-nál olyan tendencia, hogy a fizikai alapelveket az istenre való hivatkozással iga-

zolja. Így pl. azt a materialista tételt, hogy „az anyag minden része . . . megmarad mindig ugyanabban az állapotban, míg más részekkel való találkozás nem kényszeríti arra, hogy ezt megváltoztassa", és amikor egy test meglök egy másikat, nem adhat a testnek más mozgást, mint amelyet a sajátjából elveszít — Descartes azzal bizonyítja, hogy isten változatlan, és mivel mindig ugyanolyan módon cselekszik, ugyanazt a hatást hozza létre.

Az a tendencia, amelyet Koyré Descartes-nál alapvető törekvésnek tart: az elavult skolasztikus filozófia helyettesítése egy más, korszerűbb metafizikával az arisztotelészi helyett, már 1637-ben is megtalálható, amikor még, amint hangsúlyoztuk, Descartes főleg fizikája alapelveinek elfogadtatására törekszik. Már 1637-ben kifejti Descartes, hogy az új filozófiának a teológia segítségére kell sietnie, amelyet megrontottak az arisztotelészi filozófia helytelen magyarázata, és hibáztatja, hogy a teológiát olyan mértékben kiszolgáltatták Arisztotelésznek, hogy minden új filozófia hit-ellenesnek tűnik.

A teológiai segítése azonban nem mehet végbe a filozófia és a fizika (e kettő a XVII. században lényegében egyet jelentett, szemben a metafizikával) alapelveinek károsodása nélkül. Az *Elmélkedések*ben metafizikája már lényegesen teológikusabb, mint az *Értekezés a módszerről* c. művében.

Az *Elmélkedések* megjelenése után, 1642-ben Descartes egy tanítványának, Pierre Silvain Regis-nek azt írja, hogy midőn az utrechti egyetemen a descartes-i filozófiát fogja oktatni, ne lépjen fel közvetlenül az új tanításokkal, sokkal inkább hagyja érintetlenül a skolasztika kifejezési módját és ideiglenesen beszéljen szubsztanciális formákról, abszolút tulajdonságokról és más effélékről.

Descartes idealista metafizikájának tehát alapvetően az a magyarázata, hogy noha Descartes fejlődésében Galilei elítélése után reakciós fordulat következett be, amely teológiai metafizikai kérdések eluralkodásában is jelentkezett — *már kezdettől fogva megvolt nála a fizikának és a teológiának bizonyos fokú összehangolására való törekvés.* Ez a törekvés alapvetően Descartes társadalmi, morális nézeteivel függ össze.

Ebből a szempontból igen érdekesek Descartes nyilatkozatai a teológiáról és a vallási hitről az *Értekezés a módszerről* c. írásában. Az első részben kiírja, hogy az Arisztotelésznek alárendelt temizmus tulajdonképpen haszontalan, és olyan teológia kialakítását sürgeti, amely egyszerűen néhány, az üdvösséghez szükséges hitbeli igazságot tartalmaz. „*Tiszteltem teológiánkat* — írja —, *s a menyországot csak úgy ki akartam érdemelni, mint bárki más. De megtudván, hogy az odavezető út a legtudatlanabb előtt éppúgy nyitva áll, mint a legtudósabb előtt, s hogy a kinyilatkoztatott igazságok, melyek oda elvezetnek, messze túlhaladják értelmünket, soha nem mertem volna őket gyönge okoskodásomnak alávetni.*" A skolasztika elleni támadásban ezen a helyen Descartes a humanisták, különösen Erasmus kritikáját visszhangozza. A humanistákkal szemben azonban Descartes-nak már ebben az időben is az az álláspontja, hogy van lehetőség egy új, karteziánus „skolasztika" kialakítására.

Az *Értekezés a módszerről* azonban világosan tükrözi azt, hogy Descartes filozófiájának tagadhatatlan vallásos tartalma alapvető társadalmi konzervatizmusából ered (ennek okát itt nem vizsgáljuk, csak rá kell mutatnunk arra, hogy Descartes konzervatizmusa abból származott, hogy a XVII. századi polgárság még távolról sem volt elég önálló ahhoz, hogy a feudalizmussal szembeforduljon. Descartes idejében a francia abszolút monarchia, amelynek nagy támasza volt az egyház, még lényegében kedvezett a polgári fejlődésnek.)

Az *Értekezés a módszerről* harmadik részében világosan kiderül, hogy a tiszta és világos belátáson alapuló filozófiához lényegében ugyanúgy viszonyulnak a vallásos hit igazságai, mint az ideiglenes erkölcstanéi. Mindenekelőtt kiderül az, hogy Descartes sem az ideiglenes morálra, sem a vallás igazságaira nem óhajtja alkalmazni a kételkedési módszerét. Az ideiglenes morál, amelynek alapvető tartalma *„inkább kívánságaimat, mint a világ rendjét változtassam meg"*, alapvetően konzervatív. E morál egyik sarkpontja a hazai törvényeknek való engedelmeskedés mellett az álhatatos ragaszkodás az ifjú kora óta tanult valláshoz. Ezekre az alapelvekre azonban, amint mondottuk, nem vonatkozik a kételkedés módszere. Az ideiglenes morál kifejtése után Descartes a következőket írja: *„Miután így, e vezérelvekre vonatkozólag bizonyosságra jutottam, s a hit igazságaival együtt, melyek elmémben mindig első helyen állottak, félretehettem őket : összes egyéb nézeteimre vonatkozólag úgy vélekedtem, hogy bátran hozzáfoghatok elvetésükhöz." Az ideiglenes erkölcstan és a hit alapvetően egyazon megítélés alá esik Descartes-nál.* A vallás célja az embereket az üdvösség felé vezetni. A teológiának a vallás igazságait kell megformuláznia. Az *Értekezés a módszerről* első részében azt írja, hogy az iskolában tanultak közül a teológiát azért becsülte, mert arra tanít bennünket, miképpen érdemeljük meg a menyországot. A teológia és a hit ilyenformán a gyakorlati rendhez tartoznak, ugyanoda, ahová az ideiglenes erkölcstan. Erről pedig tudjuk, hogy nem igényeli szükségszerűen az értelem evidenciáját és a tiszta és világos ismereteket. Az ideiglenes erkölcstanban Descartes nem törekedett arra, hogy cselekedeteit tiszta és világos belátásra alapozza. Az ideiglenes erkölcstan csak a cselekvésben való szilárdságot hirdeti, és nem azt, hogy csak szilárd, tiszta és világos ismeretek alapján történhet a cselekvés. A gyakorlati rendben, az életben, és csakúgy mint a hitben, az igazságok nem pontosan ugyanazt jelentik, mint a tudományokban. A hit igazságait az a szükségszerűség alapozza meg, hogy nélkülük nem lehet elérni az örök üdvösséget. Ezért — noha nem értjük meg őket — mégis igazak. Descartes így ír 1640. okt. 28-án kelt levelében Mersenne-nek „igaz az is, hogy mindaz, amit mi közvetlenül nem fogunk fel, ezért még nem hamis, és ezt jól lehet alkalmazni a Szentháromság misztériumára, amely a hithez tartozik és nem lehet megismerni egyedül, a természetes ész által."

Descartes érdekes módon éppen azzal próbálja igazolni azt, hogy a hit és a tudás nem mondanak ellent egymásnak, hogy a hit és a tudás igazságai két különböző fajta igazság. Az egyik a hiten, a kinyilatkoztatáson, a másik a természetes észen alapul. *„Mert igen szilárdan hive az egyház csalhatatlanságában és egyáltalán nem kételkedve az én eszemben sem, nem félhetek attól, hogy az egyik igazság ellentmondhat a másiknak."* (Levél Mersenne-hez 1640. december.) Az erkölcs igazságai a hit igazságaihoz hasonlóak. Az *Értekezés a módszerről* negyedik részében olvashatjuk: *„régóta észrevettem, hogy erkölcsi dolgokban némelykor oly nézetek után kell indulnom, melyeket — bár tudjuk, hogy nagyon bizonytalanok — mégis olybá kell vennünk, mintha kétségbevonhatatlanok volnának."* A hit igazságaiban Descartes szerint két álláspontra lehet helyezkedni. Az egyik álláspont a tudomány, az értelem álláspontja. A másik álláspont az akarat, a morál álláspontja. 1643-ban Buitendijk kérdést intézett Descaresthoz: lehet-e isten létét kétségbe vonni? Nem mond-e a vallásnak ellent ez? Descartes válaszában megkülönbözteti az értelem kételkedését, amely merőben spekulatív, és az akarat kételkedését, amely a hit területéhez tartozik. Ha merőben az intellektus álláspontjára helyezkedünk, akkor a kérdés, hogy

istenben tilos-e kételkedni, fel sem merülhet. Az akarat álláspontján más a helyzet. Az akarat, lényegét tekintve, választás képessége, *„facultas electiva"*, és lényege arra készteti, hogy válassza azt, ahol jót talál. (Ez a fejtegetés megtalálható az *Elmélkedések*kel kapcsolatos második ellenvetésre adott válaszban is.) Ha tehát az értelem nem látja be isten létének bizonyítékait, akkor a kételkedés álláspontjára helyezkedhet. Az akaratnak azonban az a feladata, hogy ne maradjon a kételkedésnél és az üdvösség elérése érdekében megerősítse azt, ami tisztán spekulatív szempontból, az értelem szempontjából kétségesnek is látszhat. A hit igazságainak tehát, Descartes fejtegetése alapján, az akarat szempontjából nincsen teoretikus értékük. De éppen úgy, mint az ideiglenes erkölcstan tételei, noha nincs teoretikus értékük, gyakorlatilag biztosítják a jó, az üdvösség elérésének az útját.

Ismét tapasztalhatjuk tehát, hogy Descartes filozófiáján kettősség vonul át. A tudománynak és a morálnak, a tudománynak és a metafizikának, a tudománynak és a hitnek a kettőssége. A fizika és a metafizika szembenállása tehát Descartes egész filozófiájában kettősséget hoz létre. A filozófia történetében már Descartes előtt is nem egy alkalommal a kettős igazságot, a hit és a tudás, a földi és az égi világ alapvető különállását hirdették (Averroes, Occam stb.). Az új Descartes-nál éppen az, hogy a két területnek a szigorú elvi különválasztása mellett törekszik arra, hogy a két területet összeegyeztesse, egyiket a másikra alapozza, ugyanazoknak az alapelveknek az érvényességét hirdesse bennük. Ez a törekvés — *a kettősség fenntartása és ugyanakkor a két terület összeegyeztetésére való törekvés* —, mint már láttuk, Descartes fejlődésének korai szakaszától kezdve megvan, de a *Galilei elítélése utáni időben a hangsúly az összeegyeztetés tendenciája felé irányul.* Ez fejeződik ki abban, hogy Descartes-nál a filozófiájának metafizikai oldala nyomul fokozottan előtérbe az ismeretelméleti módszertani oldallal szemben. Adam *Vie de Descartes* c. könyvének 305. oldalán írja: *„Galilei elítélése nélkül is lett volna descartes-i metafizika. De nem ugyanaz lett volna az aspektusa. Nagy könyvek helyett Descartes csak néhány lapot írt volna."*

Azok a szembetűnő különbségek (nem ellentmondások, csak különbségek), amelyek az *Értekezés a módszerről* és az *Elmélkedések* között vannak, *a metafizikai oldal fokozott előtérbe kerülését bizonyítják*, a tudományos ismeretelméleti oldallal szemben. Az *Értekezés a módszerről* c. írásban pl. még világosan kitűnik, hogy a kételkedés módszere a fizikának a szubsztanciális formák és a reális minőségek ellen hadakozó fejezetéhez kapcsolódik. Alapvetően az érzékletek csalnak, a minőségek, amelyeket az érzékletek megállapítanak, szubjektívek, a dolgok objektív természetét csak a részecskék mozgásával lehet tudományosan magyarázni. Az *Értekezés a módszerről*ben Descartes csak az emberi érzékletek igazmondásában kételkedik, de nem vonja kétségbe a külső világ létezését. Egyébként az *Értekezés a módszerről* c. írásban a kételkedés már általánosabb, mint az ezt megelőző műben *(Szabályok az értelem irányításához)*. A *Szabályok*ban a matematikai bizonyosságok minden gyanún felülállnak. Az előbbiben azonban így írt Descartes: *„... föltétlenül elvetendőnek ítélem mindazt, amihez a kételkedésnek csak az árnyéka is férhet, hogy lássam, nem marad-e még azután is valami elmémben, ami minden tekintetben kétségbevonhatatlan. Így föl akartam tenni, hogy mert érzékeink néha csalnak, semmi sem olyan, aminőnek érzékeink mutatják. És mert vannak emberek, kik még a geometria egyszerű tárgyaira vonatkozólag is eltévednek okoskodásaikban, mindazokat az okadatokat, melyeket azelőtt bizonyításoknak vettem, mint helyteleneket*

vetettem vissza . . Föltettem magamban, hogy bármit, ami valaha eszembe jutott, nem tekintem igazabbnak, mint álmaimnak csaló képeit.'' Descartes tehát itt, a *Szabályok*kal szemben, a kételkedést a gondolkodás egész területére kiterjeszti, s azt a kérdést felteszi ugyan, hogy *honnan származnak a külső dolgokra vonatkozó gondolatai, de az objektív valóság létezésére nem terjeszti ki a kételkedést.* Ezért nincs is az *Értekezés a módszerről*-ben a külső világ létezésének a bizonyítása. Általános filozófiai, ha úgy tetszik metafizikai alapelvvé vált azonban a kételkedés az *Elmélkedések*ben. A második elmélkedésben Descartes így írt: *,,Föl akarom . . . tenni, hogy amit látok, mind nem igaz. El akarom hinni, hogy amit hazugságokkal telt emlékezetem fölidéz előttem, mind nem létezett soha. Képzelni akarom, hogy nincsenek érzékeim: elhiszem, hogy a test, az alak, a kiterjedés, a mozgás, s a hely mind csak elmém képzeletbeli szülöttei. Tehát mit tarthatok igaznak? Talán semmit, csak azt, hogy semmi sem biztos a világon.''*

A hit és a tudás viszonya tekintetében is van különbség az *Értekezés és módszerről* és az *Elmélkedések* között. Az előbbiben a hangsúly a két terület *különbségén* van. A vallás tárgyait nem érinti a kételkedés módszere, de ebből az is következik, hogy mivel az üdvösség elérhető az egyszerű és tanulatlan ember számára is, a teológiának csak a kinyilatkoztatásból származó, hiten alapuló tételeket kell összefoglalnia. Az *Elmélkedések*ben a hangsúly már eltolódik. Ebből a szempontból érdekes az, hogy itt a hangsúly azon van, hogy mivel a vallási igazságoknak isteni eredetét ki tudjuk mutatni, ezek *,,minden természetes észnél világosabb alapra támaszkodnak''* (válasz a második ellenvetésre). A hangsúly tehát itt azon van, hogy a vallás igazságaival kapcsolatban okunk van arra, hogy elhigyjük: mindez az isteni kinyilatkoztatásból származik. Ezért — írja Descartes a második ellenvetésre adott válaszra — ha mondják is azt, hogy a hit tárgyai homályos dolgok (ez a descartes-i ismeretelmélet szempontjából egyenlő a tudománytalannal), mindazonáltal az, amiért mi ezeket hisszük, nem homályos, hanem világosabb, mint minden természetes fény. — Az isteni tekintély tehát felette áll az ésszerűségnek. A hit aktusa az akarat területéhez kapcsolódik, de míg az akarat az ideiglenes erkölcstan esetében csak arra volt jó, hogy a bizonytalan ismeretek világában vezesse az embert, az *Elmélkedések* szerint a természetfeletti ismeretek világában isten az ember segítségére siet, akaratunkat megvilágítja a kinyilatkoztatással, amely most már helyettesíti értelmünk csalóka ismereteit. Tehát az *Elmélkedések* alapján az isteni kegyelemmel nyert megismerés felette áll az értelmi megismerésnek (Válasz a második ellenvetésre).

A hit és a tudás, egy sajátos formájú kinyilatkoztatás és az értelmi megismerés összeegyeztetés kísérletének példája, a *velünk született eszmék problémája.* Ez közvetlenül Descartes istenbizonyítékainak sarkpontja: a velünk született isteneszme pontosan olyan kétarcú, mint egész rendszere. A legtöbb Descartes-elemzés megállapítja, hogy a velünk született eszmék tartalma meglehetősen homályos (Koyré, Hamelin). Az *Elmélkedések* körüli vitában a jezsuiták és a materialisták egyformán szembefordultak vele. Mind a jezsuiták mind a materialisták kétségbe vonták azt, hogy az embernek az érzékeléstől függetlenül eszméi lehetnek. A *Harmadik elmélkedés* szerint ugyanis háromféle eszménk van. Az elsőt a külvilág tárgyairól nyerjük, a másodikat mi magunk hozzuk létre, a harmadik velünk születik. (Az eszmék Descartes-nál — mint Hobbes ellenvetéseire írt válaszában írja — az, amit elménkben közvetlenül felfogunk.) Az eszmék harmadik fajtája a velünk születettek, mint pl. ,,dolog, igazság, gondolat'', vagy másutt: a szubsztancia, a háromszög, a kauzalitás,

„úgy látszik — írja Descartes — *saját mivoltomból erednek*". Az ember ezeket az eszméket az értelmében találja, mint *értelmének elválaszthatatlan alkotórészeit.* (Ellentétben a többi eszmével, amelyeket ugyancsak az értelmében talál az ember, de nem értelmének elválaszthatatlan alkotórészeiként.

A velünk született eszmék, tartalmukat tekintve, kettősek. Descartes fejlődésének korai szakaszában, amelyet a *Szabályok* tükröznek, ezek csak néhány konstitutív alapelvet, tovább nem elemezhető alapfogalmat jelentettek. Ezeket, amint a *Szabályok*-ban írja, úgy lehet könnyen kimutatni, ha megkülönböztetjük az intellektusnak azt a természetét, amely által a dolgokat szemléli és megismeri, attól, amely által állítva vagy tagadva ítél róluk. Descartes-nál a velünk született eszmék logikai alapelv jellege megmarad a későbbi fejlődés során is, de ugyanakkor metafizikai eszméknek, például az isten eszméjének is, ilyen velünk született természetet tulajdonít. Descartes mindig hangsúlyozta, hogy a velünk született eszmék *nem kialakult eszméket* jelentenek, hanem képességet, bizonyos eszmék létrehozására. Ezt írja a Hobbes bírálatával kapcsolatos ellenvetéseiben is. Másutt *(Harmadik elmélkedés)* azt fejtegeti, hogy isteneszméjét, mint a saját magáról való fogalmat is, nem kapta az érzékek útján, mert „*soha nem jelentkezett váratlanul, mint az érzéki dolgok szoktak jelentkezni . . . nem is képzeletbeli alkotása elmémnek, mert nem tehetek hozzá, nem vehetek tőle el semmit, így . . . ez a fogalom velem született s teremtetett.*" „*Nincs is semmi különös abban — folytatja Descartes —, hogy isten, amikor engem teremtett, belém fektette ezt a fogalmat, hogy mintegy a munkásnak művére vésett bélyege legyen.*" *A velünk született eszmék tehát egyrészt képességek és logikai alapelvek, azaz a szubjektív idealizmus felé mutatnak, az emberi gondolkodástól elválaszthatatlanok, másrészt eszmék az objektív idealizmus eszmefelfogásának értelmében.* Descartes megpróbálja fizikailag megalapozni a velünk született eszméket. Egy Regiushoz írt levelében azt írja, hogy a külső tárgyakból sem a mozgást, sem a mozgást létrehozó alakzatokat nem fogjuk fel úgy, ahogyan vannak. (Érzékeink ugyanis csalnak.) „*Ebből következik, hogy még a mozgás és az alak eszméje is bennünk van.*" Ehhez a gondolathoz kapcsolódik az, hogy Descartes szerint a fizika és a matematika a tapasztalattól független tudományok. A tapasztalattól függetlenek és alapelveiket, amelyek „*elménkkel vele születtek*", isten helyezte belénk, ahogyan „*egy király minden alattvalója szívébe bevési a törvényeit, ha van hozzá hatalma.*" (Levél Mersenne-hez 1630. ápr. 15.)

Descartes a természeti törvényeket mint örök igazságokat is szívesen alapozza istenre. A mozgástörvények változatlansága isten változatlanságából ered. Nyilvánvaló tehát, hogy a velünk született eszmék meglehetősen ellentmondásos kifejtését áthatja egy objektív idealista tendencia, amely hol jobban, hol kevésbé érvényesül. De mindenképpen alkalmas arra, hogy az istenbizonyítékok kiindulópontja legyen.

A problémának azonban ez csak az egyik oldala. A velünk született eszmék objektív idealista tartalma csak a materialista ellenfelek kritikáját magyarázza, de nem magyarázza meg azt, hogy miért nem fogadták el azt az elméletet a peripatetikusok, tomisták és jezsuiták.

A probléma a *hit tárgyai ésszerű megismerésének a lehetőségéhez kapcsolódik.* Gilson az „Esprit de la Philosophie mediévale" című könyvében kifejti, hogy a középkori filozófia istent nem tekintette az ésszel lehetséges megismerés tárgyának. Sőt, amint Gilson írja, a középkori filozófusok közt ez vádnak számított. A tomisták ezzel érveltek Duns Scotus hívei ellen, és megfor-

dítva. Aquinói Tamás alapvető tanítása az volt, hogy isten nem a mi megismerő képességünknek megfelelő tárgy. A mi megismerő képességünknek csak az érzéki világ felel meg. Ebből az következik, hogy kell találni egy természetes tárgyat (azaz az értelmünk természetének megfelelőt), amely elvezet istenhez. *Aquinói Tamás megoldása az, hogy isten megismeréséhez az út az érzéki világon keresztül vezet.* Istent csak mint a világ teremtő okát lehet elérni, de minden természetes ismeretünk róla az, hogy a hatásaiból kikövetkeztetjük mint okot. De ez azonban nem jelenti isten felfogását. Isten azonban — mondja Aquinói Tamás — segítségére siet az embernek. Lelkébe helyezi az olyan lehetséges tudás magjait, amelyek egy alkalom segítségével valóságossá válnak. Ezek a magok lelkünk természetéhez tartoznak. Vele születtek, mivel lelkünk képmása a legfőbb lénynek. A természetes fény segítségével, amely visszfénye az isteninek, és bizonyítja a lélek és az isten kapcsolatát, az ember isten örök igazságait, mindenhatóságát stb. is felismeri, azon az általánosságon túl, hogy isten létét — mint a világ létrehozó okát — a hatásaiból felismerte.

Hasonlóság tehát (a tudásnak velünk született magjai) van Descartes és Tamás tanításai között. Egy sor Descartes-monográfia (Koyré, Gilson stb.) hangsúlyozza ezt a hasonlóságot, és rámutat arra is, hogy Descartes fejtegetései a velünk született eszmékről visszamutatnak Ágoston tanításaira is. Ágoston tanításai, noha Descartes idejében a hivatalosan elfogadott már évszázadok óta a Tamás-féle tanítás volt, mégis találtak követőket. A reneszánsz idején a skolasztika ellenes irányzatok az ő tanításaihoz nyúltak vissza, a XVII. században Franciaországban pedig a janzenisták vallották magukat Ágoston híveinek. Ágoston valóban a velünk született eszmék elmélete elődjének látszik. A Platón-féle anamnézis-elméletet, amely eretnekségnek számított, Ágoston visszautasította, de megőrizte a hatását. *Vallomásai*ban pl. azt írja, hogy isten eszméje az ember természetéhez tartozik, és ezt önmagunkban, emlékezetünkben megtaláljuk. Ha elfogadjuk azt, hogy a velünk született eszmék tana Ágoston befolyása alatt keletkezett, úgy látszik, mintha a platonizmusnak egy új formájával lenne dolgunk. Miért volt azonban az, hogy ha a velünk született eszméknek olyan elődei voltak, mint Tamás, Ágoston (de hozzá lehet tenni Bonaventurát is), olyan egyforma hévvel fordultak vele szembe Descartes legkülönbözőbb irányzatú ellenfelei. *A valóságban azonban Descartes-nál a velünk született eszmék nemcsak az objektív idealizmust jelentik, hanem ennek a mechanikus materializmus passzív ismeretelméleti felfogásával való összeegyeztetése kísérletét is.* Descartes szerint ugyanis *értelmünk passzív, nem alkot eszméket.* A velünk születetteket éppúgy nem alkotja, mint a többit. *Minden eszmének alapvetően reprodukáló funkciója van.* A velünk született eszméket is felismerjük önmagunkban a természetes fény segítségével. (A természetes fény azonban Descartesnál *természetes észt jelent.)* Isten nem irracionális módon ismerhető meg, hanem racionális módon. Isten racionális megismerése azonban nem az érzéki dolgok szemléletén keresztül, hanem a velünk született isteneszme vizsgálatán át történik. (De ugyanilyen velünk született eszmére mint az isteneszme, támaszkodnak, Descartes szerint, a tudományok is.) Mindebből világosan kitűnik, hogy a velünk született isteneszme, amely az istenbizonyítékok kiindulópontja, arra szolgál, hogy egy alapvetően passzív természetű ész számára olyan lehetőséget teremtsen, amely nem az érzéki világ szemléletéből kiindulva bizonyítja be istent, hanem a kiterjedt világtól különálló gondolkodás analitikus vizsgálatával jusson el istenhez. Ugyanerre utal Boorsch is, amikor megállapítja, hogy a velünk született eszme legfonto-

sabb szerepe a karteziánus elméletben, hogy igazolja isten létének a gondolaton — a kiterjedéstől, az anyagtól teljesen különböző gondolkodáson — alapuló bizonyítását. „Így — írja Boorsch — *a kiterjedés fel van szabadítva a mechanikus fizika számára.*" Boorsch megállapításával egyébként Aszmusz is egyetért.

Descartes-nak minden istenbizonyítéka a vele született isteneszmén alapszik. A *Harmadik elmélkedés*ben két bizonyítékot fejt ki. Ezek lényege a következő: 1. Egy, az embernél tökéletesebb lénynek a fogalma csak nála valóban tökéletesebb lénytől származhatott. 2. Az ember létének magának isten az oka és a fenntartója. (Descartes harmadik istenérve, az ontológiai istenérv, ugyancsak a vele született isteneszmén alapul, és ez is analitikusan bizonyítja isten létét.

Tekintsük át röviden a velünk született eszmék és a velünk született isteneszme ellen felhozott érveket. Descartes tomista ellenfele, Caterus, azzal érvelt, hogy ha elfogadjuk isten eszméjének a létét, akkor további istenbizonyítékokra nincs szükség, isten eszméjének igazolására semmiféle okot nem kell keresni. Okot — írja Caterus — csak azért keresünk, mert szellemünk tökéletlen, mert nem tudjuk egyetlen pillantással átfogni a mindenséget. *Descartes szerint azonban az, hogy egy eszmét tapasztalunk, nem ment fel attól, hogy a saját értelmünkön kívüli okot keressünk számára.* Descartes válasza nagyon érdekes. Ő ugyanis a következőket mondja: ha a fejünkben egy gép eszméje van, nem elégszünk meg azzal, hogy ez a fejünkben van és az értelem okozta. Az értelem eljárásának kellett, hogy valami oka legyen. Ez az ok egy előbb látott gép lehet, vagy nagy mechanikai ismeret, esetleg olyan zseniális szellem, amely megelőző ismeret nélkül is feltalált egy gépet. Tehát nem szellemünk tökéletlensége miatt keressük az isteneszme okát.

Egészen más jellegűek a velünk született eszmék elleni érvek Descartes többi ellenfelénél. A második ellenvetés, amelynek szerzői Mersenne és baráti köre, az a Mersenne, aki matematikával, zenével, a korabeli tudományok alapján akarta isten létét bizonyítani, ebben a kérdésben materialista módon érvel. Ez az ellenvetés a következőket mondja. Honnan tudja Descartes, hogy ha egész életét egy pusztában töltötte volna, és nem tudósok társaságában, akkor is lenne isten-fogalma? Könnyen lehet, hogy egy szuverén lény eszméjét a könyvekből merítette, nem pedig egyedül az eszéből. Legfőbb érvük az — az isteneszme velünk születettségével szemben —, hogy ezt az isteneszmét „*a kanadaiak, a huronok és más vademberek*" nem ismerik. Ez az ellenvetés valószínűnek tartja, hogy isten eszméjét a filozófus a testi világból nyerte, amelyben minden elgondolható tökéletesség megvan. Hobbes az ellenvetéseiben nagyon egyszerűen intézi el a kérdést. Az eszme, mint minden tudattartalom, Hobbes szerint *kép*. Amiről nincsen képünk, eszménk sincs. Az angyal eszméjét is a látható dolgok képéből raktuk össze. „*Éppen így áll a dolog* — írja Hobbes — *isten tiszteletre méltó nevével is, mert nincs semmilyen képünk, semmilyen eszménk istenről, és ezért meg is van tiltva nekünk, hogy istent egy meghatározott képben imádjuk, amivel nem jön létre az a látszat, hogy azt, ami nem elképzelhető, elképzeljük. Így hát, amint látszik, nincsen semmiféle isteneszménk.*" Egy vakon született — folytatja Hobbes —, aki tűz hatását tapasztalja, és hallja, hogy ezt a valamit tűznek nevezik, arra következtet, hogy létezik a tűz. De nincsen eszméje a tűzről, mert nem látja, hogy ez milyen alakú vagy színű. Éppen így az ember is, aki felismeri, hogy kell, hogy legyenek az eszmének okai, és ennek az oknak ismét okot keres, végül egy örök okot fogad el, amely, mivel

soha sem kezdődött, nem kell, hogy oka legyen. Ebből következtet az ember arra, hogy valami örök dolog létezik. Erről az örök okról és dologról *semmiféle eszméje nincs*, hanem csak egy hitt vagy elképzelt dolgot nevez el istennek.

Gassendi a Descartes elleni érvelésben általában nem a szkeptikus érveket használja. A velünk született isteneszme elleni érvelésben azonban igen. Fő gondolatai: a véges emberi értelem és a végtelen isten közt a távolság felmérhetetlen, az embernek nem lehet fogalma istenről. A gondolkodás mindig valami végesre irányul. Minden eszme külső tárgytól származik, az akcidenciáról való eszme világosabb, mint a szubsztanciából való — a velünk született isteneszme éppenséggel zavaros.

Gassendi érvei általában ismeretelméletileg inkább a velünk született eszmék és az isten (a végtelenség, a nem tapasztalhatóság) megismerése ellen irányulnak és nem az istenképzet ellen — a célokságról szóló és az ebből adódó istenbizonyítékot elfogadja.

A velünk született eszmék tana Descartes-nál még nem öltött olyan mélységesen reakciós formát, mint idealista követőinél, pl. Malebranche-nál, de Descartes alapot adott a legreakciósabb értelmezéshez is, éppen azért, mert a velünk született eszmékről szóló tanítását különösen homályosan fejtette ki. Így pl. egy helyen így próbálja megmagyarázni a velünk született isteneszmét: Meggyőződésem, mondja Descartes, hogy a gyermek nem elmélkedik metafizikai kérdésekről az anyja méhében, de van *eszméje* istenről, önmagáról és mindazokról az igazságokról, amelyek a felnőtt személyekben akkor is megvannak, amikor nem is gondolnak rájuk.

A velünk született isteneszme objektív idealista tartalma, amely túlsúlyban van a szubjektív tartalom felett (a velünk született eszme mint képesség), az istenbizonyítékoknak csak az *alapját* képezi, de nem alkotja lényegét. Descartes fő problémája az istenbizonyítékok esetében a *kauzalitás gondolatának alkalmazása az eszmékre*. Ez olyan eljárás volt, amely a skolasztikától távol állt. A skolasztika szerint ugyanis az eszmék, mivel az ember az érzékein keresztül kapja őket, nem igényelnek semmiféle oksági magyarázatot. Descartes-nál az eszmék okainak kutatására volt a legújszerűbb, a legvitatottabb, és a legtöbb, a filozófiatörténet számára pozitív eredményt is metafizikájának ez a része adta (a regressus ad infinitum tagadása, a causa sui lehetősége, a célokság tagadása). Formájukat tekintve azonban Descartes istenbizonyítékai azt látszottak igazolni, hogy Descartes a régi skolasztikát egy új, korszerűbb skolasztikával akarja helyettesíteni. Az istenbizonyítékok e kettőssége a magyarázata annak, hogy kétoldali támadás érte őket, mint Descartes-nak csaknem minden filozófiai tanítását.

Descartes mindig azt állította, hogy istenbizonyítékai lényegében eredetiek. Még az olyan Descartes-kutatók is, akik, mint pl. Koyré, azt állítják, hogy Descartes nem hozott újat az istenbizonyítékok tekintetében, megállapítják és megengedik, hogy a régi istenbizonyítékokat átalakította és új életet lehelt beléjük.

Descartes a maga korában használatos Aquinói Tamás-féle istenbizonyítékokat lényegében elvetette. Ez elsősorban a fiziko-teológiai istenbizonyítékai esetében nyilvánvaló. Descartes mechanikus materialista fizikájának a hatására a cél-ok feltételezését elutasította. A cél-ok feltételezésének — írja — nagy szerepe lehet a morális világban, de a természet világában semmi keresnivalója nincs *(Elmélkedések* IV. rész és *Válasz az ötödik ellenvetésre)*. Aquinói Tamás másik istenbizonyítékai, lényegüket tekintve, azért nem felelhettek

meg Descartes-nak, mert Aquinói Tamás az *érzéki világ szemléletéből következtetett isten létére.* (Descartes nyilvánvalóan azért nem akarta ezt az utat követni, mert, amint már láttuk, az érzéki világot, a kiterjedt szubsztancia területét, teljesen a mechanisztikus fizika uralkodási területének tekintette. Aquinói Tamás az érzékelhető világból mint hatásból következtet istenre, mint e hatás okára.) Következtetésének négy változata volt. Az első szerint isten a világ első mozgatója, a második szerint a világ létrehozó oka, a harmadik szerint a világ jelenségeinek esetlegességével szemben isten a szükségszerűséget jelenti, és mindezek a bizonyítékok azon alapulnak, hogy, amint Aquinói Tamás Arisztotelész után ismétli, lehetetlen a regressus ad infinitum, mert ha a ható okok sora végtelen, akkor nincs ugyan első ok, de utolsó ok sincs. Ha nem tételezünk fel első okot, akkor nem juthatunk el az aktuális lét állításához sem. *Az Arisztotelészt követő skolasztikus istenbizonyítékok alapvetően a világegyetem végességének a feltételezésével függtek össze.* Arisztotelész — és a skolasztika szerint is — az anyagi világban a dolgok lényegei — és ennek megfelelően az okok is —, a bennük levő forma tökéletességének fokozata szerint különböznek. A legtökéletesebb az oka a kevésbé tökéletesnek. *Ez a világrendszer tehát hierarchikus struktúrájú.* Ez a Tamás-féle istenbizonyítékok alapja. Descartes-nál azonban semmiféle hierarchia a világrendszerben nincs. A világot kitölti a kiterjedt szubsztancia, a gondolkodó szubsztanciának külön helye nincs. A kiterjedt szubsztancia végtelen és végtelenül osztható. Oksági sor ugyan van benne, de ez az oksági *sor csak akcidentálisan rendeződik, és semmiféle kitüntetett első oknak nincsen benne helye.* Descartes Caterusnak a Tamás-féle istenbizonyítékra utaló ellenvetésére a következőket írja: „*Ha nem tudom felfogni, hogy miként következnek egymás után a végtelenségig az okok, ebből nem következik, hogy kellett lenni egy első oknak. Éppen úgy, ahogyan ha nem tudom megérteni a végtelenségig történő felosztást, ez még nem jelenti azt, hogy ez nem lehetséges*". Egyébként is, kifejezi Descartes, ha feltesszük, hogy helyes az érzéki világból mint hatásból való kiindulás, és ha a véges világegyetem, amely hierarchikusan tagolódó lényegek sorát alkotja, bizonyítékot is szolgáltat arra, hogy van a világegyetemnek alkotója, azt nem bizonyítja, hogy ez az alkotó: isten. A világegyetem ugyanis tökéletlen. Ha bebizonyítjuk, hogy volt egy alkotója, ezzel nem isten létét, azaz egy tökéletes lény létét igazoljuk, hanem esetleg egy megfelelően hatalmas demiurgoszét, aki teremtette. Ebből az következik, hogy isten igazi bizonyítéka az, ha egy bennünk levő tökéletes és végtelen lényről való *eszme* okát kutatjuk. Ezzel, amint Caterusnak írt válaszában írja, a végtelenbe való visszamenés problémáját is elkerülte. Így ugyanis — írja — Descartes — nem azt keresi, hogy *mi az ő létének mint testi lénynek az oka, sőt azt sem, hogy mint gondolkodó lénynek mi az oka.* Egyedül azt keresi, hogy *mi az oka a benne levő isten-eszmének, a tökéletes lény eszméjének.* Isten teremtő szerepe csak másodlagos.

Descartes három istenbizonyítéka közül az első lényege az, hogy, ha a bennem levő isteneszme okát kutatom, fel kell ismernem, hogy ez az eszme egyedül énbelőlem nem származhatott. Minden eszmének ugyanis kettős valósága van. Egyrészt a mi gondolkodó szubsztanciánk modusza, és mint ilyen, mindegyik eszme egyformán tökéletes. Az eszme másrészt valamilyen tárgy tükre. Ilyen szempontból különbség van az eszmék között a tökéletesség szempontjából. A legtökéletesebb eszme istené, a legkevésbé tökéletes a semmié. A többi eszme e kettő között foglal helyet. (A skolasztika szóhasználata szerint az eszmének *objektív realitása* azt jelenti, hogy egy tárgy tükre, így a fogalom

objektív realitásához — mivel a fogalom csak elménkben van — külön ok nem szükséges.) Descartes gondolata annyiban volt új és a maga korában meglepő, amennyiben azt mondotta: eszméinek sem formájukat, sem létüket nem kaphatták mástól, mint vagy tőlünk, vagy egy külső tárgytól. Ezért nem is ábrázolhatnak más realitást vagy tökéletességet, mint ami vagy a tárgyban, vagy mibennünk van. Descartes egyik levele Vatier-hez (1638. febr. 22.) azt mutatja, hogy ez a gondolatmenet nagyon új volt. Ugyanerre vallanak Caterus ellenvetései is. Descartes szerint sem az istennek, sem a külvilág létének nincs más bizonyítéka, mint az, hogy a kauzalitás elve alapján kényszerítve vagyok arra, hogy eszméim okát keresve, elmenjek addig a külső tárgyig, amely eszmémnek elégséges oka lehet. Descartes-nak a második ellenvetésre adott válaszaiból különösen kitűnik, hogy *Descartes alapvető kiindulópontja szerint az eszmékre ugyanolyan törvényszerűségek vonatkoznak, mint a dolgokra.* Az eszme tehát azért, mert csak reflexiója a tárgynak, nem ment fel attól, hogy a tárgy sajátosságait keressem benne. A második ellenvetésre adott válaszok axiómái ugyanis a következőket mondják: 1. *„Egyetlen dolog sem létezik, amelynél ne lehetne megkérdezni mi létének oka . . ."* 3. *Egyetlen dolog vagy a dolgok egyetlen aktuálisan létező tökéletessége sem származhat a semmiből.* Ezek után mindezt az eszmékre is alkalmazza .A *Második ellenvetésre írt válasz* ötödik axiómája szerint *„eszméink objektív realitása is megkövetel egy okot, amelyben ez a realitás nemcsak objektív, hanem formálisan vagy eminensen is benne van."* (Formális ok, amikor az ok csak annyit tartalmaz, mint az eszme. Eminens ok, amikor az ok többet tartalmaz mint az eszme, az okozat.)

Descartes-nál az objektív idealizmus a skolasztikával szemben új formát öltött. A skolasztika szerint az eszme formális realitása (amikor az értelem felfogja a külső tárgy formáját, lényegét, azaz a *megértés aktusa) igényel* külső okot. De az eszme *tartalma* (objektív realitása, a skolasztika szerint) nem. Descartes kiindulópontja az, hogy az eszmében — tartalmának oksági vizsgálatával — fellelhető a valóság egész tartalma. Ebből az következik, hogy az *egész valóság megismerhető* (ez Descartesnál isten megismerhetőségének formáját ölti fel). Ez a tartalma a végtelen fogalmának pozitív voltáról szóló descartes-i fejtegetésnek. Noha szembeállítja a végtelent és a határozatlant, az első az istenre, a második a világra vonatkozik, végeredményben az isten végtelenségére vonatkozó fejtegetésben lehetetlen fel nem ismerni a világegyetem végtelenségének egyre jobban terjedő koncepcióját.)

Descartes a fizikájában a ható okot ismeri el az egyedüli oknak (mint a cél—ok visszautasításánál láttuk). Az eszmék okának vizsgálata látszólag a ható-ok alapján történik, látszólag a Tamás-féle ható okon alapuló istenbizonyítékot használja fel. De a ható-okon alapuló istenbizonyíték egészen átalakul, és új formát ölt nála. A skolasztika ugyanis az okság elvét alapvetően következetlenül alkalmazta. Feltételezett egy első okot, amelyre nem vonatkozik az okság. Descartes-nál azonban isten sem kivétel az okság alól. Ha mindennek van oka, istennek is kell, hogy legyen. Ha istennek nincs oka, akkor nem lehet mondani, hogy minden dolognak van oka, és így nem lehet isten létét sem bizonyítani az okság alapján. *Ezért a descartes-i ható ok alapján történő istenbizonyíték nem annak a bizonyítéka, hogy van egy első ok, amelynek nincs oka, hanem annak, hogy az első ok önmagának oka.* Isten tehát nem a skolasztika actus purusa, hanem önmagának oka, *causa sui.* A lényeges tehát az, mint Descartes az első ellenvetésre adott válaszában kifejti, hogy *a ható okon alapuló istenbizonyíték nem kielégítő.* Descartes kiemeli, hogy az ő *isten-*

bizonyítékában sokkal inkább arra épít, hogy valami lehet önmagának oka, és nem elsősorban arra, hogy az ok különbözik a hatástól. Descartes második istenbizonyítéka, amely tulajdonképpen az elsőnek *a kiegészítése* és a maga korában közérthetőbb változata, az, hogy az ember önmagát mint tökéletlen lényt sem létre nem hozhatta, sem fenn nem tarthatja. Descartes az első ellenvetésre írt válaszban ezt mondja: „aki nem talál olyan erőt önmagában, hogy magát megőrizze, azt kell feltételeznie, hogy más tartja fenn, és *ez a más önmaga által van.*" Tehát Descartes kiemeli, hogy szemben az *önmagának oka* kifejezés negatív értelmével, amely a teológia értelmében azt jelenti, hogy valaminek *nincs oka*, ő a *causa sui*-nak pozitív értelmére támaszkodik.

Descartes az *Ellenvetések*ben adott válaszaiban istenről mint önmaga okáról két helyen beszél, az első és a negyedik ellenvetésre írt válaszában. Arnauld, a negyedik ellenvetés írója szerint ugyanis a *természetes ész megkívánja, hogy az ok különbözzék a hatástól. Arnauld szerint tehát, ha isten önmagának oka, ez azt jelenti, hogy istent úgy fogjuk fel, mint egy teremtett dolgot, amely mindig teremti önmagát.* Ezenkívül — folytatja Arnauld — a dolog lényegét a *formális ok határozza meg, és a ható ok csak a létét.* A matematika pl. nem a dolog létével foglalkozik, csak a lényegével. Ezért istennel kapcsolatban is lényegében a formális ok kategóriáját kell használni, a ható ok kategóriáját pedig a teremtett dolgokkal kapcsolatban. Tehát, mondja Arnauld, arra a kérdésre, hogy isten miért létezik, nem a ható ok kategóriájával kell felelni, hanem azzal, hogy isten végtelen lény és semmiféle ható okot nem igényel. Descartes válasza Arnauld-nak a következő: a ható ok kategóriáját istennel kapcsolatban is lehet használni. Minden dolognál meg kell kérdezni ugyanis, hogy önmaga által vagy más által van-e. Ezenkívül, ha a formális okot és a ható okot elválasztjuk, akkor ha valamit önmagából akarunk megérteni, ez annyit jelent, hogy ok nélkül akarjuk megérteni. Ha a ható okot és a formális okot egynek vesszük, akkor egy dolgot önmagából vizsgáljuk és megértjük, hogy *az oksági vizsgálat kiterjesztése nem igényel feltétlenül olyan okot, amely a hatástól különbözik.* Isten is — mondja Descartes — *önmagának oka, de nem önmagának a hatása.*

Descartes tehát az oksági magyarázat új formájával isten fogalmát megváltoztatta, közel hozta Spinoza szubsztanciájához, de nem adott neki olyan tartalmat, mint Spinoza. Descartes ugyanis vigyázott arra, hogy *isten és a világ különállását megőrizze.* Arnauld-nak írt válaszában is kiemelni, hogy istenre a ható okot csak analógiaképpen alkalmazta, mert isten önmagát nem a ható ok által tartja fenn, mint a dolgokat, istenhez tehát lényegében csak a formális ok tartozik. Tehát egyrészt Descartes kiemeli, hogy az „önmagának oka" kifejezés csak akkor érthető meg, ha feltételezzük, hogy a kettő egybeesik, mégis kieemli, hogy istenhez a formális ok, a világhoz a ható ok tartozik. (Descartes fizikájában semmiféle formális ok nincs, metafizikájában a teológia és a tudomány összeegyeztetésének a kísérlete mondatja vele azt, hogy a kettő egybeesik, de az *egybeesés mellett is a különállás megmarad.)*

Az okság problémájának az istenbizonyítékot is érintő materialista továbbvitelét Gassendinél látjuk. Gassendi ugyanis a következőképpen érvel Descartes ellen: Descartes szerint a ható okban legalább annyi realitás kell, hogy legyen, mint a hatásban. Az eszme okának legalább annyi formális realitása kell, hogy legyen (tehát a skolasztikus kifejezés értelme szerint kell, hogy formával bírjon, valóságosan létezzék), mint amennyi objektív realitása az eszménck van. Gassendi erre így felel: az a tétel, hogy ami nincs az okban, az a hatásban sincs, sokkal inkább a materiális okra, mint a ható okra

értendő. A ható ok ugyanis külsőleges, és általában más természetű, mint a hatás. De azt sem helyes mondani, hogy a hatás a realitását a ható okból veszi. Van ugyanis a hatásban olyan realitás is, amely nem a ható okból származik. A ható ok nem is mindig magasabbrendű mint a hatás, az eső nagy növényeket hoz létre. Gassendi ezután a materiális ok szerepét hangsúlyozza. A ható ok, mondja Gassendi, csak annyiban tartalmazza a hatását, amennyiben ezt bizonyos anyagból képezi és ennek a végső tökéletességét megadja. Az igazi ható-ok tehát, Gassendi szerint, az *anyagi ok*. Gassendi ugyan az ellenvetéseiben nem tagadja közvetlenül az isten létét, de annak hangsúlyozásával, hogy a *ható ok az anyag* (ugyanezt írja a filozófiai főművének az okságról szóló fejezetében is), a reneszánsz materialista filozófusainak, elsősorban Giordano Brunónak a vonalát folytatja. Az anyag mindennek a létrehozója, mindenféle forma tőle származik, amiből következik, hogy az anyagtól független forma, formák formája, isten nincs. Filozófiai főművének oksági fejezetében azt írja, hogy az *arisztotelészi ható ok azonos a formával és egyszersmind azonos az anyaggal is, mert mind a három a természetet jelenti. Mind a hármat keressük, amikor azt mondjuk, hogy valaminek a természetét keressük.* — Gassendi tehát, noha isten létét közvetlenül nem utasítja vissza, *megmutatja azt az utat, amely egyrészt a Descartes-féle causa sui belső ellentmondásosságának* (a formális ok és ható ok kettősségének, az isten és a világ kettősségének bizonyos fenntartása) kiküszöbölése felé és *isten létének a természet vizsgálatából kiinduló cáfolata felé mutat.* Ezt a vonalat követték Brunón kívül a XVIII. századi mechanikus materializmus ateista filozófusai is, akik *természetfilozófiájukban* Descartes-ra támaszkodva vetették el isten létét, Descartes fizikáját összekapcsolva az atomisztikus materializmus vonalával.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА У ДЕКАРТА

Маргит Режё

Автор рассматривает прежде всего соотношение физики и метафизики Декарта, указывая на то, что в процессе развития воззрений Декарта, частично в период после осуждения Галилея, его метафизика начала все более и более превалировать. Основное положение физики Декарта — отрицание учения о субстанциальных формах — связано с основным положением декартовской метафизики, с учением о принципиальной двойственности тела и души. Уже до осуждения Галилея обнаруживается у Декарта тенденция доказать основные положения физики метафизическими аргументами, и уже сначала проявляется у него стремление согласнова в определенной степени физику с метафизикой. Это обусловлено взглядами Декарта на общество. С точки зрения, изложенной в «Трактате о методе», истины веры, метафизики и науки — т. е. физики и философии — двоякого рода. Однако Декарт уже сначала стремится к тому, чтобы сохранить эту двойственность и, в то же время, согласовать обе области друг с другом. В период после осуждения Галилея подчеркивается тенденция согласования. Эта попытка согласования религии с наукой и обозначает выдвижение метафизики на первый план.

Потом автор исследует проблем врожденных идей, как попытку согласования религии с наукой, откровения особой формы с рациональным познанием. Врожденные идеи так же двуликие, как и вся система Декарта: они двойственны по своему содержанию. В ранней стадии развития Декарта они обозначали только основные понятия, не поддающиеся дальнейшему анализу, и способности разума. В то же время учение о врожденных идеях проникнуто объективно-идеалистической тенденцией, проявляющейся то более, то менее. Эта тенденция становилась подходящим исходным пунктом для доказательства существования бога.

У Декарта все доказательства существования бога основаны на врожденной идее о боге. По мнению автора, однако, врожденная идея о существовании бога представляет

собой не сущность, а только основу этих доказательств. Существенным вопросом в случае доказательств о существовании бога для Декарта является применение принципа причинности в области идей.

Вслед за этим автор развивает ту мысль, что доказательства существования бога, происходящие от Фомы Аквинского и принятые схоластиками, Декарт считал несоответственными. Он отрицал «первопричину» схоластиков, основанную на представлении о конечности вселенной, и в то же время он отвергает и целевую причинность. Декарт стремится обходить проблему исследования первопричины, утверждая, что настоящим доказательством существования бога считается то, что мы исследуем причину идеи совершенного и бесконечного существа, существующего в нас самых. Здесь Декарт резко обращается против схоластиков, поскольку схоластики утверждают, что только акт понимания нуждается в внешней причине, а содержание идеи — нет. Исходным положением Декарта является то, что путем причинного исследования содержания идей мы должны добраться до действительного предмета, отражаемого идеей. И так, в различие от схоластики Декарт стремится сделать исследование причинности всеобщим, единодушным и применяемым ко всему.

Непоследовательность схоластического принципа причинности стала очевидной и в связи с проблемой первопричины. Согласно схоластикам причинность не относится к первопричине. Однако, у Декарта даже бог не представляет исключения, становясь причиной самого себя. Декарт подчеркивает, что его доказательство основано скорее на том, что что-нибудь может быть причиной самого себя, а не на том, на чем основаны доказательства схоластики, опирающиеся на действующую причину, т. е. на том, что причина различается от действия. В связи с тем автор анализирует воззрения некоторых участников дискуссии вокруг «Размышлений» например, воззрения Арнода. По Арноду сущность всякой вещи определяется формальной причиной, а действующая причина определяет только ее бытие. По Декарту же формальная причина и действующая причина должны рассматриваться как одно и то же, поскольку лишь так можно исследовать предмет, исходя из его самого. И так, с точки зрения причинности нет необходимости предполагать существование такой причины, которая различается от действия. Однако у Декарта «причина самого себя» не приобретает значения, как у Спинозы, поскольку у него бог и мир продолжают существовать отдельно. Принципиально Декарт признает, что — объединяя формальную и действующую причины — что-нибудь может быть причиной самого себя, однако он подчеркивает, что действующая причина по существу относится к миру, а формальная — к богу. И так, отдельное существование мира и бога сохраняется.

Потом автор излагает взгляды Гассенди. Проблему причинности Гассенди объяснял на основе материализма. Настоящей действующей причиной является материальная причина. Таким образом Гассенди оказывается продолжателем материалистической линии эпохи возрождения, объясняя, что действующая причина, форма и материя составляют единство в природе; исследуя природу одной из них, мы, собственно, исследуем все три стороны вместе. Таким образом, Гассенди, несмотря на то, что в дискусси вокруг «Размышлений» он непосредственно не отверг существование бога, указывает нам путь, ведущий к элиминированию внутренней противоречивости декартовского принципа «о причине самого себя» и к опровержению существования бога, основанному на исследовании природы.

SOME PROBLEMS OF DESCARTES'S EVIDENCES OF GOD

Margit Rezső

The author deals, first of all, with the relation of Descartes's physics and metaphysics. He points out that, in Descartes's development, especially in the period after Galilei's conviction, metaphysics got an ever increasing importance. The fundamental principle of Descartes's physics — the refusal of the doctrins of the substantial forms — is connected with the doctrine of the fundamental duality of body and soul, i.e. with the fundamental principle of Descartes's metaphysics. Even in the period before Galilei's conviction, there had been a tendency with Descartes to prove his physical principles through metaphysical demonstration, and he endeavoned, from the very beginning, to make physics to a certain degree consistent with metaphysics. This tendency was connected with Descartes's social views. According to the standpoint of the „Discourse on the Method", — the truths of faith, metaphysics and science, i.e. the truths of physics and philosophy are of dual character. But Descartes's tendency from the very beginning

was to preserve this duality, and, at the same time, to make these two fields consistent with one another. In the period after Galilei's conviction, the emphasis was laid upon this latter tendency. This tendency to make faith consistent with knowledge means metaphysics coming into prominence.

After this, the author examines the problem of the innate ideas as an attempt at coordinating faith with knowledge and a special form of revelation with mental cognition. The innate ideas are as double-faced as Descartes's whole system they are dual in their contents. In the earlier period of Descartes's development, they meant nothing more than fundamental conceptions defying further analysis and the different powers of the mind. However, at the same time, the doctrine of the innate ideas is imbued with an objective idealistic tendency sometimes more, sometimes less effective. It is this tendency that would become later suitable to serve as a starting-point for the evidences of God.

All Descartes's evidences of God are based upon the conception of God, born with us. However, in the author's opinion, the innate conception of God is not the essence, but only the base of Descartes's evidences of God. The essential problem in the case of Descartes's evidences of God is the application of the principle of causality in the field of the ideas.

After this, the author explains that Thomas Aquineus' scholastical evidences of God did not suit Descartes. Descartes refuted the scholastical "first cause" based upon the assumption of the finiteness of the universe, rejecting, at the same time, the principle of teleology. Descartes wants to avoid the problem of examining the first cause by stating that it is the real evidence of God to examine the cause of the idea of a perfect and infinite being in ourselves. Here Descartes turns sharply against scholasticism. Namely, from the point of view of scholasticism, an exterior cause is required only by the act of understanding, not by the contents of the idea. Descartes's starting point is that, through the causal investigation of the contents of the idea, one has to come to the real object reflected by the idea. Thus, in contradiction to scholasticism, Descartes wants to make causal investigation general, uniform and applicable for everything.

The inconsistence of the causality principle of scholasticism was shown also by the problem of the first cause. For, in the opinion of scholasticism, causality has no relation to the first cause. According to Descartes, however, even God is not an exception to causality, so here God becomes the cause of himself. Descartes emphasises that this evidence of God is based much more upon the assumption that something can be the cause of itself, than upon the basis, on which the scholastical evidence of God based upon the effective cause is built up, namely, upon the assumption that the cause is different from the effect. In connection with this question, the author explains the viewpoints of some of the participants of the discussion about the "Meditations", e.g. the viewpoint of Arnauld. In Arnauld's opinion, the essence of all matters is determined by the formal cause, only life is determined by the effective cause. But, according to Descartes, formal cause and effective cause are to be taken to be the same, because it is only in this way that a matter can be examined from itself. Thus, from the point of view of causality, there is not absolute necessity for a cause that is different from the effect. However, with Descartes, the isolation of God and the world remains, and the „cause of itself" does not get an explanation, as in Spinoza's philosophy. Descartes admits in principle that — taking formal and effective cause together — something can be the cause of itself, nevertheless he emphasises that effective cause belongs essentially to the world while formal cause essentially belongs to God. Thus, the isolation of God and the world continues in existence.

Then the author exposes the standpoint of Gassendi, who interpreted the problem of causality in a materialistic way. The real effective cause is the material cause. With this thesis, Gassendi continues the materialistic trend of the Renaissance, explaining that the effective cause, the form and the material constitute a unity in nature; investigating the nature of something, one searches for all the three of them. Consequently, Gassendi, though he does not refuse directly the existence of God in the discussion about the „Meditations", — shows the way leading to the elimination of the inner contradiction of Descartes's cause-of-itself-principle, and to the denial of God's existence starting from the investigation of nature.

A „társadalmi cselekvés elmélete" és a marxizmus

N. NOVIKOV

A mai nyugati szociológiában hagyománnyá vált, hogy a „társadalmi cselekvés" problémáit a szociológia általános elmélete, a „tiszta elmélet" határain belül vizsgálják. Ezzel kapcsolatban meglehetősen sok vád éri a „társadalmi cselekvés" iskoláját, s mindenekelőtt T. Parsonst, sémájának és általános megközelítésmódjának rendkívül absztrakt, elvont jellege miatt. Nyilvánvalóan értelmetlen dolog azonban azzal vádolni egy elméletet, hogy „túlzottan" elméleties. A társadalmi folyamatok és jelenségek analízise általános elveinek meghatározása, a kutatások általános metodológiai beállítottságának kidolgozása szükségszerűen megköveteli a társadalomról való ismeretek magas szintű általánosításait, s a legelvontabb kategóriák használatát. A kérdés „csak" az: *helyes*-e az elmélet, vagyis — ami ugyanezt jelenti —: megmagyarázható-e az általa nyújtott alapon a tanulmányozott jelenségek természete, feltárhatók-e azok a törvényszerűségek, amelyeknek e jelenségek alá vannak vetve.

Jelen cikknek az a célja, hogy felvázolja a marxizmus módszertani követelményeit a „társadalmi cselekvés" problémáinak vizsgálata terén. Nagyon fontos ezzel kapcsolatban, hogy tisztázzuk: mi a lényege azoknak az eltéréseknek, amelyek egyrészt a marxizmus álláspontja, másrészt a T. Parsons, E. Shils és mások által képviselt „társadalmi cselekvés elméletének" álláspontja közt fennállnak.[1]

Nem véletlen, hogy a *társadalmi cselekvés* kifejezést idézőjelben használjuk. Hiszen a valóságos „társadalmi cselekvés"-ről alkotott elképzelés, sőt az is, hogy mely tényeket és folyamatokat választunk ki és definiálunk „társadalmi cselekvés"-ként — mindez már az egyik vagy másik szociológiai elmélet általános módszertani előfeltevéseiből következik. Ezen előfeltevések különböző volta a marxizmusban, illetve a „cselekvés elméletében" — amint ezt Parsons iskolája képviseli — elkerülhetetlenül abban jut kifejezésre, hogy különbözők a társadalmi valóságnak azok a szférái, amelyeket Parsons a „társadalmi cselekvés" körébe, illetve a marxizmus a „társadalmi cselekvés"-sel leginkább analóg fogalmak körébe tartozónak tekint.

A „társadalmi cselekvés"-sel leginkább analóg fogalmaknak a *társadalmi mozgalom* és a *társadalmi tevékenység* kategóriákat tekintem.

A társadalmi (vallási, forradalmi, migrációs stb.) mozgalmakról szóló tanítások nem képezik a marxizmus valamilyen külön, speciális fejezetét.

[1] A „cselekvés elméletén" azt értjük, ahogyan ez a következő művekben kifejtést nyert: T. Parsons: „The Structure of Social Action", 1937.; T. Parsons: „The Social system", 1952.; „Toward a general Theory of Action", edited by T. Parsons and E. Shils, 1951.

A társadalmi mozgalmak problémáit a marxizmus különböző összefüggésekben és különböző kontextusokban — az osztályharc, a társadalom gazdasági életének folyamatai, a politikai fejlődés stb. elemzése során — vizsgálja.

A fő módszertani elv, amelynek alapján a marxista szociológiában a társadalmi mozgalmak kutatása folyik, az a követelmény, hogy e mozgalmakat *az adott társadalom társadalmi viszonyainak rendszerében elfoglalt helyükkel összefüggésben* kell tanulmányozni. Ez az elv mindenekelőtt azt jelenti, hogy a társadalmi mozgalmak megértéséhez a résztvevők céljának konstatálása önmagában nem elegendő. Például — ha a múltat tesszük vizsgálat tárgyává — a középkor paraszti vallási mozgalmainak megértéséhez nem elég programjukat megállapítani; meg kell még érteni e mozgalmakat mint a feudális társadalom gazdasági és politikai struktúráját bomlasztó erők érvényesülésének mozzanatait. Csak ez teszi számunkra lehetővé, hogy az akkori idők vallási jelszavaiból „kiolvashassuk" a hűbéri rendszer megsemmisítésére irányuló követelést. Annak a kérdésnek a tisztázására is csak az ilyen megközelítésmód nyújt lehetőséget, hogy mik az okai egyes társadalmi mozgalmak sikerének, illetőleg kudarcának. Ha egy társadalmi mozgalomban egyszerűen csak résztvevőinek tudatos szándékait konstatáljuk, ebből még nem tudjuk meghatározni sikerének illetve kudarcának eshetőségeit. Ehhez szükséges az is, hogy e társadalmi mozgalmakat társadalmi erőként fogjuk fel, a társadalom gazdasági és politikai életében végbemenő folyamatok elemeként, ha az első pillantásra, közvetlenül úgy tűnik is, hogy e folyamatokkal az adott mozgalom nincs is összefüggésben.

Ha most már meg akarjuk fogalmazni azt az általános módszertani elvet, amely nézetünk szerint alapja a társadalmi mozgalmak gyökerei és szélesebb társadalmi jelentősége feltárásának, úgy ez a következőképpen hangzik: az analízist feltétlenül olyan szinten kell folytatni, amelyen világossá válik, hogy a cselekvő egyének meghatározott tudatos céljai, szándékai a tudatuktól független tényezőktől függenek.

Ebből a szempontból a leírás lehető legrosszabb módszere az a nyugati szociológiában elterjedt nézet, hogy az olyan jelenségek, mint pl. a forradalmak és a háborúk, a társadalmon belüli érték-dezintegráció termékének tekintendők (R. MacIver, P. Szorokin). Az természetesen igaz, hogy a szemben álló barrikádok mögött különböző meggyőződésű emberek harcolnak. A forradalmi korszakok ideológiai kollizióinak leírását a végtelenségig részletezhetjük. De a kolliziók meglétének konstatálása még nem jelenti a forradalom magyazázatát. E kolliziók csak visszatükröződései — bonyolult s távolról sem mindig adekvát visszatükröződései — az adott társadalom osztályai közötti valóságos viszonyoknak; olyan gazdasági és politikai viszonyoknak, amelyek távolról sem ez osztályok tagjainak „akaratából" jöttek létre.

Ha a pusztán a társadalom tagjainak tudatára kiterjesztett vizsgálat nem is magyarázza meg a széles társadalmi mozgalmak lényegét és okait, talán elégségesnek bizonyul az egyének társadalmi tevékenységének magyarázatára?

Társadalmi tevékenységnek azokat a valóságos tevékenységformákat tekintjük, amelyeket az individiuum a társadalomban végez. Ilyen a termelő, a politikai, a művelődési tevékenység stb.

Ebben az összefüggésben részletesebben ki kell térnünk a „társadalmi cselekvés" iskolájának tulajdonképpeni programjára, amelyben egy arra irányuló következetes kísérlettel találjuk magunkat szemben, hogy az emberi

tevékenység, az emberek közti viszonyok szociológiai analízisének minden problémáját az emberek tudatának analízisére vezessék vissza.

Parsons, a „cselekvés vonatkozási körét" (frame of reference of action) meghatározva, többször is írja, hogy a „cselekvés" határai: általában a „társadalmi viselkedés" határai. Természetesen ez az utalás önmagában még mit sem mond arról, hogy voltaképpen mit tanulmányoz a társadalomban a „társadalmi cselekvés elmélete". Minden egyéni tevékenység egyben viselkedés is (az államfőé is, a kishivatalnoké is). A lényeges itt az, hogy Parsons a „cselekvés (viselkedés)" fogalomban a viselkedést elméletileg úgy „preparálja", hogy e fogalom valójában csak a cselekvő egyén tudatformáit foglalja magában: az indítékokat, az orientációt, az értékeket, a normákat, a célokat. Maga az egyén a „cselekvés elméleté"-ben nem más, mint orientációk puszta összegeződése.

Parsons a közlést (kommunikációt) tekinti a társadalmi folyamat és a társadalmi viszonyok lényegének. Ez a gondolat természetesen nem tőle ered — vörös fonalként húzódik végig Znaniecki, W. Thomas, G. H. Mead, Park s más európai és amerikai szociológusok munkáiban. Parsons és követőinek munkái csupán logikailag végig vitték e tételt. A „cselekvés vonatkozási köre" mindenekelőtt az úgynevezett „várakozások komplementaritása" (complementarity of expectations) elvén alapul: a cselekvő személynek várakozásai vannak arra nézve: milyen várakozásai vannak az ő várakozásaira vonatkozólag a másik cselekvő személynek. Ez az elv „a szituáció meghatározásának" következetesen végigvitt elvéhez kapcsolódik; a „társadalmi cselekvés elmélete" a külvilág minden tényezőjét és jelenségét olyannak tekinti, amilyenek ezek — a cselekvő személy szemszögéből. A „társadalmi cselekvés elméletének" ezt az „úgynevezett szubjektivizmusát" nem szünteti meg Parsonsnak az a legutóbbi megszorítása sem, amelyet a „Social system"-ben tett, hogy ti. itt a tárgyaknak — mint a kultúra jelenségeinek — csak szimbolikus jelentéséről van szó. A szubjektivizmus lényege továbbra is megmaradt, a társadalmi valóság tényezői csak annyiban gyakorolnak hatást az emberek életútjára és tevékenységére, amennyiben az embereknek azokról (ti. e tényezőkről) alkotott elképzeléseiként (értékekként), azaz teljesen az individuális tudat szférájában léteznek. Az, hogy Parsons a „cselekvés" összes kategóriáját a „kölcsönös cselekvés" kontextusban elemzi, csak ezt a szubjektivizmust „rendszerezi": a cselekvő személyeknek („ennek" és „a másiknak") a viszonyait csak egymásról való elképzeléseik összefüggésében vizsgálja.

Fontos kérdés vetődik itt fel: de hiszen az embert tényleg minden tevékenységében a tudata hajtja, célokat tűz ki maga elé, s a környező emberekről és dolgokról való elképzeléseiből indul ki. A biológiai mechanizmusok nem játszanak lényeges szerepet az ember tevékenységében. Mindez igaz. Van azonban a problémának egy másik aspektusa is. Az ugyanis, hogy az emberek tudatos tevékenységük folyamatában olyan viszonyok között vannak kezdettől fogva, s közé kerülnek fokozatosan, amelyek függetlenek e viszonyokra vonatkozó elképzeléseiktől. Nehéz lenne tagadni ilyen viszonyok létezését. A munkás függetlenül attól, hogy „jó főnöknek" vagy „gonosz kapitalistának" képzeli-e gazdáját, bérmunkás, és a tudatában élő értékek csupán e helyzetének visszatükröződései. A „szürke flanell-öltönyös ember", akár abban a hitben él, hogy ő szabad vállalkozó, akár egyszerűen lelkiismeretes hivatalnoknak tartja magát, eme elképzeléseitől függetlenül a korporációk (monopóliumok) bürokratikus rendszerének eleme, és éppen ez a tény határozza meg mindazokat

a célokat és várakozásokat, amelyek a tudatában élnek. Szándékosan hoztunk fel olyan példákat, amelyekben a társadalmi struktúrák egy és ugyanazon helyén álló individuumok tudatában élő értékek különbözők. Ez a különféleség — a szélesebb, általános típusok kétségtelen megléte mellett — szintén nem magyarázható mással, mint azzal, hogy az adott egyének helyzete bizonyos változatokat képvisel a társadalmi viszonyok rendszerében elfoglalt közös helyük határain belül. Ez az „egyén *helye* a társadalmi struktúrában" — nem pedig „status"-a, vagyis összmegítélése a környező emberek által, hanem az emberek bizonyos csoportjához (osztály, réteg) való tartozása, amely csoportok mindenekelőtt a termelőeszközökhöz való (tulajdonosi, illetve nemtulajdonosi) viszonyuk és a termelés rendszerében elfoglalt helyük tekintetében különböznek egymástól.

Az emberek valóságos tevékenységének megértéséhez teljességgel elégtelen az, amit a „cselekvés elmélete" tesz, hogy ti. a tevékenységnek a társadalomban való funkcionális jelentősége gyanánt arra mutat rá, hogy az egyéntől a környező emberek *elvárnak* egy bizonyos tevékenység-formát. Vagy talán érthetővé válik-e már az adott társadalom elemeként a businessman tevékenysége — midőn pl. tönkretéve a kisvállalkozókat, dömpinget szervez — azzal, ha rámutatunk arra, hogy sok olyan ember van, aki ugyanígy lép fel az adott esetben? Az ilyen megközelítésmód lapos ténymegállapításon kívül semmit sem nyújt. Az ilyen és ehhez hasonló tevékenység magyarázata csak akkor lesz lehetséges, ha ezt a kérdést tesszük fel: melyek azok, az adott egyén hangulataitól és érzelmeitől független körülmények, amelyek a tevékenység conditio sine qua non-jai. Ilyennek bizonyul elsősorban az adott egyén mint vállalkozó társadalmi helyzete, s a többi vállalkozóval szemben fennálló konkurrenciaviszonyok, amelyekbe kikerülhetetlenül bele kell elegyednie, amennyiben az adott helyet foglalja el a társadalmi struktúrában. Az ilyen megközelítésmód esetén tárul fel az individuumok tényleges, valóságos kapcsolata a társadalomban, tevékenységük nemei, fajai szerint. E kapcsolat minden egyes egyéni cselekvésnek a társadalomba mint egységes rendszerbe való bekapcsolódását jelenti.

Az individuumok közötti ilyen kapcsolatra és adott tevékenységformájuk szükségszerű voltára sem derül fény, ha — miként a „cselekvés elmélete" teszi — arra szorítkozunk, hogy megállapítsuk az individuális értékeknek a kollektív normákkal való összhangjának mechanizmusát. A valóságban, mint ismeretes, a konkurrenciaviszonyokba nemcsak a laisser faire hívei sodródnak bele, hanem az össznemzeti tervezés tudatos hívei is. Ez utóbbiak nyilvánvalóan „rákényszerülnek" e tevékenységre, a társadalmi mechanizmusba való e „bekapcsolódásra", annak ellenére, hogy tevékenységük egyáltalán nincs összhangban („csoport"-) értékeikkel.

Van a szociológiának egy olyan problémaköre, amelyben különösen nyilvánvaló, hogy a problémák megoldásához feltétlenül szükséges az individuumok — erre vonatkozó elképzeléseiktől független — társadalmi helyzetének figyelembevétele csakúgy, mint a közöttük fennálló viszonyoké, amelyek alakulása nem függ az individuumoknak a „kellő"-ről, a „normatív"-ról való elképzeléseitől.

Ez a kör — az egyén *tudatára* mint a viselkedés tényezőjére vonatkozó problémák köre: a tudatformák — értékek, orientációk, indítékok, normák, várakozások stb. — természetének és dinamizmusának kérdése. A marxizmus egyáltalán nem tagadja azt a banális tényt, hogy az egyén a tudatának tevé-

kenysége alapján hajtja végre a cselekedeteit. A probléma ott van, hogy maguk a tudatformák s következőleg a viselkedés alakulása sem magyarázhatók meg, ha a (jóllehet: kollektív, csoport-) tudat területére korlátozzuk a vizsgálatot. Lehetetlen pl. az individuális értékek dinamizmusának gyökeréig hatolni, ha csak azt állapítjuk meg, hogy az egyén elfogadja az új kollektív értékeket. Kérdésfeltevésünk csak abban az esetben irányul az egyéni tudat mozgásfolyamatának *okára*, ha ezt a problémát vetjük fel: milyen, az egyén tudatától független körülmények következménye az, hogy az egyén ezeket az új kollektív értékeket elfogadja?

Az embernek a valósághoz való tudatos viszonyát mindig az általa végzett valóságos tevékenység alakítja; tudati típusának és tudati formáinak specifikuma társadalmi helyzetének specifikumából, illetve — konkrétabban — az individuum társadalombeli tevékenysége funkcionális jelentőségének specifikumából, az általa megoldandó feladatok specifikumából fakad. Bizonyos tudatformáknak csoport- vagy kollektív normává való kiemelődése és megszilárdulása mindig azt jelenti, hogy ez a tudatforma feltétlenül szükséges azoknak a feladatoknak a teljesítéséhez, amelyeket az illető csoporthoz való tartozás állít az egyén elé. A mindennapi életben ezek a feladatok természetesen az individuum kötelességeinek, illetve jogainak formáját öltik magukra. Nézetünk szerint csakis az individuális értékek és a kollektív (csoport-) normák összefüggésének ilyen felfogása alapján érthetjük meg az individuális értékek változásfolyamatának társadalmi lényegét. Az egyéni értékek nem egyszerűen azért pusztulnak el s lépnek mások a helyükbe, mert az egyén az új kollektív normát fogadja el; azért fogadja el ezt, mert változik valóságos társadalmi helyzete, s ezzel együtt változnak az előtte álló feladatok is (munkájában, családjában, élettevékenységében általában). A viselkedés elmélete csak mindeme tényezők figyelembevételével alkothat helyes koncepciót a viselkedés olyan tényezőjéről, mint a tudat.

Jellemzők azok az eredmények, amelyekre a „tudatot a tudatból" megmagyarázni próbálkozó Parsons „cselekvés-elmélete" jut.

Mint ismeretes, Parsons és Shils az orientáció-típusoknak egy egész sor sémáját adják meg. De soha nem elemzik az okait annak, hogy az individumnál miért éppen ilyen vagy olyan orientáció-típus jelentkezik. Szélső esetben — mikor az értékekről van szó — annak a ténynek a konstatálása lép fel magyarázat gyanánt, amelyet magát is az adott összefüggésben kellene megmagyarázni, ti. az individuális értékek alárendelődését a kollektív normáknak. Az orientációk alaptípusai azonban a cselekvés elméletében mindig — és principiálisan — „adatok"-ként, „független változók" minőségében lépnek fel. Ugyanez vonatkozik az ismert öt dichotomiára — az orientáció-módok Parsons által kidolgozott alternatív sémarendszerére (a parsonsi „pattern variables"-re) is.

Végeredményben ez az álláspont azt jelenti, hogy a viselkedést úgy állítják be, mint az individuum valamiféle „szubsztanciális", eleve meglévő, „természetéhez tartozó" hajlamainak és beállítottságainak „megnyilvánulását". A „társadalmi környezet" ezeknek az „eleve adott" hajlamoknak csupán bizonyos formát ad.

Nem szükséges bizonygatni, hogy ez a megközelítésmód magyarázat nélkül hagyja a legsúlyosabb problémákat. Ezen álláspont alapján pl. teljességgel lehetetlen a viselkedés tudományos előrelátása. Hiszen a hajlam mindig csak az után állapítható meg, miután már megnyilvánult a viselkedésben, azaz éppen abban, amit előre kellene látni. Az „ösztönelmélet" fogyatékosságai

egyébként túlságosan világosan láthatók és általánosan elismertek ahhoz, semhogy itt elemeznünk kelljen őket. Maga Parsons is — akárcsak a vele együttműködő szociológusok bármelyike — elég nagy teret szentel a szociológiai „ösztönelmélet" és „pszichologizmus" bírálatának. Annál jellemzőbb szimptoma azonban nézetünk szerint az, hogy viselkedés-elméletében olyan álláspontra jut, amely úgy hasonlít az általa elvetett „klasszikus" „ösztönelméletre", mint egyik tojás a másikra. Bár ezt az álláspontot a társadalomtudomány már régen leküzdötte, s a pszichológusok és a szociológusok között már alig akadunk nyílt védelmezőire, mégis logikusan következik „a cselekvés vonatkozási köré"-ből, amely a „cselekvés" és okai kutatását a tudati jelenségek analízisére korlátozza.

Ha most összegezni akarjuk az eddig kifejtetteket, megállapíthatjuk, hogy a társadalmi tevékenység tudományos elemzéséhez a társadalmi valóság következő három elemének analízise szükséges feltétlenül: az egyén — erre vonatkozó elképzeléseitől függetlenül elfoglalt — társadalmi helyzete mint kiindulópont; az egyén tudatformái mint az előbbi származéka; az egyén tevékenysége (tág értelemben véve, ide értve lelki tevékenységét is) mint tudata megnyilvánulásának egységes szférája. Ez a három alkotóelem (a maga konkrét, tényszerű formájában) képezi a társadalmi valóságnak azt a különös szféráját, amely a társadalmi tevékenység fogalmában tükröződik.

Ama módszertani elvnek — hogy az emberek tudatos céljainak és szándékainak meglétét magát kell, mégpedig az egyes individuumok tudatából független tényezők bevonásával megmagyarázni — következetes végigvitelét jelenti az, hogy a marxizmus az egyének társadalmi tevékenységének forrását végső fokon nem individuális tudatukban látja, hanem annak a társadalmi csoportnak közös tevékenység-irányában, amelyhez az egyén tartozik. Hamis mindenfajta olyan próbálkozás, amely a társadalmi tevékenység lényegét kizárólag a individuumok pszichikai életének mechanizmusával magyarázza. Minden egyes individuum meghatározott társadalmi réteg, osztály, csoport *perszonifikálódása*, társadalmi tevékenysége pedig e réteg, osztály, csoport társadalmi funkciójának *perszonifikálódása*.

E társadalmi csoportok, osztályok — mint egészek — jellemvonásaiban, valóságos társadalmi funkcióik természetében kell végső fokon keresni az egyes individuumok társadalmi tevékenységének lényegi forrásait és vonásait is.

Ez az a néhány általános módszertani követelmény, amely feltétlenül szükséges alapja a társadalmi tevékenység és a társadalmi mozgalmak tudományos elméletének.

ТЕОРИЯ «СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ» И МАРКСИЗМ

Н. Новиков

Критикуя «теорию социального действия» Т. Парсонса, автор характеризует главные методические требования марксистской социологии в области исследования «социального действия» — общественных движений и прежде всего индивидуального социального действия.

Анализируя основные принципы и категории системы Т. Парсонса («референтативная область действия», «комплементарность ожиданий», «определение ситуации»), автор показывает, что их сущность заключается в сведении человеческой деятельности и всех проблем, возникающих при социологическом анализе отношений между людьми, к (индивидуальному и групповому) сознанию. Марксизм, — не оспаривая непосредственную направляющую роль сознания (и тем самым и форм сознания: мотиваций, целей, норм, ценностей) в деятельности человека, — указывает на то, что независимое от сознания общественное положение человека, его принадлежность к определенной группе (классу, слою) определяют общественную деятельность индивидов с одной стороны непосредственно (вроде внешнего принуждения несмотря на их индивидуальные или групповые интересы) а, с другой стороны, посредственно — через разные формы сознания.

Соблюдение объективных детерминирующих факторов, — общественных отношений или же общественной ситуации — является весьма важным особенно в области явлений сознания, при раскрытии природы и динамики индивидуальных и коллективных форм сознания. Отрицание этой зависимости, и объяснение сознания из самого сознания — как на это указывает автор в связи с «теорией поведения» Парсонса — с необходимостью ведет Парсонса к непризнанному принятию социологического инструктивизма, критикуемого им самым.

THE STRUCTURE OF SOCIAL ACTION AND MARXISM

by N. Novikov

In his criticism of Parsons' theory the author summarizes the main methodological requirements of Marxian sociology concerning the research on social action, movements and especially the individual's social activity.

In his analysis of the basic principles and categories of T. Parsons' system, such as the "frame of reference of action", the "complementarity of expectations", the "determination of situation", N. Novikov points out the essence of Parsons' view. This is that in his analysis of human activity and interrelation Parsons finds the root of all sociological problems in human (individual and group) consciousness. Without doubting the immediate orienting role of consciousness and of its forms (motivations, goals, norms, values) Marxism holds that social situation — independent of man's consciousness — and membership in a certain group (class or social strata) determines the social activity of an individual. This may be brought about directly by a sort of external force, opposite to individual or group values and in an indirect way precisely through the various forms of consciousness.

In the realms of conscious phenomena it is especially important to consider the objective determining factors, social relations or situations when attempting to disclose the nature and dynamism of the individual and collective forms of consciousness. The writer proves in his criticism of Parsons' theory of behaviourism that Parsons, by overlooking these interconnections and explaining consciousness through consciousness, unadmittedly accepted the sociological instructivism he criticized.

AZ OKTATÁS KÉRDÉSEI

A logika oktatásának áttekintése és a logikai képzés megoldatlan problémái az általános gimnáziumban

A Művelődésügyi Minisztérium és az Országos Pedagógiai Intézet 1962. őszén a társadalom elé tárta, vitára bocsátotta az általános gimnázium tantervi tervezetét. A tervezet — mint előre várható volt — kiiktatta az általános gimnázium tananyagából a logika tantárgyszerű tanítását. Úgy látszik, hogy az általános gimnáziumban jelenleg folyó logikaoktatás átmeneti jellegű, az új tantervek fokozatos bevezetésével néhány tanév múlva megszűnik. Az 1957-ben bevezetett logikaoktatás tényleges megszűnése előtt időszerű áttekinteni a logika-tantárgy útját, elsősorban azok köré a problémák köré csoportosítva a tantárgy történetét, amelyek bár szaktárgyi határok között alakultak ki, de — a középiskola oktatási-nevelési rendszerének egészét érintik. Aktuális az áttekintés azért is, mert a tantervi tervezet sehol sem látszik pótolni a kiiktatott logika-tantárgy feladatait, s az országos vita — tudomásunk szerint — nem igényelte ezeknek a feladatoknak megfogalmazását és a tervezetbe való felvételét.

Az alábbiakban nem vállalkozunk arra, hogy a logika gimnáziumi oktatását minden vonatkozásban feldolgozzuk és értékeljük, inkább *általános tájékoztatást adunk* a tantárgy hatéves történetében felmerülő és általunk leglényegesebbnek tartott problémákról.

1957-ben az új tantárgy bevezetésével járó természetes nehézségek mellett (tanári garnitúra kialakítása, szakmódszertan kidolgozása, a tankönyvek) rögtön koncepcionális probléma is jelentkezett: a tanítás már folyt, a tankönyvek elkészültek s azonnal vitatottá vált a tantárgy jellege. A vita során tágult ki a probléma — közben megindultak az iskolareform előkészületei — a tantárgy jövője, a logikai képzés feladatai, lehetőségei, majd a középiskolai filozófiaoktatás lehetőségei irányába. A logika-tantárgy ügye végeredményben a világnézeti nevelés és ettől elválaszthatatlanul a gondolkodásképzés kérdésének általános szintjére emelkedett.

I. *A problémák kialakulása*

Mint azt a pedagógiai sajtóban az e kérdésben megjelent cikkek több ízben megállapították, a logika tanítása 1957-ben komoly tehertétellel indult. Nem történt meg a tantárgy oktatási céljának, a gimnázium oktatási-nevelési rendszerében elfoglalt helyének meghatározása, s emiatt óratervi elhelyezése sem alakult megfelelően. A logika-tanítás hatodik tanévében megállapíthatjuk, hogy bevezetése ennek ellenére helyes volt, kezdeményező lépést jelentett, s a tantárgy, minden hiányossága ellenére, alkalmasnak bizonyult arra, hogy ezekben az átmeneti években hézagpótló szerepet töltsön be. 1957-ben a logika oktatásától az illetékesek a tanulók logikai képzésében megmutatkozó hiányok felszámolását és azt várták, hogy komolyan segíteni fogja az iskolában a materialista világszemlélet kialakítását.

Már az első tanévben megmutatkoztak azok a problémák, amelyek bizonyították, hogy a logika tanítása nem felel meg a várakozásnak. A logika valamilyen szervesen oda nem tartozó nyúlványnak mutatkozott a gimnáziumi oktatás testén.

Először: az általa megtanított törvények és szabályok egészükben nem váltak a tanulók által felhasználható ismeretté, készséggé, nem jelentettek többet a megtanult szabályok puszta felmondásánál. A logika tanítását nagyfokú verbalizmus jellemezte. Ezért a logikai tananyag világnézetileg sem volt hatékony.

Másodszor: a tanulók a logikában a logikai tananyag bevezetéseként megkapták a marxista filozófia bizonyos elemeit, de ezek az ismeretek nemcsak minimálisak voltak, hanem végső soron el is szigetelődtek a logikai tananyagtól s a gimnáziumi tananyag egészétől.

Összefoglalásként azt lehetne mondani, hogy a logikától nem fejlődött különösebben a tanulók világnézete, s gondolkodásuk sem lett különösebben tudatosan logikusabb.

Természetesen pozitivumok is jelentkeztek. Ezek között kettőt emelek ki.

Bár igen szűken tudtunk a tanterven belül filozófiai kérdésekkel foglalkozni, félreérthetetlenül megmutatkozott a tanulók érdeklődése ezek iránt a kérdések iránt. A tanárok egy része igyekezett minden alkalmat megragadni a direkt világnézeti hatások kialakítására akkor is, ha ezt a tanterv nem támogatta.

A második pozitivum: a logika bevezetése előtt a gimnázium tantervében a gondolkodásról szóló ismeretek nem szerepeltek önálló diszciplínaként és még ilyen viszonylagos teljességel sem. Az első év tapasztalatai szerint a logika tanulmányozása feltétlenül tágította azt a képet, amely az objektív valóságról a tanulókban mindeddig kialakulhatott.

A fent vázolt helyzetben indult meg a logikai vita, amely magyarázatot keresett a bemutatott negatívumokra, de lényegesen továbbment ennél, mert valamennyi tanulmány igyekezett megadni az 1957-ben elmaradt célmeghatározást, igyekezett beleilleszteni a tantárgyat a gimnázim oktató-nevelő rendszerébe. Két esetben konkrét tananyagtervezetet is közrebocsátottak a vitában.

Világos volt, hogy a logikatanítás ügye nincsen megoldva, sem tananyaga, sem tankönyvei nem véglegesek. A vita — ezen túlmenve — azt is kiderítette, hogy a logika tanításában mutatkozó problémákat vissza kell vezetni ugyan a tanárok tapasztalatlanságára, gyakorlatlanságára, a tantárgyi didaktika kidolgozatlanságára, de ezek az okok másodlagosak, a probléma gyökerei mélyebbre nyúlnak.

A logikai vita a Pedagógiai Szemle hasábjain zajlott. Az 1959. évi 2. számban Tamás György, a 4. számban Balázs Béla, a 6. számban Berky Imre és Vág Ottó írt tanulmányt. A Művelődésügyi Minisztérium és a Tankönyvkiadó Vállalat által 1958-ban kiírt logikatankönyv-pályázat bíráló bizottsága a 9. számban zárta le a vitát, a Művelődésügyi Minisztérium Középfokú Oktatási Főosztálya és a Tankönyvkiadó Vállalat kérésére. (A bíráló bizottság tagjai voltak: Kanizsai Nagy Antal — MM, Faludi Szilárd — PTI, Munkácsi Gyula — KPTI, Zoltai Dénes — Főv. Ped. Szem. és Csoma Gyula — MM.)

A vitacikkeket eltérő szaktudományi szemléletmód különböztette meg egymástól és ezen alapuló eltérő szaktárgyi szemlélet is. Az egyik oldalon a dialektikus logika állt a szemlélet központjában (Tamás György és Vág Ottó), a másik oldalon egy a metafizikus korlátoktól megszabadított hagyományos, formális logika (Balázs Béla).

A vita eredménye a következő volt:

A cikkek szerzői a lényeges pontokban egyetértően fogalmazták meg a logikaoktatás célját, amely alapvetően a világnézeti nevelés és a helyes gondolkodás eljárásainak, szabályainak elsajátítása, illetve a helyes gondolkodás készségeinek tudatosítása irányába mutat.

E cél megvalósítása a logikaoktatás adott keretei között csupán fogyatékosan volt lehetséges, mert a tantárgy nem épült bele szervesen a gimnázium oktató-nevelő rendszerébe, elsősorban a hagyományos formális logikán felépülő tananyaga miatt. El kell fogadjuk Tamás György megállapítását arról, hogy *ellentmondás áll fenn a szaktárgyak és a logika oktatása között.* Amíg a szaktárgyak oktatásában következetesen a dialekikus gondolkodás kifejlesztésére törekszünk, tanterveinkben és tankönyveinkben következetesen mutatunk rá a objektív valóság dialektikájára, addig a tanulók logikai képzését formális logikával fejezzük be, nem a dialektikus, hanem a formális gondolkodás tudatosítását igyekszünk megvalósítani.

A hagyományos formális logika önmagában világnézetileg közömbös. Ezért a hagyományos formális logika anyagának kifejtésére épülő tantárgy sem tehet eleget a világnézeti nevelés terén eléje állított követelményeknek, nem szolgáltat elég anyagot konkrét világnézeti következtetések levonásához, nem jelent olyan eszközt a gimnázium oktató-nevelő rendszerében, amellyel növelni lehetne e rendszer világnézeti hatékonyságát. A vitában kialakult megoldás: *dialektikus jellegű logika tanítása* a középiskolában. Mivel a középiskolai tantárgyak nem lehetnek egy-egy szaktudomány középiskolai színvonalra redukált megfelelői, *nem szaktudományi értelemben vett dialektikus logikát kell a gimnáziumba bevezetni, hanem a dialektikus logika már kidolgozott anyagát kell felhasználni a logikatanítás tananyagának kialakításához olyan mértékben, hogy az megszabja a tantárgy jellegét.* A logika oktatásának a tanulók dialektikus gondolkodási készségeinek kialakítását, tudatosítását kell előkészítenie. Ilyen módon illeszthető be a logika a logikai képzés vonatkozásában a gimnázium oktató-nevelő rendszerébe. Ezt a feladatot csak dialektikus jellegű logikai tananyaggal lehet teljesíteni, a formális logikán alapuló tananyag nem válhat a dialektikus gondolkodási készség kialakításának és tudatosításának eszközévé.

Dialektikus jellegű logikai tananyag kidolgozása olyan tananyag kidolgozását jelenti, amely egységben vizsgálja a gondolkodás tartalmi és formai oldalát, s ezzel feloldhatja a meglevő helyzet egyoldalúságát és az ebből fakadó ellentmondásokat. Ugyanakkor olyan ismeretkört jelent, amely önmagában hordozza világnézeti nevelő hatását.

A vitában résztvevő két első tanulmány szerzői (Tamás György és Balázs Béla) egymással is vitázva, megmaradtak a tantárggyá szervezett logika keretei között. Berky Imre az önálló tantárgyként szervezett logikaoktatás lehetőségeit fenntartva, megmutatja a logikai ismeretanyag más tantárgyakban történő feloldásának lehetőségét. Vág Ottó pedig egy filozófiai tantárgy kialakítását tartja szükségesnek, amelyben helyet kapnának a logikai ismeretek is.

Berky Imre abból a praktikus lehetőségből indul ki, hogy az 5 + 1-es oktatási forma megvalósítása kérdésessé teheti a logika tantárgyszerű oktatását, hiszen a tanulók iskolai munkaidejének van felső határa, nem lehet az óraszámokat és a tantárgyak számát nagymértékben megnövelni. „Abban az esetben tehát — írja — ha nem volna módunk a logikát mint tantárgyat oktatni, *a logikai tudás követelménye továbbra is fennmaradna* (kiemelés tőlem — Cs. Gy.), csak éppen nem volna módunk ezt a követelményt megvalósítani... áthídaló javaslatként hozom fel ebben az esetben, hogy... az új tankönyvekben lényegesen nagyobb gondot fordítsanak a szerzők a logikai összefüggések ismertetésére... Fontolóra veendő tehát, hogy az egyes szaktárgyak anyagában ott, ahol erre par excellence alkalmazható összefüggéseket tárgyalunk, tárgyaljuk ezek logikáját is, pl. a felosztás, osztályozás, rendszerezés logikáját a biológia rendszertanában". (Pedagógiai Szemle 1959. 6. sz. 563. o.)

Vág Ottó a gimnázium világnézeti nevelőmunkája egészének vizsgálatából indulva jut el a logikaoktatás problémáihoz. Megállapítja, hogy a középiskolai oktatás célrendszerében elhanyagoltuk és a logikaoktatás bevezetésével sem hoztuk előtérbe a marxista

gondolkodás tudatosítását. Ezt a célt a következőképpen fogalmazta meg: „*A gondolkodás elemzése, a következetes (logikus) dialektikus materialista gondolkodás alapvető készségeinek tudatosítása érdekében*. . . A fenti cél azt jelenti, hogy a tanulóktól. . . meg kell követelni: a dialektikus materializmus, az ismeretelmélet és a logika alapvető fogalmainak ismeretét, tudatos használatát; az objektív valóság legáltalánosabb törvényeinek ismeretét, és azok felismerését a különböző szaktárgyakban megismert természeti és társadalmi jelenségekben; a megismerés főbb törvényeinek ismeretét, és tudatos alkalmazásukat a természeti és társadalmi jelenségek vizsgálatában; a gondolkodás alapformáinak ismeretét és a velük végezhető alapvető műveletek gyakorlásának készségét; a gondolkodás főbb műveleteinek ismeretét és azok elemzésének készségét". (Pedagógiai Szemle 1959. 6. sz. 567. o.) Ezt a feladatot a gimnázium oktató-nevelő rendszere egyetemesen kell megvalósítsa, de nem tudja megvalósítani az utolsó évfolyamra bevezethető filozófiai tantárgy nélkül, amely a dialektikus materializmus, az ismeretelmélet és a logika alapvető ismeretanyagát tartalmazza, és összefoglaló, szintetizáló szerepet tölt be. Vág Ottó tervezete eleve feltételezi a tisztán formális jellegű logikaoktatás megszűntetését, a logikai képzés dialektikus alapokra helyezését, ugyanakkor nem szakít a formális logika elemeinek tanításával.

A filozófia-tantárgy jellegével foglalkozva, a vitát bezáró bíráló bizottsági cikk két alapelvet szögezett le:

1. Ahhoz, hogy a tanulók szert tegyenek a dialektikus materialista gondolkodás készségeire, hogy biztosítsuk a dialektikus materialista szemléletmód kialakulását, meg kell ismertetni a tanulókat a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb törvényeivel.

2. A világnézeti nevelést nem lehet kizárólag szaktárgyi oktatásra alapozni. A világnézeti nevelés indirekt módszerei önmagukban nem elégségesek, nem nélkülözhetjük a direkt eljárásokat. „Közvetlen, rendszeres, egy külön világnézeti tantárgy keretei között szervezett világnézeti hatás érvényesítésére van szükség, amely egyben összefoglalását adja a többi tantárgy közvetett és esetenként közvetlen világnézeti hatásának". (Pedagógiai Szemle 1959/9. sz. 873—874. o.)

A logikai vitában megjelent az első konkrét elképzelés a filozófiai tantárgy témaanyagáról. Vág Ottó tanulmánya egy programtervezetet is tartalmazott, ez centrálisan a gondolkodás problémáit szerepeltette. Egy tantárgy tananyagának kialakításakor mindenkor szükséges válogatás szempontja, itt *a marxista filozófiának azokat az elemeit ragadta meg, amelyek a gondolkodás problémájának összefoglalásához szükségesek*. Ez határozza meg a kiemelt filozófiai elemek tárgyalásának módját és csoportosítását.

A logikai vitát követően — a vita tanulságait felhasználva — meg kellett szilárdítani a logika-tantárgy helyzetét a gimnázium jelenlegi oktatási rendszerében, másrészt az iskolareform előkészítése, majd kidolgozása kapcsán fel kellett vázolni a logikai képzés prespektíváit, meg kellett keresni a logikai ismeretek helyét a gimnázium kialakuló új oktatási rendszerében. A vita eredményei befolyásolták a tantárgyi keretben történő logikaoktatás továbbfejlődését és a prespektíváról kialakuló elképzeléseket. A két irányú munka ezért természetszerűen összefonódott: a logikaoktatás adott keretek között történő tökéletesítésének iránya és a perspektíva egybeesett; *a közvetlen igényeket kielégíteni kívánó törekvések egy ideig a reformtervek előkészítését jelentették*. (A munkálatok az MM Középfokú Oktatási Főosztálya mellett 1959-ben alakult Filozófia-logika Tantárgyi Bizottságban, majd az 1960-ban kinevezett Filozófia Tantárgyi Bizottságban folytak.)

A vita után a tantárgyi bizottság leszögezte annak szükségességét, hogy a formális logika elemeinek bizonyos körét a logikai tananyagnak tartalmaznia kell. A dialektikus jellegű logikatanításának igénye nincs ellentmondásban a formális logika szempontjainak

érvényesítésével, hanem feltételezi ezt. A formális és a dialektikus logika objektív viszonya a dialektikus gondolkodás fokán nem tartalmaz egymást kizáró ellentmondást. A formális logika szempontjainak érvényesítését a gondolkodás formai oldala megismertetésének, a dialektikus gondolkodási törvények formai megalapozása értelmében igényeljük. A formális logika elemeinek tanítása fenn kell tartsa annak lehetőségét (annak irányába kell mutasson), hogy *a gondolkodás dialektikájának megismertetése során a tartalmi és a formai vonatkozások a maguk természetes, dialektikus egységében kerüljenek a tanulók elé.*

Ez az alapelv érvényesülni kívánt az érvényben levő tananyag módosítása és az új tankönyv elkészítése során, de az iskolareform új logikai tananyagában is.

II. *Törekvés a logikaoktatás színvonalának emelésére*

A logika tantárgyszerű oktatásának második tanévében (1958—1959) a tanítási tapasztalatok összegyűjtése és a logikai vita lehetővé tette, hogy az MM javítson a tantárgy helyzetén s az elkövetkezendő tanévben a lehetséges mértékig növelje hatékonyságát. Abból az elvből kellett kiindulni, hogy bár a logikai képzés rendszere az iskolareform során esetleg megváltozik, a jelen feladat nem a logikaoktatás elsorvasztása, ellenkezőleg, emelni kell a logikaoktatás színvonalát, képessé kell tenni a tárgyat arra, hogy a vitathatatlanul meglevő korlátok között a maximálisat nyújtsa. Később ez az elv úgy módosult, hogy a logika tantárgyszerű tanításának megszüntetéséig hátralevő években a lehető legnagyobb mértékben fel kell használni a tantárgyat a tanulók gondolkodási készségeinek fejlesztésére és olyan világnézeti nevelő funkciók ellátására, amelyeket a gimnázium jelenlegi tanterve másutt nem tud teljesíteni.

A logikaoktatás színvonalának emelése elsősorban megfelelő tananyag összeállítását és megfelelő tankönyv kidolgozását követelte meg. Fel kellett számolni a logika tanításában meglevő kettősséget, amelyet a két — szaktudományi és pedagógiai koncepciójában is kétféle — tankönyv okozott. (1957-ben, a logika bevezetésének idején az MM két szerzővel két tankönyvet íratott: egyet a humán, egyet a reál tagozat számára). A megírandó tankönyvnek, amelynek szerzőjét a minisztérium pályázat útján kívánta kiválasztani, meg kellett oldania a gondolkodás tartalmi és formai oldalának egységes bemutatását. Ekkor még nem volt eldönthető az a kérdés, hogy az új tankönyv milyen mértékben nyúljon hozzá a dialektikus logika anyagához, rendszere egészében dialektikus logika legyen-e, vagy alkalmazkodjék-e a hagyományos logika rendszeréhez és ezen belül nyújtson maximális lehetőséget a gondolkodás tartalmi oldalának bemutatására. A pályázatot Tamás György nyerte meg, aki így megbízást kapott az új tankönyv megírására. (Megjegyezzük, hogy a beérkezett pályaművek jelentős része elvetette a formális logika hagyományos rendszerben történő tanítását, a tananyagot egészében valamilyen dialektikus rendszerben képzelte el. Ezek között Tamás György pályaműve volt a legjobb. Hagyományos formális logikai pályázat mindössze kettő érkezett).

Az 1960—61. tanévben 16 iskolában megkezdődött a pályanyertes Tamás-féle könyv kipróbálása. Ebben a tanévben a szerző — a logikai vita tanulságaként — egy, a dialektikus logika felé mutató, döntően ismeretelméleti jellegű tananyag és tankönyv kidolgozásával próbálkozott meg. Így kívánta növelni a tantárgy világnézeti hatásfokát, nevelő értékét és szerepét a tanulók logikai képzésében. Ennek a kísérleti tankönyvnek a rendszere, felépítése egészében dialektikus logikai jellegű volt. *A tankönyv hivatva volt választ adni arra a kérdésre, hogy a kialakítandó filozófiatantárgyban meg lehet-e teremteni a logikai anyagrész és a dialektikus materializmus szerves kapcsolatát* — lehet-e úgy és olyan logikai ismeretanyagot nyújtani, hogy a dialektikus materializmus tan-

anyagával tartalmilag és didaktikailag egyaránt szerves egységet alkosson, feltételezze ezt, és viszonylag teljes képet adjon a gondolkodás dialektikájáról, nem hanyagolva el annak formai vonatkozásait sem.

A kipróbálást végző tanárok bírálataikban rámutattak arra, hogy egyrészt a tankönyv rendszerét, felépítését jobban kellene közelíteni a hagyományos logika rendszeréhez, másrészt tovább kellene növelni a tankönyv didaktikai, metodikai színvonalát.

A logikatankönyv végleges változatában Tamás György teljesítette a fenti követelményeket. A könyv jellegét a következő ismérvek határozzák meg: tananyaga tartalmában közelebb került a mindennapi gondolkodáshoz, az élet által felvetett gondolkodási problémákhoz, ezzel együtt közelebb került a gondolkodás tartalmi oldalához, így közelebb jutott ahhoz, hogy a gondolkodás folyamatát mint jelenséget a logika oldaláról lehetőleg a maga teljességében mutassa be; a tankönyv anyaga lényegében a formális logikát adja — de nem a hagyományos kifejtésben — pedagógiailag jól megalapozott és jól körülhatárolt kitekintéssel a dialektikus logika bizonyos elemei felé; emelkedett a tankönyv pedagógiai (metodikai) színvonala, a deduktív gondolatvezetés vált uralkodóvá, és tananyaga a kifejtés módszerét tekintve is közelebb került a tanulókhoz.

Ez a tankönyv lényegében megszüntette az eddigi tankönyvek egyoldalú formális logikai szemléletét, de nem vált olyan mértékben ismeretelméleti jellegűvé, amilyen mértékben ezt a logikai vita összegezésekor még elképzeltük. Ennek oka a kísérleti tankönyv kipróbálásának tapasztalatai, illetve a kérdés többoldalú vizsgálata után az a belátás, hogy a gimnázium tantervének jelenlegi adottságai között nincs mód megfelelően összefoglalni és általánosítani az objektív valóság dialektikájáról nyújtott részismereteket és adatokat, nincs mód egységes, általános képpé alakítani a különböző tantárgyakban nyújtott részleteket, s így nem jöhet létre az az integráció, amelyre egy döntően dialektikus jellegű ismeretanyag ráépülhetne. A logika ideiglenesen sem vállalkozhat az integráció megteremtésére, a szükséges minimum fokán sem, elsősorban szűk óratervi keretei miatt. Ezért a szaktárgyak és a logika oktatása között fennálló ellentmondás maradéktalan megszüntetésével várni kell a filozófiába oltott logikai ismeretek bevezetéséig.

A tankönyvet az 1961—62 tanévben végleges és egységes tankönyvként vezették be valamennyi általános gimnáziumban.

*

A logikai vitát követő években az új, egységes tankönyv bevezetéséig a logika tanításának meg kellett bírkóznia azokkal a nehézségekkel, amelyeket a logikaoktatás fenntebb vázolt helyzete okozott. Az adott lehetőségek keretei között, a meglevő eszközök felhasználásával kellett megfelelő eredményeket elérni. A logika tanáraira ez a feladat sok és nagy önállóságot kívánó munkát rótt. Az oktatómunka alapelveit, irányát, didaktikai feladatait az MM tantárgyi direktivái foglalták össze, abból a tényből kiindulva, hogy a logikatantárgy tananyaga lényegében formális logika, amely a gondolkodás formális összefüggéseit ragadja meg és elvonatkoztat a gondolkodás tartalmától. Ez a formális logikai tananyag éppen ezért egyoldalú, nem ad teljes képet a gondolkodásról és önmagában világnézetileg közömbös. A használatban levő két könyv azonban lehetőséget kínál arra, hogy a tantárgy kereteit tágítsuk valamivel teljesebb kép és a pártos világnézeti hozzáállás irányába. A tanítás során túlmutathatunk a formális logikán annyiban, amennyiben érinteni tudjuk néhány vonatkozásában a gondolkodás tartalmi oldalát is.

A fentieknek megfelelően a tanítás során azokat a tananyagrészeket kellett a tanároknak központba állítaniok, amelyek a gondolkodás tartalmi vonatkozásait érinteni tudták. Ilyen anyagrész volt az ismeretelméleti bevezetés, gondolataink igazságának problémája, a formális logikai helyesség és az igazság viszonyának meghatározása.

A tantárgy világnézeti nevelőhatását megfelelő feladat- és példaanyag kiválogatásával fokozhatták.

A használatban levő tankönyvek módot nyújtottak arra is, hogy a rendelkezésre álló óraszám szűk keretei között a tanulókban viszonylag teljes kép alakuljon ki a gondolkodás formai oldaláról, s ezen túl — a gondolkodás formális törvényeinek, szabályainak ismeretében — olyan eszköz birtokába jussanak, amelyet használni is tudnak általában minden helyzetben és különösen a többi tantárgy tanulása során. E lehetőség megvalósításához a logikát tanító tanároknak egyrészt meg kellett oldaniok a szabályok bőséges és sokrétű feladat- és példaanyagon történő gyakorlását a tanórán és a tanulók otthoni munkája során; másrészt lehetőségeikhez mérten fel kellett oldaniok a logikatanítás és a többi tantárgy tanításának elszigeteltségét. Ez azt jelentette, hogy a logika tanításában érvényesülnie kellett más tantárgyak szempontjainak és viszont: a feladat- és példaanyagnak más tantárgyak ismeretanyagát is tartalmaznia kellett, hogy a logikai szabályok felhasználása szempontjából létrejöjjön a kapcsolat a gimnázium ismeretanyagának egészével. A logika tanárainak fel kellett hívnia a IV. osztályban tanító tanárok figyelmét arra, hogy szaktárgyaik tanítása során — a logika tanmenetével összhangban — mutassák ki a formális logikai szabályok alkalmazását szaktudományukban, s követeljék meg a tanulóktól a tárgyalt anyagrész logikailag is pontos kifejtését. (E munka segítésére adta ki a Tankönyvkiadó a „Logikai példatár és feladatgyűjtemény"-t. Kardos Jánosné és S. Molnár Edit munkája — 1960.)

A logika tanításának a tantárgyi direktívákban megszabott iránya természetesen a problémák részleges és ideiglenes megoldását eredményezhette csupán, de a megvalósítása mértékétől függően növelte az oktatás hatékonyságát. A logikát tanító tanárok nagyobb része, felismerve a logikaoktatás problémáit és tapasztalva az áthidaló megoldás korlátait, amellett foglalt állást, hogy a tanulók világnézeti nevelésének és gondolkodásuk képzésének elengedhetetlen eszközét egy olyan logikai tananyag alkothatja csupán, amely a gondolkodás tartalmi és formai oldalát egységesen mutatja be, mert csak ilyen jellegű tananyag képes kapcsolatot teremteni a tanulók mindennapi gondolkodási feladataival s így életközelbe hozni a helyes gondolkodás törvényeit és szabályait, tudatosítva az iskolai nevelés egész rendszere által nyújtott gondolkodási készségeket.

A logikatanárok munkájához az 1962-ben megszüntetett Központi Pedagógus Továbbképző Intézet tanfolyamok szervezésével (1958., 1959., 1960. — Cinkota) és a logikát tanító tanárok budapesti, illetve megyei munkaközösségeinek működésén keresztül nyújtott, elsősorban metodikai segítséget. Mivel a logikát tanító tanárok nagyobb része nem logikaszakos (a többség rokonszakot végzett: filozófiát, pszichológiát, pedagógiát), s mert az oktatás feladatai mindenképpen megkívántak bizonyos, a formális logika hagyományos anyagán s szemléletén túlmutató ismeretanyagot és szaktudományi szemlélet — a továbbképzés a szaktudomány alapterületeire és újabb eredményeinek, problémáinak bemutatására is kiterjedt. A cél az volt, hogy a szaktudományos képzettség esetleges hiányainak pótlásával a régen megszerzett ismeretek felelevenítésével együtt a logikát tanító tanárok szaktudományi és szakdidaktikai szemléletében s ezen keresztül tanítási gyakorlatában kialakuljanak, tudatosuljanak a logika dialektikus felfogását tartalmazó vonások. Innen elindulva lehet a logika tanításának szerepét, feladatait, a gimnázium oktató-nevelő rendszerében elfoglalt helyét (kapcsolatait e rendszer más tényezőivel) megérteni.

A Központi Pedagógus Továbbképző Intézet pszichológia- és logikatanárok számára indított segédanyag-sorozatának a Pedagógiai Tanszék kiadásában megjelent több száma foglalkozott speciálisan logikai problémákkal, mindig az előbb vázolt célokat tartva szem előtt. A sokszorosított anyagot valamennyi általános gimnázium hivatalos úton kapta meg. A sorozatban 1962. dec. 31-ig a következő dolgozatok jelentek meg:

Zoltai Dénes: A logika történetének vázlatos áttekintése. I.
Zoltai Dénes: A logika történetének vázlatos áttekintése. II.
Kardos Jánosné — Tunkli László: Útmutató a gimnáziumi logikatankönyvekhez.
Dr. Balázs Béla: A fogalom helye és szerepe a megismerés folyamatában.
Tunkli László: A világnézeti nevelés módszertani problémái a logika tanításában.
Kiss György: A magyarországi logikatanítás történetének áttekintése.
Dr. Kelemen László: A logika szerepe a gondolkodás fejlesztésében a különböző tantárgyakban.
Dr. Tamás György: Az összehasonlítás módszerének alkalmazása a dialektikus logikában.

III. *Kísérletek a logikatanítás perspektívájának meghatározására*

A logikai vitát követő tanévben megkezdődött a gimnáziumi filozófia-tantárgy alapkoncepciójának kialakítása. A Filozófia-logika Tantárgyi Bizottság több tervezetet dolgozott ki, amelyek lényegében Vág Ottónak a logikai vitában elhangzott javaslatát tekintették alapnak: a tantárgy ismeretanyaga a gondolkodás problémái körül csoportosul, s így jelentős logikai anyagot foglalt magában. Olyan logikai ismeretkör kidolgozása volt a feladat, amely egységben vizsgálja a gondolkodás formai és tartalmi oldalát és összhangba kerül a filozófia tervezett tananyagának gerincét alkotó objektív dialektikával.

Az elképzelés tehát egy ún. „gondolkodásközpontú" filozófiai-logikai tantárgy konstruálása volt. A logika elvesztette volna önálló tantárgyi jellegét, de a dialektikus materializmus bizonyos körének középiskolai tantárggyá történő formálásával összhangban, mennyiségileg is jelentős logikai ismeretanyagnak jutott volna hely az új tantárgy keretében, amelynek óraszáma a jelenlegi heti egyről két órára emelkedett volna.

Hamarosan felmerült a tantárgyi tematika kitágításának szükségessége társadalmi-erkölcsi irányban. Elkészültek azok a javaslatok, amelyek megszüntették a tantárgy gondolkodás-központúságát, csökkentették a logikai ismeretanyagot, s helyt adtak a történelmi materializmus megfelelően kiválasztott körének és ezen belül etikai ismereteknek is. A tantárgy szintetizáló jellege így konkrétebb formában érvényesült a társadalmi kérdésekkel kapcsolatban, s tematikájába vehetett olyan ismereteket, amelyek a filozófiai szintézis alapjául szolgálnak, de a gimnázium ismeretanyagában másutt nem szerepelnek.

Mind az első, mind a második elképzelés a tantárgy feladatának tekintette a tudatos, dialektikus materialista gondolkodás kialakítását. A dialektikus materialista gondolkodás kialakításának folyamata végighalad a gimnáziumi képzésen, megvalósítása nem egyetlen tantárgy műve, de a rendszerezés és a tudatosítás funkciója, amely nélkül a folyamat befejezetlen marad, erre a tantárgyra hárulna. A gondolkodás logikai törvényeinek megismertetése, természetes didaktikai összhangban az objektív dialektika bemutatásával, a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb törvényeinek bemutatása feltétlenül szükséges ahhoz, hogy a megkívánt dialektikus gondolkodásmód a középiskola befejeztekor többé kevésbé kialakuljon. Számításba véve, hogy a középiskolával a tanulók nagyrészének rendszeres iskolai oktatása befejeződik, erre a mozzanatra különösen szükség van még abban az esetben is, ha tudjuk, hogy a középiskola nem kész, kiforrott világnézettel bocsátja ki tanulóit az életbe.

A második variáció kidolgozásakor csökkent a felvehető logikai anyag terjedelme. Már ekkor felvetődött a kérdés, hogy nem lehetne-e a szükséges logikai ismeretek egy részét a gimnázium tantervi keretei között valahol másutt elhelyezni. Más felépítésben

talán olyan rendszer konstruálható, amely megjelenésük körülményei között mutatja be a gondolkodás logikai szabályait, s a legáltalánosabb problémák (pl. a logikai törvények) filozófiai keretben történő bemutatásával — már sokkal kisebb terjedelemben — foglalja össze, rendezi őket. A tudatosítás ily módon két szinten történhetnék: először a gimnáziumi tananyag különböző területein, a különböző tantárgyakban; másodszor — mint eredetileg — egy egységes, teljes világkép nyújtásának keretében.

A logikai ismeretek új módon történő elhelyezése igényének másik — praktikus — oka a filozófia-tantárgy koncepciójának újabb megváltozása volt. Az iskolareform más jellegű igényeinek kielégítésére az illetékes szervek határozatai alapján a filozófia „társadalmi ismeretekké" alakult át, s e tárgy központjában nem a gondolkodás kérdései, hanem a társadalom kérdéseinek, a történelmi materializmus és korunk alapvető politikai kérdéseinek, hazánk gazdasági-társadalmi rendjének áttekintése állanak. A tantárgy ebben a stádiumban is megtartotta szintetizáló jellegét, a legáltalánosabb összefüggéseket ragadta meg, de a dialektikus materializmus kategóriái didaktikailag már nem központi, hanem megalapozó szerepet játszottak. A társadalmi ismeretek konstrukciójának első változatai a dialektikus materializmus ismeretelméletének rövid áttekintése során magukba tudtak olvasztani annyi logikai elemet, amennyi elégséges a másutt nyújtott logikai ismeretek összefoglalására és egy világnézeti szintézisbe való elhelyezésére.

A praktikus szükséglet kényszerítő ereje egyrészt valóban „mentési munkálatok" elvégzésére késztette a Tantárgyi Bizottságot, másrészt azonban hozzásegítette néhány speciális didaktikai tényező tüzetesebb megvizsgálásához.

A logikatanítás tapasztalatai hangsúlyozzák azt a követelményt, hogy a logikai ismereteknek szerves kapcsolatot kell kiépíteniök az iskolai tananyaggal, kölcsönösen hatva egymás tanítására. A logikai eljárások, törvények felhasználható, készségformáló ismereteket kell jelentsenek, nem holt, verbális tananyagot. E követelmény megvalósítása nélkül valóban eredménytelen a logikai ismeretek tanítása, s ezért felesleges megterhelés is, hiszen nem vezet a tudatosan logikus gondolkodás kialakulásához.

Ezért vetődött fel az a kérdés, hogy szükséges-e a logikai ismereteket önálló tantárgyként tanítani, akár egy önálló logika, akár egy erősen logikai jellegű filozófiai tantárgy keretében. Elképzelhető, hogy a logikai ismeretek tanításának pedagógiailag legoptimálisabb megoldását *a logikai ismeretek szétosztása jelentené más tantárgyak keretei közé.*

E kérdés megvizsgálását 1959-ben foglalta először határozatba a középiskola művelődési anyagának és tantervének kialakítását végző Tantervi Bizottság, majd a határozat alapján a Filozófiai Tantárgyi Bizottság vitatta meg, s 1962. márciusi üléséről javaslatot terjesztett az illetékes szervek elé, amelyben felvázolta a kérdés megoldásának alapelveit.

Berky Imre a logikai vitában legelsőként fogalmazta meg ezt a lehetőséget, de a Tantervi Bizottság és a Filozófiai Tantárgyi Bizottság nem egészen az ő aspektusából vetette fel ismét. Egyetértettek Berky Imrével abban, hogy a logika tanítása mindenképpen szükséges, de az önálló tantárgyon kívül szervezhető logikai képzés lehetőségét nemcsak az iskolai órarend határai által megszabott szükségmegoldásként, hanem pedagógiailag optimálisan kihasználható megoldásként vizsgálták. Nem válik-e szervesebb alkotórészévé a logika a gimnázium oktató-nevelő rendszerének, nem illeszkedik-e jobban bele a gondolkodás képzésének többéves folyamatába, ha a logikai szabályok és törvények az egyes szaktárgyak tananyagában kerülnek ismertetésre és par excellence alkalmazásra? Ezt a gondolatot a logikai ismeretek és a gimnáziumi tananyag nagyfokú koncentráltságának szükségessége sugallja. Elképzelhető, hogy a koncentráció megvalósításának ezt az eddig kevésbé járt, de igen kézenfekvő módját választjuk, a tantárgyi koncentrá-

ciót ilyen értelemben a végletekig visszük az által, hogy maradék nélkül valósítjuk meg az ismeretanyagok koncentrációját. A logikai tananyag szétosztásával a logikai ismeretek felhasználása konkréttá és kézenfekvővé válhat, természetes kapcsolat alakulhat ki a logikai eljárások, szabályok, törvények és alkalmazásuk lehetősége között. Megszűnik a logikai ismeretek elszigetelődésének minden veszélye. A verbális szabályismeret alól így húzzuk ki legkönnyebben a talajt. Egy-egy logikai törvény, eljárás, szabály több vetületben, a tantárgyak természetéhez alkalmazkodva kerülne a tanulók elé. Olyan pedagógiai szempontok ezek, amelyek feltétlenül megfontolandók.

A tantárgyak dialektikus szemlélete megteremti annak lehetőségét, hogy a logika formális elemeit ne önmagunkban, a dialektikus valóságtól elszigetelten tanítsuk, hanem már eleve a dialektikus valóságba ágyazva. Nem ellentmondás, hanem kölcsönhatás alakulhat ki a logikai elemek és a tantárgyak tananyagának együttes tanítása során.

A logikai ismeretek ilyen szétosztása lényegében azt jelentené, hogy *az egyes tantárgyak tananyagában tudatosan figyelünk a logikai összefüggésekre, ezeket kihangsúlyozzuk, tudatossá teszük, de ezen túl, azokban a tantárgyakban, amelyek erre alkalmasak, direkt módon bevezetjük a logika egyes eljárásainak, szabályainak, törvényeinek tanítását.*

Valószínűen nem minden tantárgy s a kiválasztott tantárgyak nem minden része alkalmas arra, hogy a logika elemeit direkt módon magábafoglalja, de bizonyára a legtöbb tantárgynál vannak erre alkalmas anyagrészek. A logikai összefüggések tudatos feltárására azonban valamennyi tantárgy alkalmassá tehető, ha a tantervekben, a tankönyvekben és a szaktanárok továbbképzésében erre figyelmet fordítunk.

A Művelődésügyi Minisztérium Középfokú Oktatási Főosztálya megbízásából Rada Sándor tanár Törökszentmiklóson, majd Szolnokon két tanéven keresztül a matematika keretei között tanított logikai alapismereteket a gimnázium első osztályában. E kísérlet tanulsága szerint néhány logikai művelet megtanítása az erőltetettség és mesterkéltség minden jele nélkül beilleszthető az első osztályos matematika anyagba. Rada Sándor módszere nem okozott megterhelést a tanulóknak, ellenkezőleg, megkönnyítette a befogadó tantárgy tananyagának megértését. A matematika és a kiválasztott logikai elemek között természetes kapcsolatot alakított ki anélkül, hogy egyetlen matematikaórán logikaórát tartott volna. A logika mint a matematikai problémák megértésének és megoldásának segédeszköze jelent meg.

A logikaoktatás újfajta rendszeréről alkotott hipotézis szerint viszonylag teljes ismeretkör egy-egy logikai műveletről, szabályról, törvényről csak több tantárgy együttes munkája nyomán fog kialakulni. Rada Sándor óráin volt szó a fogalom tartalmáról és terjedelméről, a meghatározásról, a felosztásról. Ugyanezekről a témákról az első osztályban szó kell essék még pl. a magyar nyelvtan keretében is. A magasabb évfolyamokon a meghatározásról ismét szó kerül majd pl. a biológiában, a fizikában és a történelemben stb.

A Rada-féle kísérlet útmutatásai szerint a logikai műveletek, szabályok, törvények közvetlen megismertetése koncentrikus linearitással felépülő rendszert alkothat. Az erre a célra kiválasztott tantárgyak (elsősorban a matematika, a magyar nyelvtan, a biológia, a fizika, a kémia, a történelem) évfolyamonként, meghatározott anyagrészhez kapcsolva megtanítanak egy-egy logikai ismeretelemet. A logikai elemek minden esetben az adott tantárgy aspektusában kerülnek a tanulók elé. Ezért egy-egy szabály, művelet megismertetéséhez esetleg több tantárgy és több évfolyam munkája szükséges. Ugyanakkor gondoskodni kell arról, hogy minden logikai törvény, művelet tantárgyaként és évfolyamonként megfelelő sorrendben ismétlődjék, hogy ezeket a különböző tantárgyak tananyagában a legkülönbözőbb oldalakról lehessen megvilágítani, a tanulók mindig újabb körülmények között találkozhassanak velük, sokféle konkrét anyagon tanulmányozhassák megjelenésüket és alkalmazásukat.

A logikai tananyag szétosztása szigorú rend szerint kell megtörténjék, s szétosztottsága ellenére is jól szerkesztett, egységes tantervet kell alkosson anélkül, hogy a befogadó tantárgyak érdekeit sértené, didaktikai felépítésüket megzavarná.

A szétosztott logikai ismeretanyagot az utolsó évfolyamon kellene összefoglalni, rendszerezni. Ez az összefoglalás és rendszerezés, erőteljes dialektikus irányultságával, megszabná a logikai elemek végső helyét a tanulók tudatában. Ahhoz, hogy a gondolkodás tartalmi és formai vonatkozásai a maguk természetes egységében kerüljenek a tanulók elé, két tényező együtthatását tudnánk biztosítani:

1. A logika formális műveleteit, törvényeit az élő gondolkodás folyamatába építve mutatjuk be, sokoldalúan s formális voltuk természetes korlátaival együtt (a formális logika elemeit befogadó tantárgyak gondolatmenete lényegében dialektikus);

2. az objektív dialektika törvényeinek, a valóság dialektikus lényegének bemutatásával, a megismerés dialektikus útjának bemutatásával, a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb törvényeinek bemutatásával általánosítjuk mindazt, amit a tanulók a természetről, a társadalomról és a gondolkodásról megismertek, tudatosítjuk azt a szemléletet, amely tanulmányaik folyamán kialakult bennük. A különböző tantárgyak tananyagában elrejtett logikai ismeretek, a gondolkodás tudatosságának kialakult színvonala itt válnék az egységes dialektikus materialista világkép szerves részévé, a tudatos, dialektikus materialista gondolkodási mód nélkülözhetetlen alapjává.

IV. *A logikai képzés megoldatlan problémái*

A gondolkodás képzésének célja a tudatosan logikus, dialektikus gondolkodásmód kialakítása, amely a gondolkodás alapvető készségeinek megfelelő fokú fejlettségén nyugszik. E cél megvalósítását (pontosabban: középiskolai szintű megközelítését, a cél elérésének megalapozását), a gondolkodás képzésének feladatát a gimnázium oktatási-nevelési rendszerének egésze teljesíti. Arra a kérdésre, hogy a logikai ismeretkör hol foglal helyet ebben a folyamatban, a logikai vitában Tamás György a következőképpen válaszolt: „A logika-oktatásnak tudatosítania kell a tanulókban a *helyes gondolkodás* (eredeti kiemelés — Cs. Gy.) eljárásait és szabályait. A tanulók ösztönösen többé-kevésbé helyesen gondolkodnak, a logikával való foglalkozás azonban elősegíti, hogy a gondolkodási folyamat *tudatosan* menjen végbe bennük. *A logika nem tanít meg gondolkodni* (a kiemelések tőlem — Cs. Gy.), de tudatossá teszi a gondolkodás törvényeit és ezzel szélesíti, elmélyíti és szilárdítja a gondolkodást. A logika ismerete lehetővé teszi, hogy a tanulók kiküszöbölhessék a gondolkodásuk során fellépő hibákat és megszokják a módszeres gondolkodást". (Pedagógiai Szemle 1959/2. sz. 166. o.) A tanulók azzal, hogy logikát tanulnak, még nem tanulnak meg gondolkodni, de a gondolkodás kifejlesztésében a logikai ismeretek speciális szerepére feltétlenül szükség van.

A logikai vitában és a tantervkészítési munkálatok során eljutottunk a *logika funkciójának meghatározásáig*, s ezen túl odáig, hogy a logikai ismeretek képzési funkciójának működtetése elképzelhetetlen ugyan a gondolkodás formai oldalának bemutatása nélkül, de ennél tovább kell lépni a gondolkodás dialektikája bemutatásának irányába. Ehhez azonban az objektív dialektika megismertetésére van szükség. *Sikerült tehát meghatároznunk a logikai ismeretanyag jellegét is.* Ennél tovább azonban sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem juthattunk, mert azokat az utakat, amelyek a logikai képzés perspektívájának meghatározásához voltak hivatva elvezetni, nem járhattuk végig. Bár a logikai vita elég erőteljesen bizonyította a logikai képzés szükségességét, az utóbbi időben sokan és sokféleképpen vonták kétségbe a logikai ismeretek nyújtásának a gondolkodás képzése folyamatába való bekapcsolásának szükségességét. (Logikai képzésen mindenkor

konkrét logikai ismeretanyagon keresztül történő képzést értünk.) A további bizonyítás akkor válnék lehetővé, ha a kísérletek segítségével tovább juthatnánk a gondolkodás képzése és a logikai képzés viszonyának kidolgozásában, s eljuthatnánk az ismeretkörök koncentrációjának egy konkrét rendszeréhez, amelynek alapján pontosan meghatározhatnánk a logikai ismeretek legoptimálisabb és legreálisabb helyét a gimnáziumi tanterv strukturájában.

Egy másik kérdéscsoport, amely elméleti tisztázásra vár, a logikai képzés és a világnézeti nevelés viszonya. Egzisztenciális szempontokból azért fontos vele foglalkozni, mert 1957-ben a logika-tantárgytól — amint szó volt róla — bizonyos világnézeti nevelő feladat teljesítését is várták, másrészt azért, mert a „társadalmi ismeretek" vagy bármilyen hasonló világnézeti tantárgy bevezetésének híre a köztudatban úgy oldotta meg a direkt világnézeti ismeretkör szükségességének problémáját, hogy a logikát a megoldásból teljesen kirekesztette. A logika és a világnézeti nevelés összefüggésének lehetősége lekerült a napirendről, pedig ez olyan didaktikai probléma, amelynek megoldása előreláthatóan elsősorban a világnézeti nevelés pozícióját erősítené.

Van-e speciális szerepe a logikai képzésnek a tanulók világnézeti nevelésében? A logikai ismeretanyag jellegének meghatározásakor s a kísérletek megindításakor erre a kérdésre hipotetikusan igennel feleltünk, azokat az összefüggéseket igyekeztünk kimutatni, amelyek között a logikai képzés nélkülözhetetlen világnézeti nevelő tényezővé válik.

Úgy látjuk, hogy a társadalmi vitára bocsátott gimnáziumi tanterv-tervezet nem számol a logikai képzéssel sem mint a gondolkodás képzése, sem mint a világnézeti nevelés egyik tényezőjével. A társadalmi ismeretek tantárgy vitára bocsátott tanterve pedig nem nyújt teret semmiféle logikai összefoglalásra, s ezzel elveti a logikai ismeretek „szétosztásának" lehetőségét is, mert ez a megoldás — bár végeredményét még nem láthatjuk pontosan — csak a IV. osztályban, a dialektikus materializmus keretei között történő rendszerezéssel és összefoglalással együtt válhat pedagógiailag reálissá. A filozófia tantárgy koncepciójának a társadalmi problémák irányában történő megváltozása teljesen indokolt. Ugyanilyen indokolt azonban a gondolkodás fejlesztése kapcsán a logika bizonyos elemeinek megtanításáról gondoskodni.

Csoma Gyula

FIGYELŐ

Romániai tapasztalatok

1962 őszén egyhónapos tanulmányúton jártam a Román Népköztársaságban az ott folyó ateista propagandamunka tanulmányozására. Vendéglátóim azonban lehetővé tették a filozófiai front és az egyetemeken folyó filozófiai oktatás részletes megismerését is. Az alábbiakban igyekszem tapasztalataim összegezését adni.

I. A filozófiai front általános helyzete

A marxista filozófia vezető szerepének kialakulása a Román Népköztársaságban is komoly ideológiai harc eredménye. Az idealista filozófia elleni harc együtt járt a filozófiai örökség átértékelésével, a dialektikus materialista filozófia kidolgozásával.

Bár a román filozófiai gondolkodás történetében megtalálhatók a materialista hagyományok (N. Balcescu, V. Conta, A. I. Cuza és mások), a két világháború között azonban, mivel a feudálkapitalista román oligarchia apológiáját csak az idealista alapvetésű elméletek tudták biztosítani, katedrán és katedrán kívül ezek uralkodtak el.

Az idealista filozófiai talaján virágoztak ki a szociológiai irányzatok is. Ezeknek — bár egymással is vitatkoztak — közös alapjuk és közös céljuk volt: az idealista kiindulási pont a társadalmi jelenségek vizsgálatában, illetve abban van, hogy a legkülönbözőbb aspektusokból igazolják a kapitalista berendezkedés örökkévalóságát.

A szociológiában uralkodó „bukaresti iskolára", D. Gusti idealista-voluntarista monografikus szociológiájára — módszertani szempontból pozitív befolyása mellett — éppen úgy igaz a fenti megállapítás, mint a különböző csoportok, pártok által finanszírozott többi iskolácskára. A liberális színezetű Zeletin szociológiája, a narodnyik befolyás alatt álló parasztpárti caranista szociológia, a De Man reformista szociológiájának alapelveit átvevő S. Voinea, J. Moscovici és mások reformista szociológiája egymással versengve igyekezett a tőkés berendezkedés védelméért járó elismerést kiérdemelni. Mehedinti földrajzi determinizmusból táplálkozó geopolitikája, az I. Moldován által képviselt biopolitikai iskola már a fasiszta ideológiának készítette elő a talajt. A. Cuza fajelmélete, Manoilescu korporatív szociológiája, Crainic etnográfiai korporatizmusa és a vasgárdista szociológiát megalkotó Braileanu zárják a sort, illusztrálva a polgári szociológiának a fasiszta szociológiába torkolását.

A rekaciós ideológiai irányzatokkal az illegalitásba kényszerített Kommunista Párt vette fel a harcot. Az illegalitás éveiben megtartott kongresszusok határozataiban, illegális folyóiratában a „Lupta de Classa"-ban és az irányítása alatt álló, legálisan megjelenő „Era Nouá"-ban bírálta a szociológiai iskolák reakciós tevékenységét. A párt körül tömörült marxista filozófusok — az ismert okok miatt — azonban csak csökkenteni tudták az uralkodó filozófia hatását, megsemmisíteni nem voltak képesek.

A felszabadulás utáni években a párt tömöríteni igyekezett az erőket az idealista filozófia elleni harcra. Az illegalitás éveiben a párt köré tömörült marxista filozófusok

(Bugnáriu, Micle és mások) mellett teret kaptak a polgári filozófia balszárnyához tartozó személyek is (a marxistává fejlődött Joja, Gulian, továbbá D. D. Rosca és mások). A marxista filozófia talaján álló front, a filozófia mai szervezett irányítása és eredményei hosszú türelmes munkában alakult ki.

A román filozófia mai eredményeinek, problémáinak bemutatására három csomópont kínálkozik: a Filozófiai Intézet munkája, a filozófia-szakos képzés, valamint az egyetemeken, főiskolákon működő filozófia-tanszékek munkája.

II. A Filozófiai Intézet munkája

A Filozófiai Intézet a tudományos kutatómunka irányítója. Igazgatója Gulian, az Akadémia elnöke, vezető munkatársai Breazu, Wald, Belu, valamennyien résztvesznek az egyetemi oktató munkában: Gulian a bukaresti filozófiai kar professzora, a többiek szintén valamelyik tanszék vezetői vagy munkatársai. Nagy gondot fordítanak arra, hogy az Intézet munkájába bevonják az egyetemi oktatókat is.

Az Intézetben filozófiatörténet, dialektikus materializmus és történelmi materializmus tagozat működik. Ezek fogják össze a tudományos kutatás tervezését és szervezését. A vezető munkatársak egyéni témákon dolgoznak, de az Intézet munkatervében kollektív témák is szerepelnek. Minden tagozat élén egy vezető munkatárs áll.

A filozófiatörténet tagozat két csoportból áll. Az egyik az egyetemes filozófiatörténet (beleértve a marxista filozófiatörténetet is), a másik a román filozófiatörténet kutatásával foglalkozik. A tagozat munkájának eredménye a „Román Filozófiatörténet" megírása. E munka elkészítésében jelentős szerepet vállalt Joja és Gulian akadémikus. Filozófiatörténeti vonatkozásban jelentősek azok a monográfiák, melyek az elmúlt években jelentek meg: Guliantól „A hegeli rendszer és módszer", valamint a klasszikusok kritikai kiadásai.

A dialektikus materializmus tagozat a természettudomány filozófiai problémáival, az ismeretelmélet kérdéseivel és a logikai kutatásokkal foglalkozó csoportra tagolódik.

A tagozat nem annyira nagy terjedelmű művekkel, mint inkább cikk-gyűjtemények kiadásával jeleskedett. 1957-ben megjelent „Probleme de filozófie a stiintelor naturii" c. kötetben a természettudományok filozófiai kérdéseinek újszerű felvetésével találkozunk. Az 1960-ban megjelent „Probleme filozófice ale stiinteler naturii" az 1959 júniusában megtartott akadémiai ülésszak anyagát gyűjtötte össze. 1962-ben jelent meg a „Dialectica cunoasteri stiintifice" c. kötet, melyben ismeretelméleti kérdésekkel foglalkoznak.

A logikai kutatás terén a dialektikus és a matematikai logika problémáinak kidolgozására koncentráltak. A dialektikus logika kidolgozásában Joja, a matematikai logika kutatásában pedig különösen Gr. C. Moisil akadémikus eredményei váltottak ki nagy visszhangot.

A történelmi materializmus tagozat keretében az esztétika-, az etika- és a történelmi materializmus-csoport végzi munkáját. Az utóbbi keretében egy szociológiai részleg működik.

Az esztétika-csoport „A hétköznapi élet esztétikája" című komplex téma több aspektusból történő vizsgálatával foglalkozik. A kutatás kapcsán kidolgozzák az ipari esztétika, a lakásépítkezés és -berendezés, továbbá a ruházkodás esztétikája, valamint az emberek közötti kapcsolat esztétikai problémáinak kérdéseit.

Az etika-csoport kollektív kutatási témája „A közvélemény mint etikai tényező", de az etika általános összefüggésein túl a kategóriák kidolgozását is célul tűzte ki.

A történelmi materializmus csoport tervében a társadalmi tudatformák kategóriáinak kidolgozása, valamint a polgári szociológiai irányzatok kritikája szerepel. Szocio-

lógiai vonatkozásban a szocialista tudat kialakulásának konkrét felmérésen alapuló kutatását irányozták elő. (Itt jegyzem meg, hogy tervbe vették a szociológiai részleg önálló csoporttá alakítását.)

A Filozófiai Intézet irányítja a Tudományos Akadémiai kolozsvári részlegének keretében működő filozófiai csoport munkáját is.

Az Intézet gondozásában jelenik meg a „Cercetări filozofice" című havi folyóirat. Ez megfelel a magyar Filozófiai Szemlének, ebben adják közzé a kutatások részeredményeit.

III. A filozófia-szakos képzés

A Román Népköztársaságban három egyetemen folyik filozófia-szakos képzés: A bukaresti „Parhon" Egyetemen filozófiai kar, a jassyi „A. I. Cuza" Egyetemen és a kolozsvári „Babes—Bólyai" Egyetemen filozófia szak működik.

A kar és a szakok munkája hármas: a filozófia-szakos egyetemi oktatáson kívül végzik a nem filozófia-szakos hallgatók oktatását, valamint az aspiránsképzést.

A három egyetemen folyó filozófia-szakos képzés a hallgatott tárgyak óraszámában különbözik. A bukaresti filozófiai kar elsősorban egyetemi és főiskolai oktatókat képez, egyszakos képesítést nyújtva, míg a jassy és a kolozsvári egyetem a középiskolák filozófia-szakos tanárait képzi. Az utóbbi egyetemeken csökkentett óraszámban adják le a filozófiai tárgyakat, lehetővé téve ily módon a pedagógia-szak elsajátítását is.

Minthogy a bukaresti filozófiai kar nem bocsátotta rendelkezésemre oktatási tervét, a jassy egyetem filozófia-szakán használt oktatási tervet mutatom be.

1. A Jassyi „A. I. Cuza" egyetem filozófiai szakának oktatási terve

Évfolyam	I.		II.		III.		IV.		V.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2								
RMP tört.						2 2	2 2			
Pol. gazd.	2 2	2 2	2 2	2 2						
Dial. mat.	2 2	2 2	2 2	2 2						
Tört. mat.					2 2	2 2	2 2	2 2		
A Marx előtti fil. tört.	2 2	2 2	2 2	2 2	2 2					
A marxista fil. tört.						2 2	2 2			
Román fil. tört.								2 2		
Logika			2 2	2 2						
Logikatört.					2 1	2 1				
Matematikai logika							2 1			
Marx-len. esztétika								2 1	2 1	
Marx-len. etika								2 1	2 1	
Irod. és műv. tört.					2 1	2 1	2 1			
Vallás- és ateizmustört.									2 1	
Pszichológia				2 1	4 2					
Pedagógia						2 1	2 1			
Metodika							2			
A matem. alapjai és tört.	2 1	2 1								
A kémia alapjai és tört.			2 1	2 1						
A fizika alapjai és tört.			2 1	2 1						
A biológia alapjai és tört.		2 1	2 1							
Speciál-előadások: (egy tárgy kötelező)										
a) Gazd. elm. tört.								4		

Évfolyam	I.		II.		III.		IV.		V.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S
b) Pol. elm. tört.*										
c) A term. tud. fil. probl.*										
d) A dial. és a t. mat. akt. pr.								2	2	
e) Jelenkori burzs. szoc. és fil. kritikája								2	2	
Fakultatív tárgyak :										
Modern nyelv	2	2	2	2	2	2				
Latin v. görög nyelv	2	2	2	2	2	2				
Testnevelés	2	2	2	2	2	2				

* Előadóhiány miatt nem kerül leadásra.

Aspiránsképzés. A filozófia-szakos oktatók aspiránsképzésének irányítója a bukaresti filozófiai kar, a gyakorlati képzés azonban inkább a Szovjetunióban történik. A Romániában aspiranturán levő oktatók levelező úton végzik tanulmányaikat, függetlenített aspiráns kis számban található.

A nálunk kialakult gyakorlattól eltérően aspiránsvizsgát filozófiából kizárólag a három egyetem filozófia tanszékén lehet tenni. Ez a koncentráció talán az egyik magyarázata annak, hogy bár az aspiránsok számára kiadott irodalomjegyzék sokezer oldal anyag feldolgozását követeli meg, nagyon kevés természettudományos szakirodalmat ír elő. A klasszikus irodalmon és a párthatározatokon kívül I. P. Pavlov, Garaudy, Haszhacsih, Kedrov, Kiszelinov, Omeljanovszkij szerepel egy-egy és a bolgár T. Pavlov néhány cikkel, továbbá a „Lupta de Classa" (a párt elméleti folyóirata), a „Cercetări filozofice" és a román nyelvre lefordított „Kommunyiszt".

IV. Az egyetemeken, főiskolákon működő filozófia tanszékek munkája

A Román Népköztársaságban a felsőfokú oktatási intézmények egy részét egyetemnek, másik részét főiskolának nevezik. Az egyetemi elnevezést az orvosi, továbbá a hagyományos tudományszakokat magukban foglaló felsőfokú oktatási intézményekre használják; minden más felsőfokú intézményt főiskola elnevezéssel illetnek.

Az egyetemeken és a főiskolákon működő filozófiai tanszékek helyzetét alapvetően meghatározza a hallgatói létszám állandó növekedése. Az MTI. és az Agerpress Románia felszabadulásának 18. évfordulójára kiadott külön kiadványában ezt olvashatjuk: „Az UNESCO egyik nem régi statisztikája szerint Románia jelenleg a világon az első helyek egyikén áll az egy főre jutó oktatási és kultúrális ráfordítások tekintetében. Ez a tény igen jelentős, ha figyelembe vesszük, hogy a Népszövetség egyik statisztikája szerint Románia 1935-ben a vizsgált 56 ország közül az 55. helyen állott az írástudatlanság tekintetében". (Cikkek a Szocialista Sajtóból, VI. évf. 60. sz. 37. o.).

Az UNESCO 1962. júliusi genfi konferenciáján a román bizottság a beszámolójában foglalkozott az egyetemi intézmények és az egyetemi hallgatók számának alakulásával. E beszámoló szerint az 1961/62-es tanévben 12 egyetemi központban 45 intézet működött, szemben az 1961. évi 9 központtal és 42 intézettel. 1961/62-ben 151 kar 220 szakon végezte a szakemberképzést, az 1961 évi 131 karral szemben. 1938-ban összesen 33 karon folyt egyetemi és főiskolai képzés.

A hallgatók létszámának alakulásáról a beszámolóban a következőket olvashatjuk: 1961/62-ben 83 749, 1960/61-ben 71 989, míg 1937/38-ban 26 849 hallgató folytatott egyetemi tanulmányokat. A 10 000 lakosra jutó egyetemi, főiskolai hallgatók száma

1962-ben 45, 1961-ben 38 és 1938-ban 17 volt. (Vö. Rapport présenté à la XXV. Conférence internationale de l'Instruction publique. Geneve, juillet 1962. — 10. o.)

A filozófia-szakos képzés az elmúlt években nem készült fel a hallgató létszám nagyarányú növekedésére, így az egyetemi filozófia-oktatásban alapvető probléma a szakemberhiány. Az alacsony oktatói létszám miatt nagy az óraterhelés (tanársegéd: heti 10—12, adjunktus: 6—8, docens, professzor: 4—6 óra), ami viszont a tudományos továbbképzésben jelentkezik negatív hatással.

A szakemberhiány miatt a minisztérium társadalomtudományi oktatási osztálya olyan intézkedések megtételére kényszerült, amelyek a nálunk ismert rendszertől eltérőek. Két ilyen intézkedést kell különösen kiemelni: az egyik — azon túl, hogy azt érinti: két vagy három marxista tárgyat adnak-e elő — főleg a marxista—leninista tárgyak oktatási sorrendjére, a másik a filozófiai tematikára vonatkozik.

A marxista tárgyak oktatási sorrendje a három, illetve a két marxista tárgy egymásutániságát jelenti. Az egyetemek és a főiskolák többségén a marxizmus mindhárom ágát tanítják. Néhány karon azonban nem tanítanak politikai gazdaságtant. A nálunk kialakult sorrendtől eltérően valamennyi egyetemen és főiskolán a tudományos szocializmus tárggyal kezdik az oktatást.

A tudományos szocializmus tematikája azonban felöleli a mi történelmi materializmus tematikánk néhány előadását is. Ez tükröződik a jassyi A. I. Cuza" Egyetem tudományos szocializmus tanszékének programjában. A tudományos szocializmus tematikája az alábbi témákat tartalmazza:

1. A marxizmus-leninizmus — a munkásosztály forradalmi elmélete.
2. A társadalom materialista felfogásáról.
3. Osztályok és osztályharc. Az állam. A proletáriátus történelmi szerepe.
4. A társadalmi tudat és formái.
5. A társadalmi forradalom. A NOSZF nemzetközi jelentősége. A népi forradalom hazánkban.
6. A marxizmus—leninizmus tanítása a proletárdiktaturáról. A népi demokrácia a proletárdiktatura formája.
7. A marxizmus—leninizmus a munkásosztály forradalmi pártjáról a politikai hatalom meghódításáért és a kommunista társadalom felépítéséért folyó harcban.
8. Az RMP politikája a munkásosztály és a dolgozó parasztság között a munkásosztály vezetésével megvalósuló szövetség erősítéséért.
9. A marxizmus—leninizmus tanítása a nemzeti és a nemzeti-gyarmati kérdésről. A nemzeti kérdés marxista—leninista megoldása az RNK-ban.
10. A marxizmus—leninizmus tanítása a háborúról és a békéről.
11. A szocializmus világméretű győzelmének szükségszerűsége.

Ahol politikai gazdaságtan oktatás folyik, ott a második tárgyként a politikai gazdaságtant adják le, és utolsó tárgyként a filozófiát.

A sorrend ilyen kialakulásában nem elvi, hanem gyakorlati tényezőket vettek figyelembe. 1957-ben bevezették a filozófiai oktatást, akkor azonban a mainál is nagyobb oktatói létszámproblémával küzdöttek, és a különböző területeken működő filozófia-oktatóknak időt kellett adni a felkészülésre. A tudományos szocializmus tárggyal való kezdést megkönnyítette, hogy a korábban a Szovjetunió párttörténetét oktatók kevesebb „átállási idővel" tudták végezni munkájukat.

A sorrend ilyen kialakítását megkönnyítette, hogy a középiskola utolsó két évében heti 2 órában a marxizmus mindhárom ágazatát magában foglaló képzést kapnak a hallgatók.

(Megjegyzem, hogy romániai tartózkodásom utolsó napjaiban hívták össze Bukarestbe az egyetemeken oktató vezető marxista szakembereket a tárgyak új sorrendjének kialakítására.)

A filozófia tematika a mienktől eltérő. Az 1961/62-es tanévre kiadott és az 1962/63-as tanévre változatlan program két változatot foglal magában: 60 órás tematika egyetemek és főiskolák számára, és egy speciális, 30 órás tematika a mérnök- és agronómusképző főiskolák számára. (A program csak az előadások óraszámát tünteti fel, mivel pedig a szemináriumok és az előadások aránya 50%-os, a tárgyra fordított összes órák száma a tematikában feltüntetettek kétszerese).

60 órás tematika (2 félév)

I. Bevezető

1. A filozófia a világ megismerésének általános elmélete. A filozófia alapkérdése. A filozófia osztályjellege és pártossága ..... 2 óra
2. A Marx előtti filozófia története ..... 4 „
3. A marxista filozófia keletkezése. A filozófia lenini szakasza ..... 2 „

II. Dialektikus materializmus

1. A világ anyagisága. Az anyag és létezési formái ..... 4 óra
2. Anyag és tudat ..... 4 „
3. A dialektikus materializmus a jelenségek egyetemes összefüggéséről. Törvény és törvényszerűség ..... 2 „
4. A dialektika alaptörvényei.
   a) az ellentmondás egysége és harca törvénye ..... 4 „
   b) a mennyiségi változás minőségi változásba való átcsapásának törvénye ... 2 „
   c) a tagadás tagadásának törvénye ..... 2 „
5. Marxista—leninista ismeretelmélet ..... 6 „
6. A dialektikus materializmus néhány kategóriája ..... 6 „

III. Történelmi materializmus

1. A történelmi materializmus a társadalom fejlődésének általános törvénye ..... 4 óra
2. A társadalom alapja és felépítménye. A szocialista alap és felépítmény kialakulása hazánkban ..... 4 „
3. A történelmi materializmus a személyiség és a néptömegek történelmi szerepéről ..... 4 „
4. A társadalmi tudat és formái ..... 8 „
5. A burzsoá szociológia bírálata ..... 2 „

Összesen 60 óra

30 órás tematika (1 félév)

1. A filozófia tárgya, a filozófia pártossága, a Marx előtti filozófia története .... 2 óra
2. A marxista filozófia keletkezése. A filozófia lenini szakasza ..... 2 „
3. A világ anyagisága; az anyag és létezési formái ..... 4 „
4. Anyag és tudat ..... 2 „
5. A dialektikus materializmus a jelenségek egyetemes összefüggéséről. Törvény és törvényszerűség. Lehetőség, valóság. ..... 4 „
6. A dialektika alaptörvényei.
   a) az ellentmondás egysége és harca törvénye ..... 4 „
   b) mennyiségi változás minőségi változásba való átcsapásának törvénye .... 2 „
   c) a tagadás tagadásának törvénye ..... 2 „
7. Marxista—leninista ismeretelmélet ..... 6 „
8. A materialista dialektika és a természettudományok ..... 2 „

Összesen 30 óra

A tematika kapcsán az oktatók két kérdés körül vitatkoznak: A kolozsvári egyetem oktatói kevésnek tartják a filozófiatörténet óraszámát; általában azt az elvet képviselik, hogy a filozófiatörténetnek nagyobb óraszámban történő tanítása komoly segítséget jelentene a marxista filozófia elmélyült tanulmányozásához. A marxista filozófia felszínes ismerete egyik okának a filozófiatörténet alacsony óraszámát tartják.

A másik vitatott probléma a történelmi materializmus tematikája. A vezető filozófusok egyértelműen a tematikában felsorolt témákat tartják a történelmi materializmus tárgyába tartozóknak. Ez az álláspont általában elfogadott, és az egyetemi oktatásban kötelező jelleggel szerepel.

A marxista tárgyak oktatási sorrendjének és a filozófiai tematikáknak az ismeretében vizsgáljuk meg néhány oktatási intézmény óratervezetét.

A 60 órás tematikával dolgozó egyetemeken és főiskolákon a filozófiai oktatást meghatározza a kar jellege, illetve a szakok közti különbség. Mindezt figyelembe véve, bemutatom a bölcsészkaron, a jogi karon és külön a természettudományos karon folyó képzés óraelosztását.

A jassyi „A. I. Cuza" Egyetem 1962-es évkönyve szerint a karokon, illetve a szakokon a filozófiai oktatás a következőképpen alakult.

Filológiai kar

Évfolyam	I.		II.		III.		IV.		V.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2								
Pol. gazd.			2 2	2 2						
Dial. és tört. mat.							2 2	2 2		
Irod. elm. és a ma.-le. eszt.									2 1	

Történelmi kar

Évfolyam	I.		II.		III.		IV.		V.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2								
Pol. gazd.	2 2	2 2	2 2							
Dial. és tört. mat.							2 2	2 2		
RMP tört.									2	

Pedagógia-nyelv szak

Évfolyam	I.		II.		III.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2				
Pol. gazd.			2 1	2 1		
Dial. és tört. mat.					2 1	2 1
Logika	2 2	2 2				
Filozófiatörténet			3 2	3 2		

Jogi kar

Évfolyam	I.		II.		III.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2				
Pol. gazd.	2 2	2 2	2 2			
Dial. és tört. mat.					2 2	2 2

*Matematikai kar**

Évfolyam	I.		II.		III.		IV.	
Félév	1.	2.	3.	4,	5.	6.	7.	8.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2						
Dial. és tört. mat.							2 2	2 2
Matemat. logika**							2 1	2 1

* Megegyezik a fizikai karral.
** Csak az algebra szakon.

Kémiai kar

Évfolyam	I.		II.		III.		IV.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2	2 2					
Dial. és tört. mat.							2 2	2 2

A konzultációk során nem kaptam egyértelmű választ arra a kérdésre, hogy miért nem tanítanak ezen a karon politikai gazdaságtant. Egyik elvtárs előadóhiányról, a másik bizonyos elvi megfontolásokról beszélt, mondván, hogy ez a kar nem igényli a politikai gazdaságtan oktatást. Amikor azt a véleményemet fejeztem ki, hogy a marxista világnézet a három ágazat összeségéből tevődik össze, csak általános bólogatás volt a felelet. Érdemi vitát a kérdésben nem tudtam folytatni.

Meglepő ugyanakkor, hogy a kémiai kar geokémia szakán, valamint a geográfiai-fizika szakon leadják a politikai gazdaságtant is. E két szak óraelosztása a következőképpen alakul:

Évfolyam	I.		II.		III.		IV.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2						
Pol. gazd.			2 2	2 2				
Dial. és tört. mat.							2 2	2 2

A 30 órás temetikával dolgozó főiskolák egyike a temesvári Műszaki Főiskola. Ebben az intézményben 4 karon (gépész, villamos, vegyész, agrárgépész) azonos az óraelosztás, és csak az építészkar képvisel sajátos arculatot: nem az első, hanem a második évfolyamon kezdi a marxista tárgyak oktatását.

A négy kar közös óraelosztása

Évfolyam	I.		II.		III.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2				
Pol. gazd.			2 2	2 2		
Dial. mat.*						2 2

* A villamos karon az 5. félévben.

Építész kar

Évfolyam	II.		III.		IV.	
Félév	3.	4.	5.	6.	7.	8.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2				
Pol. gazd.			2 2	2 2		
Dial. mat.					2 2	

*

Tapasztalataim összegezéseképpen a Román Népköztársaságban a filozófiai élet általános fellendülése állapítható meg.

A gyakorlati élet igényeihez való közeledés a kutatási témákban, az oktatás területén jelentkező ellentmondások megoldásának keresése egyaránt sok tapasztalatot szolgáltat a mi számunkra is.

E tapasztalatok elsajátítását igen célszerű lenne az eddiginél hatékonyabbá tenni pl. kiadványok szélesebb körű cseréjével, és főként a közvetlen tapasztalatcsere több lehetőségével a szakemberek számára.

Tiba Imre

Esztétikai tudományos konferencia a Szovjetunióban

1963. január 28-a és 31-e között Moszkvában tudományos konferenciát tartottak „A dolgozók esztétikai nevelése a kommunista társadalom szélesen kibontakozó építése időszakában" témáról. Ez volt az első össz-szövetségi esztétikai konferencia, s két-három évenként a folytatása sem fog elmaradni. Célja volt, hogy a szovjet élet tényleges helyzetéből kiindulva a kommunizmus építésének sajátos szükségletei szemszögéből megszabja az esztétika előtt álló feladatokat általában s az esztétikai nevelés kérdéseit különösen.

A konferencia munkarendje három előadásból, s a hozzájuk kapcsolódó felszólalásokból állott. A három előadás között sajátos munkamegosztás volt. A marxista esztétika előtt álló általános feladatokat A. G. Jegorov fejtette ki „A kommunizmus építése és a marxista—leninista esztétika kérdései" című előadásában. Jegorov hangsúlyozta, hogy soha nem volt ilyenjó talaja az esztétikai elméleti munkának. Az esztétikai nevelést nem szabad a művészi nevelés kérdésére leszűkíteni, bár a művészeti nevelés az esztétikai nevelés legjelentősebb területe. A marxista esztétika kategóriái, a szocialista realizmus, a művészet népisége, pártossága változatlanul érvényben maradnak, s bármily fontos is például a kibernetika és az információelmélet hozzájárulása az esztétika tudományához, ennek megvan a maga önálló területe. A művészettel kapcsolatban két véglet ellen kell harcolni, azok ellen, akik lakkozni akarják a szovjet életet, s azok ellen, akik szkepszist és pesszimizmust terjesztenek. Régebben Sztálinék olyan Scsedrineket és Gogolokat akartak, akik senkit sem támadnak; mi a szatíra elé egyetlen követelményt állítunk — mondotta —: azokat üsse, akiket ütni kell. Harcolni kell az ellen a tendencia ellen, amely Marx mondását megfordítva, a majomból, a puszta állati ösztönlényből akarja a szocialista embert megérteni és megrajzolni. A művészet minden ember számára felismerhetően s mélyen kell hogy tükrözze a világot. A szocialista realizmus alkotói módszer, amely összefér különböző irányzatokkal.

Az esztétikai nevelés kérdéseit V. K. Szkatyerscsikov elemezte „A dolgozók eszmei-esztétikai nevelése a kommunista társadalom szélesen kibontakozó építése időszakában" című előadásában. M. F. Ovszjanyikov „A marxista—leninista esztétika oktatása a főiskolákon és egyetemeken, szerepe a tanulóifjúság esztétikai nevelésében" című előadása szervezeti kérdésekkel foglalkozott. A számos hozzászólás közül különösen figyelmet keltett L. N. Kogan (Szverdlovszk) „A munka szerepe a dolgozók esztétikai nevelésében", R. A. Sein (Szverdlovszk) „Technikai esztétika és a tömegek esztétikai nevelése", V. A. Razumnüj „A művészet szerepe az esztétikai nevelésben", G. Z. Apreszjan „A tömegek művészi öntevékenysége", A. I. Ivanov (Szaratov) „A tanulóifjúság esztétikai nevelése és az egyetemi-főiskolai képzés" és A. B. Scserbó (Vinnica) „A tanító esztétikai nevelő tevékenysége tapasztalatából" című felszólalása. A konferencia munkájában külföldi vendégek is részt vettek, Bulgáriából, a Német Demokratikus Köztársaságból John, Romániából Moraru professzorok. Hazánkat dr. Szigeti József, a Filozófiai Intézet igazgatója képviselte.

Az értekezlet az esztétika és az esztétikai nevelés kérdéseit annak a három alapvető feladatnak a szempontjából vizsgálta, melyeket a szovjet népnek a kommunizmus építése folyamatában meg kell oldania, ezek: a kommunizmus anyagi-műszaki alapjának lerakása, új társadalmi viszonyok létrehozása és tökéletesítése, s a kommunizmust felépítő újtípusú, harmonikusan fejlett ember kialakítása. Az alábbiakban röviden ismertetjük azokat a kérdéseket, amelyek a konferencia figyelmének középpontjában álltak.

Sokat foglalkoztak az esztétika tárgyával, az esztétikum megnyilvánulásának különböző szféráival. Bírálták az erről eddig uralkodott felfogásokat, hangsúlyozták, hogy az esztétikát nem lehet csak a művészetekkel foglalkozó tudománnyá szűkíteni. Az esztétikum ugyanis nemcsak a művészetek területén jelentkezik, hanem a társadalmilag hasznos tevékenység valamennyi területén megnyilvánul, így elsősorban a termelő tevékenységben, de az emberek egymás közötti viszonyában, az életmódban, a magatartásban stb. is. Az esztétikának éppen ezért bővül a tárgya, s magába kell hogy foglalja az esztétikum valamennyi megjelenési szférájának a vizsgálatát. A konferencia számot is adott azokról a kezdeti sikerekről, amelyeket e téren már eddig elértek. A termelésben, a munkafolyamatban megvalósuló esztétikumot mint a következő három összetartozó vonatkozás egységét vizsgálták:

a) a munkatermék szépsége, a termelő tevékenység produktumainak esztétikai értéke,

b) az ember tevékenységének szépsége a természettel folytatott harcban, a munkafolyamatnak mint olyannak a szépsége, s e folyamatban a szaktudás alkotó jellegű megnyilvánulása,

c) a munka szociális feltételeinek, azon társadalmi viszonyok, konkrét munkakörülmények szépsége, amelyekben megvalósul a munka.

A termelő tevékenység kapcsán létrejövő esztétikum élesen ráirányította a figyelmet az esztétikumhoz való emberi viszony jellegére. Hangsúlyozták, hogy a munkafolyamatban megvalósuló esztétikum az alapja annak, hogy kiküszöböljük az esztétikaihoz való viszonyból a csak szemlélődő jelleget, azt, hogy az esztétikumot csak érzékelni, észrevenni törekszünk, nem pedig teremteni, létrehozni is. A munkafolyamatban létrejövő esztétikum lényege éppen az, hogy a széles dolgozó tömegek aktívan viszonyulnak hozzá, a saját maguk alkotó tevékenysége során hozzák létre. A kommunizmus felépítésének folyamatában ezáltal a munka a széles dolgozó tömegek esztétikai értékeket létrehozó tevékenységévé válik, a minden oldalúan fejlett személyiség benső szükségletéből fakadó alkotó tevékenységgé, amelyben kielégülnek és megvalósulnak a sokoldalú emberi igények és képességek, amiről évszázadok óta az emberiség legjobbjai álmodoztak.

E cél érdekében már eddig is jelentős eredményeket értek el. Kialakult az esztétikának egy sajátos ága, a technikai esztétika, a munka esztétikája, amely az esztétikum megnyilvánulásának ezt a területét vizsgálja. E kérdések kutatására létrehozták a technikai esztétika össz-szövetségi tudományos-kutató intézetét, 1961 októberében Szverdlovszkban konferencián tanácskoztak az ipari termelés esztétikai problémáinak kérdéséről; továbbá Szverdlovszkban egy művészeti főiskolát hoznak létre e terület speciális kádereinek kiképzésére. Az esztétikusoknak egy sajátos csoportja kezd kialakulni a termelési-esztétikusokban, ez megköveteli az esztétika, az illető termelési ág mérnöki szinten való ismeretét, s mindezekhez még párosulni kell művészi tehetségnek, mert a termelési-esztétikusok a kor bonyolultan komplex jelenségeinek testet öltői: mérnök-, esztétikus-, művésztulajdonságok sajátos ötvözetei. A konferencián számtalan példát említettek arra is, hogy ezek a követelmények még sokszor nem egy személyben jönnek létre, hanem sajátos szimbiózis alakul ki e területek képviselői között, bár már az sem

ritka, hogy e követelmények egy alkotó személyiségben összpontosulnak. Az itt érintett kérdések a kommunizmushoz való átmenet időszakában mind jelentősebbé válnak majd, ezért az esztétikai kutatásnak fokozott figyelmet kell rájuk fordítani.

A konferencia másik központi problémája az esztétikai nevelés kérdése volt. A vita kapcsán az esztétikai nevelés lényegét a maga bonyolult sokrétűségében vizsgálták, felvetődtek az esztétikai nevelés történetének, fogalmának és a jelenlegi időszakbeli feladatának a kérdései. Megmutatták, hogy az esztétikai nevelés egyrészt elősegíti a természetben és a társadalomban levő szép és általában az esztétikai érzékelése és megértése képességének a kifejlődését, másrészt elősegíti a szép létrehozása képességének a kialakulását az emberi tevékenység különböző területein. Az esztétikai nevelés fogalmának meghatározása kapcsán hangsúlyozták az esztétikai megismerő szerepének és valóságot átalakító, aktív oldalának az egységét. Az esztétikai megismerő szerepe sem merül ki a passzív szemlélődésben, hozzá tartozik a valóság jelenségeinek esztétikai értékelése. Az értékelés alapja a kommunizmus esztétikai ideálja. Az esztétikai aktív oldalának vizsgálatánál megmutatták, hogy az emberek törekvése bevinni az életbe a szépséget, a világot átalakítani a szép törvényei szerint. A világ átalakítása a szép törvényei szerint megvalósul az anyagi termelés területén és az emberek társadalmi viszonyainak átalakítása kapcsán. Az esztétikai aktív oldalának egyik legvilágosabb megnyilvánulása a művészetek különböző ágaiban való aktív művészi tevékenység, a műalkotások létrehozása. Az esztétikai nevelés eredményei megmutatkoznak az emberek esztétikai nézeteiben, ízlésében s ennek gyakorlati realizálásában az emberi tevékenység folyamán. Az esztétikai nézetek a világnézet fontos összetevői, magukban foglalják a szép lényegéről való elképzelés egész rendszerét, az emberek esztétikai tevékenysége értelmének és feladatainak, a művészet társadalmi szerepének és természetének, művésziség elveinek stb. osztályszerű felfogását.

A konferencia részletesen foglalkozott az esztétikai nevelés feladataival a kommunizmus építésének jelenlegi időszakában. A kommunizmus anyagi-műszaki bázisának létrehozásában nagy feladatok állnak a technikai esztétika s az általa megvalósítható esztétikai nevelés előtt. E nevelésnek elő kell segíteni a munkához való erkölcsi és esztétikai viszony kapcsolatának fejlődését, létre kell hozni az emberekben azt az igényt, hogy a munka esztétikai örömet keltő alkotássá váljék, s csak szép munkatermékeket hozzanak létre. Az új társadalmi viszonyok létrehozásában az esztétikai szorosan összefonódik az etikaival, s az esztétikai nevelés alapvető feladata a kommunista életmód szépségének a megmutatása. Az esztétikai nevelésnek különösen nagy a szerepe az újtípusú ember kialakításában, abban, hogy gazdag, sokoldalúan fejlett személyiséggé váljék, akinek öntudata és magatartása megfelel a kommunizmus eszméinek.

Az esztétikai nevelés kapcsán részletesen foglalkoztak a művészetek esztétikai nevelő szerepével, rámutattak, hogy a művészet az esztétikai nevelésnek egyik legfontosabb formája. Rendkívül nagy feladat a tömegek művészi ízlésének a nevelése, arra való nevelésük, hogy helyesen értelmezzék, értékeljék a művészet alkotásait.

A vita kapcsán élesen bírálták az egyes művészeti ágakban megnyilvánuló absztrakcionizmust, formalizmust mint a burzsoá ideológia megnyilvánulását. Hangsúlyozták, hogy az absztrakt, a formalista művészet nem egyeztethető össze a szocialista művészet társadalmi szerepéből fakadó feladatok szolgálatával, az ilyen alkotások képtelenek szolgálni a művészet eszközeivel a kommunizmus építését.

Számot vetettek azokkal az eredményekkel, melyeket az esztétikai nevelés kérdéseinek kidolgozásában eddig elértek. Ennek kapcsán megállapították, hogy e kutatásoknak a következő pozitívumai vannak:

a) Mind erősebb törekvés, hogy megmutassák a külső valóság (elsősorban a társadalmi valóság), a munka stb. esztétikai nevelő jelentőségét.

b) Annak megmutatása, hogy az esztétikai nevelés a kommunista nevelésnek egy része, s az esztétikai nevelésnek kommunista eszmeiségűnek kell lennie.

c) Törekvés arra, hogy a személyi kultusz időszakában létrejött ízlésbeli torzulásokat kiküszöböljék, s a kommunista ember korszerű ízlését alakítsák ki.

E kutatásoknak hiányosságait az alábbiakban foglalták össze:

a) Nem eléggé mélyen és sokoldalúan fejtik ki az esztétikai nevelés aktív hatását.

b) Egyes munkákban nem fordítanak kellő figyelmet az esztétikai nevelés sajátosságaira, sok esetben — különösen az erkölcsi neveléstől — nem határolják el megfelelően.

A konferencia vitájában dr. Szigeti József elvtárs is felszólalt. Felszólalásában a formalizmus két formája — az absztrakcionizmus és a naturalizmus — elleni harc problémáival foglalkozott. Rámutatott, hogy az absztrakt művészet hívei a többi között a zene lényegének helytelen értelmezésével, visszatükröző szerepe tagadásával akarják igazolni az absztrakt művészet létjogosultságát. Megmutatta e nézetek hamisságát, s kifejtette, hogy a zenei jelentés logikája konkrét történelmi logika, amit egészen a zenei formáig lehet bizonyítani. Éppen ezért az absztrakt művészet híveinek hivatkozása a zenére hamis, megalapozatlan hivatkozás; az absztrakt művészet hatása nem rokon a zene hatásával.

Az absztrakcionizmus mellett a formalizmusnak van egy másik formája is: a naturalizmus. A naturalizmus formalizmus abban az értelemben, hogy a valóság felszíni jelenségeihez szolgaian ragaszkodik. A naturalizmus képviselői nem értik, hogy a természeti formákon keresztül társadalmi tartalmakat kell kifejezni.

A szocialista realizmus útja nem a valóság felszíni formáinak másolgatása, nem is az elvont formai elemekkel való önkényes játék, hanem az emberi, a társadalmi valóság lényeges összefüggéseinek mély művészi feltárása. A szocialista realista művészet megteremtése megköveteli a kétfrontos harcot, melynél időlegesen előtérbe kerülhet a formalizmus egyik formája elleni harc — így a Szovjetunióban az absztrakcionizmus elleni harc —, de hosszú távon szemlélve a formalizmus mindkét formáját meg kell szüntetni, mert mindkettő akadálya az új szocialista művészet fejlődésének.

A tanácskozás központi kérdése volt az esztétikai oktatás, az esztétikai nevelés szervezeti vonatkozásainak megvizsgálása is. Az egyetemeken és a főiskolákon az esztétikai oktatás komolyabb fejlődése 1959-ben indult meg, amikor fakultatív módon mindenütt bevezették 32 órás programmal az esztétika oktatását. E három év alatt értékes tapasztalatokat gyűjtöttek az esztétika egyetemi és főiskolai oktatásával kapcsolatban, s a konferencián kicserélték e tapasztalatokat. Az esztétika oktatásában szélesen felhasználják az illusztráció eszközeit (filmek, diafilmek, magnetofon, reprodukciók stb.), kollektív múzeum-, színház-, film- stb. látogatásokat szerveznek, az előadásokra, szemináriumokra meghívják az alkotó művészeket (többször saját műveiket vitatják meg). A hallgatókat bevonják az esztétikai felvilágosító-propaganda munkába, saját előadásokkal lépnek fel üzemekben, iskolákban.

Nemrégen jelent meg az esztétika oktatásának 72 órás programja. Ez számolt az előző programok hiányosságaival, s a marxista—leninista esztétika fejlődésének legújabb eredményeit is magában foglalja. Az esztétikai helyes értelmezésének biztosítására új témát iktattak az új programba: „Az esztétikai megjelenésének szférája. Az ember esztétikai tevékenységének alapvető területei". Az új program részletesebben foglalkozik az esztétikai érzék, az esztétikai ideál, az esztétikai ízlés, az esztétikai nézetek és elméletek problémáival. Önálló téma a programban „A nép esztétikai nevelése a kommunista társadalom szélesen kibontakozó építése időszakában". E program alapján folyik az esztétika nem fakultatív oktatása.

Az egyetemi és főiskolai esztétika oktatás egyik legnagyobb problémája a káderhiány, ezért az utóbbi években nagy gondot fordítottak a káderek képzésére. 1962-ben

már négy doktori disszertációt védtek meg az esztétika tárgyköréből, két további védés előtt áll. Rendkívül széles méreteket öltött az aspiránsképzés. Csak a moszkvai Lomonoszov Egyetem esztétikai tanszékén több, mint 30 aspiráns tanul. Minthogy azonban még ez is kevés az esztétika iránt megnövekedett érdeklődés kielégítésére, az egyetemek filozófiai fakultásain a hallgatók egy részét esztétikára szakosítják. A konferencián hangsúlyozták, hogy az esztétikai nevelést nem az egyetemeken kell elkezdeni, s ezért javasolták: a pedagógiai főiskolákon hozzák létre az esztétikai nevelés tanszékét, hogy a tanítók, tanárok az esztétikai nevelési ismereteknek legalább az alapjait elsajátíthassák.

Az esztétika iránti növekvő érdeklődés abban is megmutatkozik, hogy mind több tudományos mű lát napvilágot e tárgykörből. 1960-ban megjelent a „Marxista esztétika alapjai" tankönyv és a „Vázlatok a marxista—leninista esztétika köréből" második, átdolgozott kiadása. Hozzákezdtek az esztétika története szöveggyűjteményének ötkötetes kiadásához, az első kötete már meg is jelent. Nyomdában van „Az esztétika történetének rövid összefoglalása", készül „Az esztétikai terminológia rövid szótára". „A marxista—leninista esztétika alapjai" tankönyvnek komoly hiányosságai szükségessé tették új, alapvető kézikönyv kidolgozását; a moszkvai esztétikusok egy csoportja már hozzáfogott ehhez a munkához. Az esztétika 32 órás programjának megfelelő tankönyv kidolgozását is szorgalmazzák.

A káderképzés alapvető problémáinak megoldásával az egyetemeken és főiskolákon a fakultatív esztétikai oktatást mindenütt kötelezővé teszik. Javítják az oktatás színvonalát, az általános esztétika alapjainak oktatása mellett mind nagyobb figyelmet fordítanak az illető főiskola, egyetem profiljából fakadó ágazati esztétikák oktatására. A konferencia csak az általános esztétika fakultatív oktatásának eddigi tapasztalataival foglalkozott, de nem mérte fel a különböző művészeti főiskolákon folyó esztétikai oktatás tapasztalatait. E terület áttekintése még jobban megmutatná, hogy az esztétikai képzés területén milyen nagy munka folyik a Szovjetunióban.

Az első össz-szövetségi esztétikai tudományos konferencia jó munkát végzett. Hozzájárult az esztétika tudománya előtt álló feladatok megoldásához, s tapasztalatai elősegítik, hogy a következő konferenciák még sikeresebbek legyenek. Eredményeit a következőkben foglalhatjuk össze:

a) Ez volt az esztétikusok nagy táborának első találkozója, ahol számot lehetett vetni a meglevő káderekkel, fel lehetett mérni felkészültségük általános színvonalát, érdeklődési körét stb., s szorosabb kapcsolatok épülhettek ki közöttük. Ez lehetővé tette a megfelelőbb káderképzést, elosztást stb.

b) A konferencia az eddig szerzett jó tapasztalatok csereközpontjává vált. De felhívta a figyelmet a hiányosságokra is, ezzel lehetővé téve a kiküszöbölésüket.

c) Jó alkalom volt arra, hogy felhívja a közvélemény figyelmét az esztétika, az esztétikai nevelés kérdéseire, a társadalmi és állami szervek számára hozzáférhetővé tegye mind a pozitív, mind a negatív tapasztalatokat az esztétikai élet területén, s ezáltal sarkallja a feladatok megoldására tett erőfeszítéseket.

d) A konferencia meghatározta az esztétikának, az esztétikai nevelésnek a társadalmi fejlődés adott szakaszából fakadó feladatait. Megjelölte a feladatok megoldásának elvi és gyakorlati kérdéseit, s javaslatot tett az ezzel összefüggő szervezeti intézkedésekre.

Milyen hiányosságai voltak a konferenciának?

a) Programja zsúfolt volt, teljesen betöltötték az előre előkészített előadások és hozzászólások. Így idő hiányában szabad vitára nem volt lehetőség, a résztvevők nem tudtak hozzászólni és kritikusan reagálni az elhangzottakra.

b) A konferencián az esztétikai kutatás, az esztétikai nevelés hiányosságai gyengén voltak feltárva, inkább a pozitív tapasztalatokat elemezték.

c) Az előadásokhoz kevés illusztráció volt, s ami volt — szervezési okok miatt — nem volt hatékony.

d) A felszólalók között kevés volt az alkotó művész; írók, rendezők, képzőművészek, a filmművészet képviselői nemigen hallatták hangjukat.

E hiányosságok nem homályosíthatják el a konferencia követésre méltó eredményeit. A konferencia anyagának ismerete fel kell hogy hívja a figyelmet a magyar esztétikai élet hiányosságaira, jelentős elmaradására. A Szovjetunióban azon dolgoznak (s ennek objektív és szubjektív feltételeit most teremtik meg), hogy a fakultatív esztétikai oktatást minden egyetemen és főiskolán kötelezővé tegyék. Hol vagyunk mi még ettől? Nálunk még fakultatíve sincs bevezetve mindenütt az esztétika! Hazánkban még egyes művészeti főiskolákon is gyenge az esztétikai képzés. A konferencia tapasztalatait fel kell használni saját okulásunkra, s minél előbb hozzá kell kezdeni az esztétika, az esztétikai nevelés területén levő elmaradás felszámolásához. Mindezek a problémák szerves részei a szocialista kulturális forradalomnak, amelynek megvalósításából a magyar esztétikusoknak is fokozottan ki kell venniök a részüket. *N. Z.*

A munkamegosztás és a személyiség sokoldalú fejlődésének kérdéséről

Az osztálytársadalmakban — főként a kapitalizmusban — nem fejlődhet ki a sokoldalú személyiség, mert a munkamegosztás megnyomorítja, eltorzítja, egyoldalúvá teszi. A kapitalista munkamegosztás (amelybe természetesen beleértjük a tőkés és munkás közti munkamegosztást is) a munkást alárendeli a gépnek, részműveletet végeztet vele, a termelés egy meghatározott szűk területére korlátozza, nem engedi meg, hogy ettől elszakadjon, erről felemelkedjék, s ezért a munkás nem látja munkája eredményét, nem képes áttekinteni az egész munkafolyamatot; ilyen körülmények között a munka csak teher lesz számára, elveszti alkotó jellegét. Minthogy az ember személyiségét a munkája formálja, a kapitalizmusban a személyiség elidegenedett, egyoldalúan fejlett személyiség.

Mivel a szocializmusban a munkamegosztás új alapokra helyeződik, a munka elidegenedett jellege is fokozatosan feloldódik. Így a személyiség fejlődésének óriási perspektívái nyílnak meg, a kialakuló kommunista személyiség viszont visszahat a társadalom fejlődésére, meggyorsítva ezt. A kommunizmus építésének gyakorlata tehát megköveteli a személyiség fejlődéstörvényeinek kidolgozását. A legalapvetőbb kérdések, amelyek itt felvetődnek: a kommunista munka lényege, a munkamegosztás és a személyiség viszonya, a szellemi és fizikai munka közötti különbség eltűnése, a munka életszükségletté válása. Ezek persze nem merítik ki a személyiség fejlődésének összes problémáit, de feltétlenül a legalapvetőbbek. A szovjet filozófusok vitája ezekre, a társadalmi gyakorlat által legsürgősebben felvetett kérdésekre korlátozódik, amelyeket először kell tisztázni a személyiség törvényszerűségeinek feltárása során.

A vitát tulajdonképpen Kuriljov cikke váltotta ki (Voproszi Filoszofii, 1961. 11. sz.) mely a személyiség sokoldalú fejlődésének és a munkamegosztásnak kapcsolatával foglalkozott. A Voproszi Filoszofii szerkesztősége fórumot adott a vitának: az 1962. évi 10. számában közölte Kuriljov összefoglalóját s még hat hozzászólást.

Kuriljov azt tekinti a legfontosabb kérdésnek, hogy a társadalmi munka specializációja, illetve megosztása milyen viszonyban van egymással és a személyiség sokoldalú fejlődésével. Vitatkozik egyes szovjet filozófusokkal, akik — arra a marxi megállapításra hivatkozva, hogy a munkamegosztás a kommunizmusban majd eltűnik — azt állítják, hogy a személyiség sokoldalú fejlődése és a munkamegosztás egymást kölcsönösen kizáró fogalmak. A kérdés, amelyet tisztázni kell: egyet jelent-e a specializáció a munkamegosztással, s ellentmond-e a személyiség sokoldalú fejlődés a specializációnak. Kuriljov a kérdés első részére úgy válaszol, hogy a munkamegosztás csak konkrét formáiban változik az egyes termelési módokban, s így nem tűnik el a kommunizmusban sem. Maga a munkamegosztás a társadalmi munka specializációjának kifejezője, azaz meghatározza azt a konkrét formát, amelyben az egyes ember munkája realizálódik. A munkamegosztás mai formája, mely tartalmazza a fizikai és szellemi, az ipari és mezőgazdasági, a vezető és nem vezető munka ellentétét, természetesen fokozatosan átadja a helyét a kommunista munkamegosztásnak, melyben ezek az ellentétek feloldódnak — mondja

a szerző. Ezzel együtt megszűnnek a társadalom különféle foglalkozású csoportjai közötti ellentétek, a kommunista társadalom homogén társadalom lesz, azaz a sokoldalúan fejlett személyiség kibontakozása és a társadalom osztálystrukturájának teljes eltűnése egyugyanazon folyamat két különböző oldala. Specializáció azonban a kommunizmusban is lesz, vagyis lesznek foglalkozási ágak, tehát a specializáció és a munkamegosztás egymástól elválaszthatatlan fogalmak.

A kérdés második felével, a specializáció és sokoldalúság viszonyával foglalkozik Kuriljov a legrészletesebben. Rámutat, hogy a tudomány és a technika rohamos fejlődésével azonos tempóban bővülő ismeretanyag teljességét az ember úgy sem sajátíthatja el. A mind jobban specializálódó munkaterülete ellátásához is szüksége van azonban széleskörű ismeretekre, arra, hogy saját szűkebb munkáján kívül ismerje és értse a többi fázist is, így átlássa a termelés egész menetét, s tudatos alkotóként felette álljon. Ugyanakkor növekszik a kommunista társadalom emberének általános technikai, tudományos és kulturális műveltsége. Azt a munkamegosztást, melyben a specializált tudás az általános képzettséggel összhangban alakul ki, amelyben megszűnik a fizikai és szellemi, az ipari és mezőgazdasági munka ellentéte, s már lehetővé teszi a személyiség sokoldalú fejlődését, nevezi a szerző kommunista munkamegosztásnak. A szerző is észreveszi azonban, hogy az általa olyan erőteljesen felvázolt specializáció tendenciája még így is határt szabhat a személyiség sokoldalú fejlődésének, ezért a munkamegosztással szembeállítja a munka megváltoztatásának törvényét, mint az előbbivel ellentétes és azt kiegészítő törvényszerűséget. Marx fejtegetésére utal itt, mely szerint a nagyipar szükségszerűen létrehozza a sokoldalú munkást, és alaptörvénnyé teszi „a munka változását". (Tőke I. 527—528. o. Szikra, 1949.)

Kuriljov megkülönbözteti tehát a termelő tevékenységet a társadalmi tevékenységtől általában. Arra hivatkozik, hogy a termelés egy adott területén végzett munka nem elégíti ki az emberek alkotó képességeit, nem meríti ki a lehetőségeiket, ezért egyrészt a társadalmi tevékenység más területén keresik sokoldalú törekvéseik kielégítését, másrészt a termelőmunkában elfoglalt helyüket változtatják meg. Az első tendencia azt jelenti, hogy az ember nem elégszik meg termelő munkájával, alkotó tevékenységét ki akarja bontakoztatni a társadalmi és a kulturális élet minden területén, egyre aktívabban bekapcsolódik a társadalmi életbe, résztvesz az irányításában a különböző társadalmi szervek tagjaként. A második tendencia viszont az ellen hat, hogy a munkamegosztás végérvényesen a termelés egy területéhez láncolja az embereket, mert foglalkozásukat váltogatják, átmennek a termelés egy másik területére. Kuriljov elemzi mindkét tendencia érvényesülésének jeleit a Szovjetunióban, s ki is mutatja egyes formáik (pl. a többszakmás mozgalom) kialakulását. Megállapítja, hogy a munka változtatása, a sokféle munka végzésére való képesség a sokoldalúan fejlett személyiség egyik legfontosabb ismérve, azaz Lenin szavaival: a sokoldalú személyiségek olyan emberek, „akik mindenhez értenek". (Lenin Művei 31. köt. 36. o., Szikra, 1951.)

Kuriljov fejtegetése rendkívül alapos és meggyőző, ezt vitapartnerei sem tagadják. Rá kell mutatnunk azonban néhány hibájára, olyanokra, melyeket a vita során később nem érintenek, persze figyelembe véve, hogy Kuriljov elemzése nem terjed ki a munkamegosztás és a személyiség fejlődése kapcsolatán túlra. Kuriljov túlhangsúlyozza a specializáció tendenciáját, túlságosan elszakítja az általános képzettségtől, s ezért komoly nehézségeket okoz számára a kettő összhangba hozása. Másrészt helytelenül állapítja meg a specializáció jellegét: az általánossá vált automatizáláson alapuló kommunizmusbeli specializáció nem távolabb viszi egymástól az egyes munkaterületeket, hanem éppen közelebb hozza őket egymáshoz. Az automatizálásnak ezt a jelentőségét Kuriljov nem ismeri fel eléggé. A kommunizmusban is lesznek tehát különböző munkák, de ezek döntően nem különböznek egymástól, közvetlenül tartalmazzák az általános

elemet, az általános képzettséget. S az ember még az így értelmezett specializált munkához sem kötődik véglegesen, váltogatja a munkahelyét, amit éppen az tesz lehetővé, hogy a munka másutt sem döntően más, hanem épp olyan automatizált irányító munka, mely éppúgy magasszínvonalú általános képzettséget tételez fel.

Kuriljov szerint a fizikai és szellemi munka közötti ellentét feloldása úgy történik meg, hogy a munka változtatása törvényének értelmében az ember felváltva fizikai és szellemi munkát végez a termelésben, vagy a termelésben fizikai tevékenységet fejt ki, a társadalmi élet más területein pedig szellemit. A szerző szerint tehát a szellemi és a fizikai munka csak külsődlegesen kapcsolódik össze, s a köztük levő különbség nem egy és ugyanazon munkafolyamaton belül tűnik el. Megemlíti ugyan, hogy a fizikai és szellemi munka közötti ellentét megszűnik, de továbbra is használja a két terminust különkülön a kommunizmusra vonatkoztatva, és csak a nehéz fizikai munka felszámolásáról beszél. Nem ismeri fel a szabad idő óriási jelentőségét sem; amikor ugyanis a közvetlen termelő munkában töltött idő egy pár órára csökken, akkor óriási jelentőséget nyer a személyiség alkotó tevékenységének szempontjából a társadalom más területein végzett munka. A munka változtatása nem a specializációt hívatott ellensúlyozni, hanem éppen ellenkezőleg: a specializáció kibontakoztatására szolgál azzal, hogy a széleskörű általános ismeretekre építve lehetővé teszi az egyes területekre vonatkozó ismeretek elmélyítését.

Jelmejev az, aki Kuriljov koncepcióját alapjában bírálja. Nem ismeri el, hogy a specializáció és a munkamegosztás elválaszthatatlan egymástól, szerinte a munkamegosztás a kommunizmusban eltűnik, s éppen ezzel válik lehetővé a személyiség sokoldalú fejlődése.

A munkamegosztásban két elemet különböztet meg. Az egyik a munkát a dologi oldaláról ragadja meg, arról az oldaláról, hogy konkrét formában használati értékek létrehozására irányul. A munkamegosztás ebben az értelemben véve „az emberi tevékenység fajainak minőségi differenciáltságát" jelenti, azt, hogy ténylegesen léteznek a munka különböző formái a társadalomban, amelyeket a munka társadalmi szervezése hangol össze. A termelő erők fejlődésében két tendencia érvényesül, a munka differenciálódásáé és integrálódásáé. Jelmejev Kuriljovval szemben kiemeli, hogy a kommunizmusban a munka integrációjának tendenciája kerekedik felül, ami nem jelenti azt, hogy a differenciáltságot végleg felszámolhatnánk.

Jelmejevnél így megfordul a viszony. Éppen a differenciáltság, azaz a munka fajainak sokfélesége — átfogva az integráció tendenciájával, amely biztosítja az egyes ember számára, hogy az adott munkaterületén elmélyülhessen s a többi elérhető közelségbe kerüljön számára — teszi lehetővé, hogy a személyiség sokoldalúan fejlett lehessen, különböző területeken kibontakoztathassa alkotó erejét.

A munkamegosztás másik jelentése Jelmejev szerint az, hogy a munka differenciáltsága alapján, meghatározott történelmi körülmények között a társadalom az embernek, illetve az emberek egész csoportjainak tevékenységét a termelés meghatározott szűk területére korlátozza, melytől egész életükben nem tudnak elszakadni. A munkamegosztás így válik emberek közötti munkamegosztássá, a munka differenciáltsága börtönné, mely a személyiség sokoldalú fejlődését lehetetlenné teszi az elidegenedett munka feltételei között. Kuriljov a munkamegosztás kétféle vonatkozását nem különbözteti meg, ezért nála a specializáció egyet jelent az emberek közötti munkamegosztással, mely örök időkre fennmarad.

Jelmejev véleménye az, hogy a szocializmusban még nem alakulhat ki a sokoldalú személyiség, mert a munka alacsony termelékenysége miatt fennmarad az emberek közötti munkamegosztás. Ahogy azonban haladunk a kommunizmus felé, az emberek közötti munkamegosztás egyre élesebben ellentétbe kerül a személyiség fejlődésével, s végül a kommunizmusban teljesen felváltja a munka változtatásának törvénye. Ezzel

megszünnek a foglalkozási ágak, a társadalmi csoportok felszámolódnak, a társadalom teljesen homogén lesz.

Fontos kérdésnek tekinti Jelmejev a fizikai és szellemi munka ellentétének eltűnését is, de ugyanabba a hibába esik mint Kuriljov: nem azért tűnik el a fizikai és szellemi munka közötti ellentét, mert a munka különböző fajain belül a két munka egyesül, hanem azért, mert az emberek külön fizikai munkát is, külön szellemi munkát is végeznek, mivel egyszerre a társadalmi élet különböző területein tevékenykednek.

Maszlov hozzászólása egyedül ezt a kérdést taglalja: a fizikai és szellemi munka „helyes összekapcsolását" tartja a személyiség sokoldalú fejlődése alapfeltételének. Bevezetőül megállapítja, hogy vannak olyan jelenségek is, melyek a fizikai és szellemi munka közti ellentét éleződésére mutatnak. Az automatizált berendezések a tervezőktől és a kezelőktől magas képzettséget követelnek meg, irányításuk ellenben rendkívül egyszerű. A problémát csak felveti, s azt fejtegeti, hogy mihez vezet ez a kapitalizmusban, a megoldásra — az irányítók képzettségének fokozatos emelésére — azonban nem mutat rá, pedig ez a fizikai és szellemi munka közötti ellentét felszámolásának döntő mozzanata.

Megpróbálkozik a fizikai munka meghatározásával: megállapítja, hogy az nem egyszerűen izommunka, hanem idegmunka is, s mint minden munka, szintén megköveteli meghatározott szokások, beidegzések kialakítását, az ennek alapjául szolgáló természetes adottságokat, s végül gondot és figyelmet. A fizikai munka fogalmának ez a kiterjesztése szerintünk nem helyes, egy díszpécser munkáját — Maszlovval ellentétben — nem nevezhetjük fizikai munkának. Mivel pedig nem tesz kísérletet a szellemi munka fogalmának meghatározására, így a fizikai és szellemi munka „helyes összekapcsolása" nem világos. Az bizonyos, ő fejti ki leghatározottabban, hogy a munka mindkét faja önállóan megmarad, az összekapcsolásról nem egy és ugyanazon munkán belül van szó, amit az összekapcsolás kifejezéssel is hangsúlyoz. Kuriljovot csak azért bírálja, mert az a munka két különböző fajtáját a termelésen belül akarta összekapcsolni, ő viszont rámutat arra, hogy ezt a problémát a társadalmi tevékenység egész területén kell megvizsgálni, hiszen az ember az idejének egyre kisebb hányadát tölti a termelésben. Nem veszi észre, hogy Kuriljov is említi a termelésen kívüli formákat, épp a helyes arány kialakítása érdekében. A megoldást azonban mindketten egyaránt a fizikai és a szellemi munka külsőleges „összekapcsolásában", nem pedig konkrét egyesítésében látják. Mivel a fizikai munkát nem azonosítja az izommunkával, s arról beszél, hogy a teljes gépesítés az izommunkát kiszorítja, nem válik világossá, hogy mit ért fizikai és szellemi munkán, hogyan s egyáltalán miért tesz különbséget köztük a kommunizmus relációjában, holott a kettő szerinte is egyesül majd a magasfokú irányító munkában, amelytől a tervezők és a tudósok munkája csak viszonylag magasabb képzettségben tér el.

Ezután azt fejtegeti, hogy az izommunkát fenn kell tartani, mert nélküle az emberiség elsatnyulna. A sport sohasem helyettesítheti a fizikai munkát (itt a fizikai munkát az izommunka szinonimájaként használja) — az egyedüli kiutat a természettel való közösségben, a mezőgazdasági munkában látja: kollektív kerteket kell létesíteni, ahol mindenki dolgozhat kedvére, fejlesztheti izmainak erejét. Ennek az erősen utópikus és spekulatív gondolatnak kizárólagosságot tulajdonít, viszont teljesen elhanyagolja a sport szerepét az ember testi adottságainak kifejlesztésében. Végül hangsúlyozza, hogy a fizikai és szellemi munka közti különbség eltűnésében s ezzel a személyiség sokoldalú fejlődésében döntő szerepet játszik a nevelés, mely harmonikusan összekapcsolja az elméleti és a gyakorlati ismereteket.

Manevics a társadalom osztálystrukturájának, illetve rétegeződésének a fizikai és szellemi munka közti ellentéttel való összefüggéséből indul ki. A szocializmusban is rétegeződik a társadalom, fennáll még a fizikai és szellemi munka ellentéte, mely a következőkben fejeződik ki: 1. a fizikai, elsősorban a nehéz fizikai munka túlságosan igénybe-

veszi az ember izomerejét, egyoldalúvá teszi az embert, értelmi képességeit nem engedi kibontakozni; a szellemi munka inkább lehetővé teszi a sokoldalúságot, viszont legtöbbször fizikai fejletlenséggel, a gyakorlati készségek hiányával jár együtt; 2. a szellemi munkások műveltségi foka jóval magasabb; 3. a szellemi munkások végzik a társadalom és a termelés irányítását, nagy részük nem vesz részt a közvetlen termelésben, jobban részesednek a nemzeti jövedelemből, mint a fizikai munkások. Manevics a társadalmi különbségek eltűnése oldaláról vizsgálja a kérdést, ettől tartja függőnek a sokoldalú személyiség kibontakozását, melyhez az út a fizikai és szellemi munka közti ellentét eltűnésén keresztül vezet. Szerinte a fizikai és a szellemi munka elemei egybeépülnek egy és ugyanazon munkán belül, s együttesen alkotják a kommunista munkát.

Manevics bírálja Sztálint, aki azt írja „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban" című munkájában, hogy a fizikai és szellemi munka közti ellentét oka a kizsákmányolás, s ezért az ellentét már a szocializmusban eltűnik, de „lényegtelen különbségek" megmaradnak a kifejlett kommunizmusban is. Marx határozottan megmondja „A gothai program kritikájá"-ban, hogy a fizikai és szellemi munka közti ellentét csak a kommunizmus felső fokán tűnik el, s Manevics hangsúlyozza, hogy akkor viszont teljesen eltűnik, a kettő egybeolvad, s nem marad fenn semmi különbség.

De Manevics is csak a kommunista munka kialakulását és a társadalmi különbségek eltűnését tárgyalja, a munkamegosztást ő is azonosítja a specializációval, s amikor az emberek közti munkamegosztás fennmaradásáról beszél, fel sem vetődik előtte, hogy az ellentétben áll a szociális különbségek eltűnésének általa helyesen kiemelt tételével. Kuriljovot bírálja a munka változtatása szerinte utópikus tételének felvetéséért. Szerinte a munka változtatása nem általános érvényű tétel, a munkamegosztás fennmarad, s nem szabad a mindenhez értő emberről szóló lenini kifejezést szó szerint értelmezni. A szerző helyesen állapítja meg, hogy az egységes kommunista munka a fizikai és szellemi munka egybeolvadásából alakul ki. Nem veszi azonban észre, hogy ez az automatizálással összefüggésben történik, mely egységesítve a munkát, a munkamegosztás helyett a munka változtatásának törvényét juttatja érvényre, s így valóban eltűnteti, felszámolja a szociális különbségeket, s lehetővé teszi a sokoldalú személyiség kibontakozását.

„A sokoldalúan fejlett személyiség legfontosabb vonása a magas termelékenységű munkára való képesség" — írja cikkében Kurakov. Helyes, hogy a társadalmi gyakorlat legsürgetőbb kérdését emeli ki, de ezt csak egy szűk területre értelmezi, s az elméleti következtetéseket nem vonja le. A termelőerők elemzéséből indul ki: a termelőerőket a technikai berendezések és a szakképzett ember együtt alkotják, s ezért a termelőerők fejlődése egyrészt a berendezések növelésével és fejlesztésével, másrészt irányításuk és felhasználásuk tökéletesítésével érhető el. A termelékenység növelése mind jobban az utóbbi módon valósul meg, s ez megköveteli az olyan munkás megjelenését, aki nemcsak irányítani tudja a berendezéseket, hanem maximálisan kihasználni is, ami magasfokú képzettséget követel meg. A termelés és a tudomány mind jobban összekapcsolódik, a tudomány közvetlen termelőerővé válik, a munka különböző kategóriái közt a különbség lassan elmosódik. Jelenleg e kategóriák a következők: szervező, kutató, tervező, mérnöki, automatizált termelő, mechanizált termelő, kézi termelő munka. A fejlődés útját ő is a fizikai és szellemi munka egységesülésében látja, s Kuriljovot bírálva határozottan utal arra, hogy a két utóbbi munkakategória eltűnik, s a munka általánosan az automatizált termelő és a mérnöki munka színvonalára emelkedik. Hangsúlyozza az ismeretek univerzális jellegének szükségességét, s emellett a specializáció fontosságát, az előbbit különösen a szervezőknél, az utóbbit a kutatóknál és a tervezőknél. Az univerzális és speciális képzettség harmóniája az alapja nála a sokoldalúan fejlett személyiségnek, s egyúttal a magas termelékenységű munkának. A többi elméleti kérdéssel nem foglalkozik.

Talán Andrejev és Timoskov cikke tartalmazza a legvitathatóbb koncepciót, bár a szerzők a fizikai és szellemi munka kommunizmusban való egységesülésének helyes tételéből indulnak ki. Ebből azonban azt a következtetést vonják le, hogy az egység az egyes ember munkáján belül csak úgy lehetséges, ha a specializáció rendkívül elmélyül, s ennek következtében a munkamegosztás nemhogy fennmarad, hanem tovább fokozódik. Az ebből a felfogásból adódó következtetéseket ők viszik végig legmesszebb: a kommunizmusban fennmaradnak a foglalkozási ágak, s mivel a kiélezett specializáció miatt a munka változtatásának törvénye sem érvényesül, a munkamegosztás foglalkozás szerinti társadalmi csoportokat hoz létre, melyek határozottan elkülönülnek egymástól. A kommunista társadalom szerintük tehát nem lesz homogén társadalom, sőt azt állítják, hogy alapvetően két nagyobb csoportra fog oszlani, a termelők és az irányítók csoportjára, bár ezt az állításukat enyhítik azzal, hogy az irányítók csoportja nem állandó, mindig mások végzik az irányítást, vagyis kénytelenek ebben a vonatkozásban a munka változtatásának törvényét feleleveníteni, amelyet pedig teljes egészében elvetettek. A sokoldalú személyiség kialakulását csak érintik, szerintük a specializáció mélyülése vezet majd a sokoldalúsághoz, ezt az álláspontjukat azonban nem támasztják alá.

Egyetlen kérdéshez, a fizikai munka jellegének kérdéséhez szól hozzá Bobnyev. Azt fejtegeti, hogy az ember fizikai képességeinek felhasználása a termelésben nem szükségszerűen azonos azzal az eltorzított formával, hogy az ember csak fizikai testként vesz részt a termelésben, csak tárgyként funkciónál benne, s tevékenysége csak az izomerő kifejtésére korlátozódik. Amíg így van, addig persze teljesen alá van vetve a termelés menetének, a tárgyi világ törvényei abszolut módon uralkodnak rajta, s ilyen körülmények között a személyiség természetesen eltorzul, passzív elem marad. A termelés új alapokra helyezésével — az automatizálással — megszűnik az ember szolgai függése a termelés törvényeitől, már nem puszta technikai komponense lesz a termelésnek, hanem munkája megtelik intellektuális tartalommal, a gépeket irányítja majd, tudatos alkotó munkát végez. Az ember a fizikai képességeit és készségeit még a kifejlett kommunizmusban is felhasználja majd, egyes határesetekben fizikai erőfeszítésre is sor kerül (űrrepülők stb.), de mindez munkájának csak egyik, alárendelt oldala lesz. Bobnyev szerint a munka intellektuális tartalommal való megtelése és a fizikai készségek kibontakoztatása együttesen adják az alapot a személyiség sokoldalú fejlődéséhez.

A vita résztvevői egyértelműen meghatározottnak, általánosan elfogadottnak feltételezett fogalmakból indulnak ki — a sokoldalú személyiségből, a munkamegosztásból, a kommunista munkából — a továbbiak során azonban kiderült, hogy fogalmak tartalmának felfogásában, értelmezésében jelentős véleménykülönbségek vannak közöttük. A fenti három fogalomhoz kapcsolódva megpróbálunk hozzájárulni a felvetődött kérdések kifejtéséhez.

A vitázók a sokoldalú személyiség elvont általános fogalmából indultak ki, a fogalom tartalmának feltárására azonban nem történt kísérlet. Ezért nem vetődött fel az, hogy a sokoldalú személyiség a sokoldalúság és a specializáltság dialektikus egysége, vagyis az, hogy a sokoldalúság feltételezi a személyiség egyes oldalainak az egyéni adottságokon alapuló fokozottabb kibontakozását, azt, hogy az egészen belül egyes vonások jobban kidomborodnak, a kommunista társadalom minden embere sokoldalú személyiség lesz, de mindegyik másképp bontakoztatja ki sokoldalúságát, így lesz mindegyik „eredeti" személyiség. Ebből két dolog következik. Egyrészt az, hogy minden egyes ember a sajátos adottságai és fejlettsége szerint kapcsolódik majd a társadalmi munka, a termelés egyes területeihez, de nem a szűk specializáció, hanem a többirányú érdeklődés alapján választ konkrét munkát, s egyszerre a társadalom különböző területein fejt ki tevékenységet. Többirányú érdeklődése és általános képzettsége az alapja a munka változtatásának, melyet lehetővé tesz a termelés jellege is. A különböző területeken folytatott tevékenység a személyiség teljes kifejlődésével biztosítja a tehetség kibontakoztatását is minden

egyes emberben, mindenki megtalálja azt a területet, ahol realizálhatja tehetségét, adottságait. Másrészt, ha a személyiség specializált jellegét is figyelembe vesszük, akkor semmi ellentmondást nem látunk majd a társadalmi munka specializációja és a személyiség sokoldalú fejlődése között, sőt megtaláljuk a kettő összhangját. A társadalom különböző területein végzett munka, s a munka változtatása megalapozzák a sokoldalúságot, a konkrét munkák és tevékenységi területek különbözősége kibontakoztatja a specializációt, a személyiség sajátos tehetségét, s a két vonatkozás együttesen a sokoldalú személyiséget.

A munkamegosztás fogalma már jóval bonyolultabb kérdés. Mi Jelmejev felfogását osztjuk a munkamegosztás kettős jellegéről. A termelőerők szintjén a munkamegosztás mint a konkrét munkák differenciáltsága jelenik meg, amely megköveteli a megfelelő képzettséggel rendelkező embereket, s a szervezésüket. Ez még nem vezet az emberek közti munkamegosztáshoz, csak sajátos történelmi körülmények között, melyeket a magántulajdon megjelenése vált ki, s ennek felszámolása után a termelőerők óriási fejlettsége, automatizáltsága szüntet meg, mely feltételezi az általános képzettségű, magas termelékenységgel dolgozó ember tevékenységét, azaz a kommunista munkát.

A kommunizmus vonatkozásában szerintünk is a konkrét munkák differenciáltságáról helyes beszélni, mely csak a munka szervezését kívánja meg, nem pedig munkamegosztásról. Ezt szintén csak a nem kommunista termelési viszonyok szintjén s csak az emberek között — foglalkozás szerinti rétegeződésben kifejezésre jutó — állandósult viszonyokra értelmezzük, amelyek valóban egyoldalúságra kárhoztatják az embert, megakadályozzák sokoldalú fejlődését, s ezért is meg kell szünniök a kommunizmusban.

A munkamegosztás megmaradásának vallói és tagadói egyaránt Marxra hivatkoznak. Az előbbiek szerint Marx kijelentéseit a munkamegosztás megszüntetéséről nem kell szó szerint venni, különben is Marx és Engels a munkamegosztás kapitalista formáinak felszámolásáról írnak. Megemlítenénk ezzel szemben, hogy Marx a „Német ideológia" egy helyén határozottan arról beszél, hogy a munkamegosztás emberek közötti munkamegosztás, a termelés egy helyéhez rögzítést jelent („Amint ugyanis a munkát elkezdik megosztani, mindenki egy meghatározott kizárólagos tevékenységi kört kap, amelyet ráerőszakolnak, amelyből nem tud kikerülni. . ."), s a kommunista társadalomban eltűnik, megszünnek a foglalkozások, csak a termelés szabályozása marad meg („. . .a kommunista társadalomban viszont, ahol mindenkinek nem csak egy meghatározott tevékenységi köre van, hanem bármely tetszőleges tevékenységi ágban kiképezheti magát, a társadalom szabályozza az általános termelést, és éppen ezáltal lehetővé teszi számomra, hogy ma ezt, holnap azt tegyem, reggel vadásszam, délután halásszam, este állattenyésztéssel foglalkozzam, ebéd után kritizáljak, ahogy éppen kedvem tartja — anélkül, hogy valaha vadásszá, halásszá, pásztorrá vagy kritikussá válnék". MEM III. 34. Kossuth, 1960).

A vitát persze nem idézetekkel kell eldönteni, de szerintünk a fenti példából s még más helyekből is nyilvánvaló, hogy Marx és Engels a munkamegosztás általában való megszüntetéséről beszélnek, bár látják, hogy mielőtt a munkamegosztás általában eltűnnék, a kapitalista munkamegosztást még új munkamegosztás váltja fel, mely a kizsákmányolást felszámolja. Még nyilvánvalóbb Lenin konkrét utalása az emberek közötti munkamegosztás megszüntetésére a „Baloldaliság"-ban, amikor az ipari szövetségekről mint a munkamegosztás megszüntetésének eszközeiről beszél: „s azután ezeken az ipari szövetségeken át fognak áttérni az emberek közötti munkamegosztás megszüntetésére, arra hogy *minden irányban fejlett és minden irányban iskolázott* embereket, olyan embereket neveljenek, tanítsanak és képezzenek ki, akik *mindenhez értenek*. A kommunizmus e felé a cél felé halad, e felé a cél felé kell haladnia, és *el is fogja érni ezt a célt*, de csak sok-sok év múlva". (Lenin Művei 31. köt. 36. o. Szikra, 1951.) Nem véletlen,

hogy Kuriljov a fenti idézetnek csak a „minden irányban fejlett" személyiségre vonatkozó második részét idézi, s a munkamegosztás megszüntetésére vonatkozót nem, amitől pedig Lenin éppen függővé teszi a sokoldalú személyiség kialakulását.

Végezetül vizsgáljuk meg a kommunista munka kérdését. A vitában ezzel a fogalommal jelölik a magas termelékenységű, magas képzettséget kívánó termelőtevékenységet, amely egyesíti magában a fizikai és a szellemi munkát. Ez a kommunista munka az alapja a személyiség sokoldalú fejlődésének, kibontakozásának. Jellegére nézve fontos az a folyamat, ahogy a fizikai és a szellemi munka egyesülése konkréten lezajlik. A kapitalista termelésre a kvalifikálatlan (nehéz testi) fizikai munkát végző dolgozó volt a jellemző, aki „mindenre" alkalmas, mert semmihez sem ért, képességeitől jórészt független, hogy a termelés melyik területére sodorják körülményei. A jövő munkása a termelés minden területén elhelyezkedő és konkrét munkáját a saját adottságai szerint megválasztó mérnök-munkás, aki „mindenhez ért", mert elsajátította az automatizált termelés alapjait, s ezért a termelés más területeire is áthelyezhető.

Az embernek egyaránt vannak fizikai és szellemi adottságai, mindkettőt realizálnia kell a személyiség teljes kibontakoztatásához. A fizikai és szellemi munka közötti ellentét azonban nemcsak egy emberen belül, hanem egy munkán belül is eltűnik. Azok a formák, melyek a kettőt különböző munkaterületek összekapcsolásával egyesítik, nem a kommunizmusra jellemzők, hanem átmeneti formák a kettőnek ahhoz a teljes egységéhez, amelyben egyazon munka igényli majd mindkét adottság felhasználását. Az átmeneti fokon válik a fizikai és szellemi munka ellentéte különbséggé, hogy majd a kifejlett kommunizmusban egységgé alakuljon át.

A kommunista munka, azaz a fizikai és a szellemi munka egyesítése az elméleti és gyakorlati ismeretek, jártasságok és készségek összekapcsolását jelenti magas termelékenységű tudatos alkotómunkává. A fejlődés útja az, hogy a fizikai munka oldaláról eltűnik annak alapvetően izommunka jellege, és csak a gyakorlati készségek felhasználása marad meg, ami kevés fáradságot követel; a szellemi munka pedig elveszíti merőben elméleti jellegét, közvetlen kapcsolatba kerül az élettel, a gyakorlattal, abban a mértékben, amint a tudomány közvetlenül termelő erővé válik.

Ágh Attila

A modern agyfiziológia és pszichológia eredményeinek és új kutatási irányainak elméleti-filozófiai problémái

Helyénvalóak és nem túlzók a szavak, ha a múlt évben Moszkvában megtartott nagyszabású fiziológus-pszichológus-filozófus találkozót az utóbbi évek egyik kiemelkedő eseményeként üdvözöljük. E találkozót a Szovjetunió Tudományos Akadémiája közel ezer résztvevővel, a szovjet tudomány képviselőinek színe-javával rendezte meg, s feladata a magasabbrendű idegműködés fiziológiája és pszichológiája fejlődése során felvetődött elméleti-filozófiai problémák megvitatása volt. A tanácskozás nemcsak méreteiben volt impozáns, hanem a referátumok magas színvonalában, a munka tartalmában is. Olyan fórumot jelentett, ahol a természettudósok és a filozófusok tartalmi kérdésekben működtek együtt, és kölcsönösen áthatotta őket a kutatási eredményeknek a dialektikus materializmus alapján történő elméleti általánosításáért érzett felelősség. Ilyen jellegű találkozó ma már nem egyedül álló jelenség a szovjet tudományos életben. Folytatása ez a szovjet filozófiai élet 1957—58 óta tapasztalt megélénkülésének, realizálása annak a mély és igaz lenini gondolatnak, hogy a marxista filozófia továbbfejlődése csak a filozófusok és a természettudósok szövetsége, tényleges együttműködése alapján lehetséges, és azon újszerű formák egyike, amelyekben ez az együttműködés megvalósul.

A magasabbrendű idegműködés fiziológiája és pszichológiája filozófiai problémáiról folytatott tanácskozás munkája egészében e szövetség helyes felfogásán alapult. Maga a témaválasztás aktuális és szükségszerű. A modern agyfiziológia és pszichológia felgyülemlett új kutatási tényanyaga kívánja ma leginkább meg a tudományos fogalmak tisztázását, összehangolását és az új kutatási eredmények elméleti általánosítását. E feladat megoldását különösen aktuálissá teszi, hogy a kommunizmus építése nagy programjának megvalósításában, mint ahogy ezt az SZKP XXII. kongresszusa is leszögezi, különösen megnő a szubjektív tényező, az ember szerepe. „Az ember nevében, az ember javára" történő nagy társadalmi átalakulásban kiemelkedik azoknak a tudományágaknak jelentősége és felelőssége, amelyek az emberekkel közvetlenebbül foglalkoznak. Ezért e tanácskozás a fiziológia, a pszichológia és a filozófia további fejlődését elősegítő eseményként is értékelendő.

A tanácskozás elvi, filozófiai jelentőségű központi kérdései a következők voltak: hogyan értékeljük *a fiziológiai és a pszichikai kölcsönhatását* az újabb eredmények fényében? Milyen legyen *a fiziológia és a pszichológia egymáshoz való viszonya?* Végső soron, mit jelent *az anyagi és az eszmei fogalma és kölcsönhatása?*

E kérdések különböző problémakörökben, eltérő aspektusokban jelentkeztek, mint pl. a reflexelmélet fejlődésének értékelése, a reflex szerkezetéről alkotott konkrét elképzelések elemzése, a kibernetika és a fiziológia, pszichológia kapcsolatának vizsgálata stb., de mindenütt úgy voltak jelen, mint az adott területen jelentkező feladatok megoldásának kulcskérdései.

Az egyik fő problémakör, amelyre a tanácskozás figyelme irányult, *a reflextevékenységről, különösen annak szerkezetéről alkotott elmélet továbbfejlődése.*

Köztudomású, hogy a *reflexelmélet* kialakulásától, Descartes-tól kezdve *visszatükröződési elmélet* volt, azaz a szervezet életjelenségeit, reakcióit a környező valóság hatásainak tükröződéseként fogta fel. A reflexelmélet a fiziológiai folyamatok síkján, a visszatükröződési elmélet a filozófia síkján vizsgálja és fogalmazza meg a környezet és szervezet, az objektum és szubjektum kölcsönhatását. E kérdésnek elméleti szempontból két egymással szorosan összefonodó oldala van: egyik az objektum tükröződése a szubjektumban, azaz a visszatükrözés adekvát volta, másik a szubjektum részvétele a reflextevékenységben, aktív visszahatása az objektumra. A két oldal annyira összefügg, hogy az egyik megoldási módja szükségszerűen determinálja a másik oldalra adott választ. Így pl., mivel a descartes-i felfogás materialista kiindulópontból ugyan, de leegyszerűsítve, mechanikusan fogta fel a szervezet környezeti hatásra történő reakcióját, s ennek adekvát voltát, ebből eredően nemcsak megoldatlan, de a materializmus vonalán már megközelíthetetlen lett számára a szubjektum aktivitásának ténye, így magyarázatához már dualista, végső soron idealista tételeket kényszerült segítségül hívni.

A szervezet reakciói adekvátságának és a szervezet aktivitásának gondolatát, mint egy és ugyanazon probléma, a szervezet és környezet kölcsönhatásának két oldalát a reflextevékenységen belül *Pavlov és iskolája* kapcsolta össze először materialista alapon, és ezzel új korszakot nyitott a reflexelmélet fejlődésében. Először kerültek a fiziológiai kutatás körébe olyan jelenségek, amelyek a külső inger által nem közvetlenül determináltak, hanem a szervezet múltbeli reakciójától is függőek. A feltételes reflex és az idegtevékenység plaszticitásának feltárása alapján először lehetett következtetni arra, hogy a szervezet feltételes reakciója megelőzi a környezeti változást, és így a feltételes reflex a környezet változó feltételeihez történő dinamikus alkalmazkodás eszköze.

Mindez mint a modern agyfiziológiai kutatás alapvetése és a dialektikus materializmus ismeretelméletének természettudományos megalapozása — Pavlov elévülhetetlen érdeme.

Ugyanakkor megállapítható, hogy a Pavlov számára ismert tények, elérhető kísérleti eredmények még nem tették lehetővé a visszatükrözési folyamatban a szubjektum részvételének behatóbb elemzését, a mechanikus determinizmus teljes felszámolását a reflextevékenységről alkotott elképzelésben. A klasszikus elképzelés a reflextevékenység konkrét szerkezetéről a szubjektum aktivitásának tényét inkább csak a mozgatómotoros funkciókra szorította, bár Pavlov egész koncepcióját nézve az aktivitás jelentősége a feltételes reflexek célszerűségében, megszilárdulásában sokkal hangsúlyozottabb.

Pavlov további elemzést és igazolást kívánó gondolatai azonban a későbbiek során, különösen a Szovjetunió Tudományos Akadémiája 1950-es pavlovi ülésszaka után a pavlovi fiziológia hivatalos tolmácsolásában és a közfelfogásban elsikkadtak. Előszeretettel hivatkoztak Pavlov egyes kijelentéseire, és elhanyagolták munkája egészének szellemét. Így történhetett meg az, hogy a pavlovi koncepció megmerevült és iskolás sémává vált. Az egész idegrendszer fiziológiáját a magasabbrendű idegtevékenység fiziológiájával próbálták felcserélni, az idegrendszer összes törvényszerűségeit legmagasabb szerve, az agykéreg törvényszerűségeire vezették vissza, ilyenképpen egy túlzott centralizmust érvényesítve. A reflextevékenység konkrét szerkezetéről vallott elképzelésben ez azt jelentette, hogy a reflex minden láncszemét a puszta inger által szigorúan meghatározottnak tartották. Az ilyen elképzelés nem tükrözte kellőkép a cselekvés eredménye értékelésének jelentőségét a tevékenység további fejlődése számára. Így a kutatók komoly nehézségek elé kerültek az aktív viselkedés fiziológiai és pszichológiai elemzésénél.

A dogmatizmus azonban minden tudományban megteremti a maga ellenlábasát; ez történt a fiziológiában is. Egyes kutatók az újabb eredményekre hivatkozva s ezeket

a megmerevített pavlovi felfogással szembeállítva olyan következtetésre jutottak, hogy maga a reflexelmélet nem elégséges a szervezet bonyolultabb reakcióinak, magasabbrendű viselkedési formáinak megértéséhez, ezért helyébe újabb elméleti koncepciót kell keresni. Ilyen törekvés volt tapasztalható pl. N. A. Bernstein felfogásában, aki az ún. „aktivitás fiziológiáját" bizonyos fokig szembeállította a reflexelmélettel.

Az elméleti-metodológiai problémák tisztázását, ezen belül a reflexelmélet értékelését azonban elsősorban maga a fiziológiai és pszichológiai kutatás továbbfejlődése tűzte napirendre. Az utóbbi évtizedekben ugyanis a modern agyfiziológiai kutatások igen széles területen bontakoztak ki és különböző kutatási irányok jelentkeztek. (Így pl. N. A. Berstein munkássága a kibernetika és a fiziológia határ területén, a „vezérlés fiziológiája" terén kiemelkedő; P. K. Anohin kutatásaiban az „előzetes tükrözés" eszméje került előtérbe, D. N. Uznadze és F. V. Basszin munkásságában kiemelkedik az előrelátás folyamatai jelenlétének feltételezése az agyban stb.)

E kutatási irányok kialakulását az újabb kísérleti technikai berendezések és eljárások, elsősorban az elektrofiziológiai módszerek alkalmazása tette lehetővé, és a magasabb viselkedési formák „titkai" megfejtésének vágya serkentette.

Feltétlenül ösztönzően hatott a fiziológiai kutatásra a termelő tevékenység automatizálása és a kibernetika „színrelépése". A fizikai munka arányának csökkenése a munkafolyamatban, a munka intellektualizálásának, a vezérlés racionalizálásának stb. szükségessége a kibernetikával kb. egyidőben alakította ki a vezérlés fiziológiáját, amelynek megalapozása terén a tanácskozás különösen kiemelkedőnek ismerte el E. A. Bernstein munkásságát.

Új kutatási vonal alakult ki az *érzékszervek fiziológiájában* is, sőt a kutatás itt vezetett leginkább meglepően új és érdekes eredményekre. Az elektrofiziológiai módszerek segítségével egyrészt az érzékelés folyamatában résztvevő új területeket tártak fel, amelyek közül kiemelkedő a formáció reticulárisnak, mint az agykéreg aktíválója szerepének feltárása. Még fontosabb azonban, hogy e kutatások során bebizonyosodott: az érzékelés folyamata nemcsak annyiban aktív, hogy a receptor felfogja és az idegpályákon továbbítja a kérgi képviselethez a környezeti ingerhatásokat. A kutatások azt mutatják, hogy az érzékelés egész folyamata aktív, kezdve attól, hogy aktívak a szervezet létezéséhez feltétlenül szükséges információk kiválasztásának folyamatai. A receptorokban az észlelés minden szakaszában nemcsak afferentáció, de efferentáció is megy végbe, vagyis nemcsak a receptortól haladnak idegingerületek az agykéreg felé, hanem ezzel egyidejűleg az agykéreg is küld állandóan idegimpulzusokat a receptorhoz, s ezzel mintegy szabályozza az inger felfogó képességét, ingerküszöbét. Ezt az a morfológiai tény is bizonyítja, hogy a periferiális receptorok mindegyike efferentációs végződésekkel és nagyrészt izomzattal is ellátott. A funkcionálás aktív folyamatainak jelentősége magától értetődően a központi agyi folyamatokban, az információk feldolgozásában és végső soron a külvilág dinamikus képmásának felépítésében a legnagyobb.

Kiderült továbbá az, hogy az érzékelés fiziológiai folyamatainak megértéséhez nem elég a külső inger fizikai, mennyiségi jellemzése, feltétlenül szükség van annak a pszichikai tényezőnek számbavételére is, hogy a külső környezeti hatás mennyire tér el a szervezet beállítottságától, várakozásától, azaz, milyen az inger *információs jelentősége* a szervezet számára. Az érzékelési folyamatok ugyanis nemcsak a külső inger fizikai természetétől, hanem a jelzés információs jelentőségétől együttesen függnek. Az információ mérése megvalósítható az un. információelmélettől vett mérési módszerekkel. Az összefüggés lényege itt az, hogy az információ mennyisége annál nagyobb, minél kisebb az adott jelzés várása. Másképpen megfogalmazva, minél váratlanabb ingerhatás éri a szervezetet, annál nagyobb az információs jelentőség, annál lényegesebbet közöl a szervezet számára a környezetben beállott változásról. Ez azonban lánc-

szerűen egy másik nagy jelentőségű belátáshoz vezetett: valamilyen esemény előrelátásának lehetőségéről csak akkor beszélhetünk, ha korábbi tapasztalatok halmozódnak fel. Így az érzékszervek fiziológiájának fejlődése elkerülhetetlenül az ingerek információs mutatóinak felméréséhez és annak felismeréséhez vezetett, hogy feltétlenül be kell vonni a vizsgálat körébe az előrelátás idegrendszeri folyamatainak tanulmányozását. Ezek a folyamatok pedig minden valószínűség szerint az élő szervezet múltbeli tapasztalatain alapulnak — állapítják meg N. I. Grasenkov, L. P. Latas, S. M. Feigenberg „A reflextevékenység szerkezete" c. referátumukban.

Ugyanilyen következtetésekre jutottak a reflextevékenység célszerűségét tanulmányozó más kutatók is (pl. N. A. Berstein, E. N. Szokolov). Ahhoz, hogy a reflex valóban célszerű legyen, a szervezet a cselekvés minden szakaszában információt kell, hogy kapjon az épp történő cselekvés eredményéről. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha *állandó visszajelentés* megy a cselekvés tárgyától és az effektortól a receptorokon keresztül a kérgi központba. Az állandó visszajelentés feltételezését az idegpályákra és az idegsejtekre vonatkozó morfológiai kutatási eredmények is teljességgel indokolttá teszik. Ezért a reflextevékenység korábbi reflexívként való ábrázolását (ami helyes, de csak egy szakaszát képezi a reflex-tevékenységnek) ki kell egészíteni a *visszajelentés mechanizmusának* ábrázolásával, így a reflextevékenység pontosabb ábrázolása csakis állandó cirkuláris alakban képzelhető el.

Nincs hely, mód és szükség arra, hogy a modern agyfiziológia minden eredményét és kutatási vonalát ismertessük. De az eddig ismertetett eredményekből is látható, hogy a különböző területekről kiinduló kutatások, az érzékelés fiziológiája, a feltételes reflexet tanulmányozó ún. pavlovi iskola, a „vezérlés fiziológiája", valamint az itt nem ismertetett munkalélektan és a mérnöki pszichológia kutatásai egyaránt olyan következtetésekre vezettek, hogy a reflextevékenység elméletében is érvényesíteni kell a determinizmus dialektikus materialista elvét: a reflextevékenységet valóban mint az anyagi által determináltat kell tanulmányozni, de mint olyat, ahol a determinizmus az objektum és szubjektum kölcsönhatásában érvényesül, ami tehát nem zárja ki, sőt feltételezi a szubjektum aktivitását a reflextevékenységben. Így a vizsgálat munkahipotézisében elvileg feltétlenül el kell ismerni az *előrelátás folyamatainak* jelenlétét az agyban és szerepét a reflextevékenységben. Az előrelátás folyamatai végső soron „kívülről determináltak", a felhalmozódott múltbeli tapasztalatokon alapulnak és feltételezhetően a statisztikai valószínűségszámítás elve szerint működnek (Grasenkov, Latas, Feigenberg).

A tanácskozás résztvevőinek többsége határozottan állást foglalt amellett, hogy a modern agyfiziológia fejlődésének továbbra is a *reflexelv* képezi alapját, mint a magasabbrendű idegműködés, tudományos megközelítésének *változatlanul érvényes módszertani-filozófiai elve*. E. A. Asztratyán, P. K. Anohin, F. V. Basszin, N. I. Grasenkov, M. B. Mityin a tanácskozás záróülésén a vita összefoglalásaként megállapították, hogy Pavlov tanításának elméleti alapjai változatlanul érvényesek a fiziológia fejlődésének jelenkori szakaszában is. A reflexelvet feladni nem lehet, mert ez egyben a biológiai-fiziológiai folyamatok dialektikus materialista alapon való megértésének, a tudományos megközelítés egyedül lehetséges módszerének feladását jelentené. Meg kell azonban különböztetni a reflexelvet mint a kutatás általános filozófiai módszertani elvét és a reflextevékenység fiziológiai szerkezetéről és mechanizmusáról alkotott konkrét elképzeléseket. Ez utóbbiak az újabb kutatási eredmények alapján természetszerűleg változnak, fejlődnek, pontosabbakká válnak. E fejlődés éppoly törvényszerű, mint amennyire az a konkrét fizikai elképzelések változása az anyag fizikai szerkezetéről, és változásuk épp annyira nem jelenti a reflexelv megcáfolását, mint amennyire az atom oszthatóságának feltárása nem jelentette az „anyag eltűnését". Ezért visszautasításra találtak a kongresszuson azok a törekvések, amelyek a reflexelv idejétmúltságát, elavult

voltát próbálták hangsúlyozni, de ugyanakkor nem talált támogatásra a többségnél az a hang sem, amely megtagadta a fiziológia jelen fejlődési szakaszától a *továbbfejlődés* elismerését. Feltétlenül el kell ismerni — fejtette ki zárszavában F. V. Basszin — hogy a reflex szerkezetéről alkotott jelenlegi elképzelések előrehaladást jelentenek a régi elképzelésekhez képest.

Mindez ismételten felveti a fiziológia és pszichológia egymáshoz való viszonya, végső soron az anyagi és eszmei egymáshoz való viszonya tisztázásának szükségességét.

Az anyagi és eszmei viszonyának tisztázása e tanácskozás másik problémaköre. Közvetlen világnézeti jelentősége folytán méltán tekinthető fontosságban első számú problémának is, hiszen mind a három tudományág alapfogalmainak tisztázásáról van itt szó. Így természetes, hogy a tanácskozók minden referátuma kivétel nélkül foglalkozik e kérdéssel, legközvetlenebbül M. B. Mityin akadémikus, aki erről tartotta meg a tanácskozás nyitó előadását. A fiziológiai és a pszichológiai kutatások értékelésében, a fiziológia és pszichológia kölcsönös viszonyának felfogásában jelentkező téves felfogások ugyanis legnagyobbrészt abból fakadnak, hogy helytelenül fogják fel az anyagi és eszmei egymáshoz való viszonyát.

Az utóbbi évtizedek kutatási eredményeiből logikus és szükségszerű következtetés, hogy még inkább törekedni kell a fiziológia és pszichológia szoros együttműködésére, sokkal határozottabban kell lebontani az e két tudományágat elválasztó régi — nagyrészt az idealista lélektani felfogásokon alapuló — korlátokat, megerősítve a materialista pszichológia alapvetően helyes, a fiziológiai kutatásokra támaszkodó, építő vonalát a pszichikus jelenségek tanulmányozásában. Ez az együttműködés ma már mindkét tudományág számára létkérdés, ugyanakkor a tanácskozás határozottan leszögezte, hogy ez nem jelentheti teljes egybeolvadásukat, specifikus tárgykörük feladását. A magasabbrendű idegtevékenység fiziológiájának tárgya az agyműködések fiziológiai törvényszerűségeinek kutatása, míg a pszichológia önálló minőséggel rendelkező jelenségköre a pszichikumot alkotó lelki jelenségek keletkezésének, fejlődésének, kölcsönhatásának vizsgálata, az elemi érzékeléstől egészen a tudatig — különösen kiemelve a tudat társadalmi meghatározottságát.

A fiziológia és pszichológia együttműködésének szükségességét, ugyanakkor e két terület viszonylagos önállóságát már Pavlov is felismerte. A későbbiekben azonban részben a dogmatizmus, részben bizonyos ideológiai tisztázatlanság következményeképp főként a SZU Tudományos Akadémiájának 1950-ben tartott pavlovi ülésszaka után e két tudományág egymáshoz való viszonyának értékelésében helytelen szélsőséges nézetek kaptak lábra. Az eszmei szerepét, helyét egyesek vulgármaterialista módon értelmezték és minden vonatkozásban azonosítani kívánták az anyaggal (ismeretelméletileg is), azzal érvelvén, hogy az eszmei az agy terméke, az anyagnak viszont nem lehet nemanyagi tulajdonságot tulajdonítani. Ebből a hamis nézőpontból indultak ki a pszichológiát a fiziológiába „olvasztó", feloldó törekvések. Mások reakcióképpen azt hirdették, hogy a pszichológia teljesen független a fiziológiától és a pszichikum specifikus törvényszerűségeit az agy reflexes folyamatain kívül keresték. E nézetek filozófiai, módszertani alapja az eszmei lényegének meg nem értése, az anyag és eszmei viszonya természettudományos és ismeretelméleti oldalának összekeverése, a minőségileg különböző területek közötti összefüggés érvényesülésének tagadása.

Ebben a helyzetben különösen időszerű és nélkülözhetetlen feladatot teljesített a tanácskozás, amikor ismételten leszögezte, hogy a dialektikus materializmus a pszichikum, a tudat jelenségeit az objektív valóság tárgyai, jelenségei, összefüggései tükröződésének tekinti. A tükröződés az idegrendszer reflexes tevékenységének eredménye. Az így létrejövő *eszmei, a képmás* sem többet, sem kevesebbet nem jelent, mint *a tárgy, az objektum mindjobban megközelítő hűségű tükröződését az emberi agyban.* Az *eszmei tar-*

talmát a megismerő *szubjektum* és a tárgy, az *objektum kölcsönhatása determinálja.* Az *eszmei adekvát* tükrözés, amennyiben objektív tartalma van, és megközelítő hűséggel kifejezi a tárgy lényegét. Ugyanakkor nem teljesen adekvát tükrözés, csak egyre pontosabb, egyre mélyebb, megközelítő hűségű tükrözés, amely a szubjektum és az objektum közötti állandó és fejlődő kölcsönhatás eredménye, s *az ember* történelmileg—társadalmilag meghatározott *tevékenysége folyamatában valósul meg.* A pszichikus tükrözés a legmagasabbrendű idegműködés reflexes tevékenységén alapul, de ennek egyben sajátos megnyilvánulását képezi, minőségileg magasabbrendű jelenségkört alkot, ezért az eszmeit az idegrendszer élettani folyamataival azonosítani elvileg helytelen.

Ugyanakkor legalább annyira hamis és veszélyes az eszmei elszakítása a fiziológiai folyamatoktól, s a pszichológiának a fiziológiától való teljes függetlenségének hangoztatása. Ez nélkülözhetetlen alapjától fosztaná meg a pszichológiai kutatást, s mindhárom tudományág számára káros felfogást, az eszmei helytelen, önálló, „szubsztancionális" értelemben vett létezőkénti értelmezését sugalmazná.

Az eszmei fogalmának tisztázáshoz nem kevésbé lényeges kérdés, hogy a szóban forgó tudományágak milyen aspektusból tanulmányozzák, melyik oldalról közelítik meg az anyagi és eszmei viszonyát.

Magában a kérdés filozófiai megvilágításában is több szempontot kell figyelembe venni, ha el akarjuk kerülni e viszony leegyszerűsítését, ill. egyoldalú torzítását. Először is az ún. *ontológiai nézőpontból az anyag elsődlegessége és az eszmei leszármazott,* az anyagi fejlődése során szükségszerűen *keletkezett* volta állapítható meg, *az eszmei így az anyag legmagasabbrendű megnyilvánulásaként* jelentkezik a valóságban. Ugyanakkor a kérdés *ismeretelméleti megközelítésében az eszmei* mint a tárgy, *az anyagi mind jobban megközelítő hűségű tükörképe,* mint az ember fejébe átültetett és ebben átalakult anyagi fogható fel. Itt tehát az anyagi és eszmei ellentéte a szembetűnő, de mint arra Lenin is többízben felhívta a figyelmet, ez az ellentét nem abszolutizálható, nem terjeszthető ki az eszmei ontológiai vagy természettudományos megközelítésére.

A *fiziológia* az anyagi és eszmei viszonyának természettudományos megközelítését adja, feladata elsősorban a visszatükrözés mechanizmusa törvényszerűségeinek vizsgálata.

A *pszichológia* feladata a reflexelv révén az ember és környezet kapcsolatában az eszmei keletkezésének, a visszatükrözés formáinak, fejlődésének és a környezetre való tudatos visszahatásának vizsgálata, valamint a tudat társadalmi meghatározottságának és aktív, viselkedés-, cselekvés-szabályozó szerepének tanulmányozása. A pszichológia sajátos kutatási területe ép az a terület, ahol a visszatükröző eszmeinek, a különböző szintű és minőségű lelki jelenségek körének tartalmi vizsgálatában az anyagi és eszmei mozzanatok *kölcsönhatása,* szerves összefonódása a domináló.

A tanácskozás határozottan érvényre jutatta azt az álláspontot, hogy a pszichológiának feltétlenül támaszkodnia kell — mint nélkülözhetetlen alapra — a magasabbrendű idegműködés fiziológiájára, ez azonban nem jelentheti a fiziológiába való „beolvadást". Ellenkezőleg, a tanácskozáson megfogalmazódott az az igény, hogy a pszichológia még erőteljesebben és határozottabban töltse be saját specifikus jelenségköre tanulmányozásának feladatát, különös tekintettel a technikai és a társadalmi haladás által az ember elé állított új követelményekre.

A mai pszichológiai kutatás egyik ilyen sajátos, specifikus területe *„az ember és a technikai haladás", „az ember és a gép" viszonya,* amely a tanácskozáson szereplő harmadik nagy problémakört képezte. A. N. Leontyev és D. J. Panov „Az ember pszichológiája és a technikai haladás" c. referátumában elemezte, milyen káros és milyen pozitív örökséggel kell számolnia a mai pszichológiai kutatásnak az „embergép" probléma megoldásánál. Megállapította, hogy a polgári lélektani kutatásban a lélektan tárgyának hamis

felfogása érvényesült, amennyiben csak az ember „tiszta szellemi" tevékenységét tekintették a kutatás tárgyának, elszakítva az anyagi tevékenységtől. Egészen a XX. sz. elejéig az embert mint az anyagi termelés szubjektumát nem vizsgálták. Ez a felfogás csak első megközelítésre tűnhet jogosnak, mélyebb elemzésnél kiderül, hogy a fizikai és szellemi munkának az osztálytársadalmakra jellemző ellentétét abszolutizálja, valamint végleges következtetési alapként kezeli a munka sorsát a kapitalizmusban, a munka elszegényedésének, mechanikussá válásának folyamatát. Valójában az anyagi tevékenység, a munka már az ember kialakulása óta döntő faktor az ember fejlődésében; a munka nemcsak az anyagi javak termelésének folyamata, hanem végső soron mindig az ember pszichológiai fejlődésének megtestesítője, kifejezője is. Ezért a materialista pszichológia fejlődésében mindinkább előtérbe kerül az a törekvés, hogy az emberi cselekvés két formáját, az anyagi és a szellemi tevékenységet egymással összefüggésben, egymásba való átmenetében vizsgálja.

Az ember és a technika viszonya a kapitalista termelés fokozásának szükségletéből következően a 20-as, 30-as években válik először a pszichológiai kutatás tárgyává. A polgári munkalélektan és pszcichotechnika azonban ezt csak korlátozottan, elsősorban a tőkés termelés érdekeinek alárendelten vizsgálja, így míg a munka intenzitásának fokozásában, a munka racionalizálásában, stb. részleges eredményekre jut, maga a dolgozó ember és képességeinek sokoldalú fejlesztése háttérbe szorul. A szovjet munkalélektan és mérnöki pszichológia kezdettől fogva más előjellel tanulmányozza az ember és a technika kölcsönhatását. Elsősorban az érdekli, hogyan tud a dolgozó ember a modern technikai haladás által támasztott követelményeknek megfelelni, továbbá milyen képességek fejlesztését teszi szükségessé és milyen emberi képességek kibontakozását segíti elő ez a folyamat. E feladatok megoldására nem elegendők a munkalélektan régi módszerei, az „ember és a gép" viszonya ma már mélyebb elméleti elemzést és specifikus kísérleti módszerek kialakítását kívánja. Az ember és a technikai haladás kérdése így jelentőségében messze túlnő a munkalélektan keretein; ez a kérdés az általános lélektannak is alapproblémája.

Az „ember és a gép" viszonya az utóbbi évtizedekben a termelés viharos gyorsaságú automatizálásának, a kibernetika előrehaladásának, az „értelmes gépek", az egyre bonyolultabb feladatokat teljesítő (irányító, fordító, számító, stb.) automaták megjelenésének és diadalútjának eredményeként került a közérdeklődés és a tudományos kutatás homlokterébe. E folyamatból nőtt ki olyan kérdések tanulmányozásának szükségessége, mint például: milyen alapon végezhetnek a gépek „emberi" feladatokat, „emberi cselekvéseket"? Mennyiben egyezőek és mennyiben különbözőek az ember és a gép lehetőségei? Mit jelent e hatalmas technikai haladás az ember számára?

A gépi automata önszabályozó és önvezérlésű berendezések működési elvükben és teljesítményeikben azonosak az emberi pszichikum egyes működéseivel. Létrejöttüket annak köszönhetik, hogy felismerve az emberi tevékenység szabályozásának, vezérlésének mechanizmusát, az ember bizonyos funkciókat átruház a gépre, amely e funkciók felgyorsított, komplex elvégzésével hallatlan mértékben nagy segítséget nyújt a termelőtevékenységben résztvevő embernek.

Az embereket világszerte foglalkoztatja az a kérdés, hogy vajon az egyre tökéletesebb kibernetikus gépek konstruálása perspektivikusan azt jelenti-e, hogy a gépek idővel átveszik az emberi tevékenység összes funkcióit, esetleg a mesebeli palackból kiszabadított szellem módján az ember fölé nőnek? Egyesek úgy gondolják, hogy az ember csak egy idővel kiküszöbölhető láncszem a komplex, autonom gépek működésében. Ezek egyrészt túlértékelik a kibernetika lehetőségeit, s ami talán még fontosabb, szem elől tévesztik az emberi munka társadalmi természetét, s magának az embernek mint a munkafolyamat szubjektumának társadalmi lényegét. Már pedig e tényező mellőzésével

az ember és a gép teljesítményének értékelésében csak a felületi hasonlóságig jutunk el. Látszólag az emberi cselekvés és a gépi teljesítmény megegyezik, valójában a gép csak a már megtanult, begyakorolt, mechanikussá vált cselekvésegységek, az ún. operációk elvégzésére képes, amelyek természetesen lehetnek külsődleges, mozgásos és értelmi operációk. El kell ismerni, hogy e téren határtalan lehetőségek állanak a kibernetika előtt, egyre bonyolultabb, komplexebb operációs műveleteket teljesítő gépeket képes létrehozni.

Az emberi cselekvés és a gépi teljesítmény, az emberi lehetőségek és a gépi lehetőségek között azonban *elvi különbség* van: a gép nem képes a cselekvés céljának és értelmének felismerésére, alakítására, változtatására a fejlődő szükségleteknek megfelelően. Ez olyan elvi különbség, amely a jövőben sem tűnik el, így a gép a jövőben sem nélkülözheti az embert mint a gépek irányító urát.

Helytelen azonban azt képzelni, hogy a gépek határtalan fejlődési lehetőségeivel az emberi értelem mint lényegében változatlan, mozdulatlan, fejlődésre képtelen tényező áll szemben. A technikai haladás fejlődése az emberi gondolkodás fejlődése előtt is új távlatokat nyít. Azzal, hogy a tulajdonképpeni munkafunkciókat az ember a gépekre ruházza át, szellemileg felszabadul az irányítás funkcióinak magasabb szintű elvégzésére. Alaptalan tehát az a vélemény, hogy az ember pesszimisztikus érzéssel kell, hogy szemlélje a technika előrehaladását. Az ember és a technikai haladás problémája a jövőben nem csak a munkalélektan feladatkörébe tartozik, hanem általában a pszichológia jelentős fejezetét alkotja. A szovjet pszichológia kiemelkedő szerepe abban áll, hogy segítsen azoknak a pszichikus képességeknek aktív formálásában, amelyeket a technikai haladás tesz szükségessé és lehetővé az ember további fejlődésében, a kommunista társadalom embere személyiségének sokoldalú alakításában.

A tanácskozás negyedik problémaköre a *pszichikus működések tudatos és tudattalan formáinak értékelése* volt. F. V. *Basszin* e kérdésről tartott referátumában hangsúlyozta, hogy a tudatos és a tudattalan lelki jelenségek szerepének tisztázása rendkívül aktuális, átfogó világnézeti jelentőségű feladat. Ennek megoldásában a szovjet orvostudomány és pszichológia elvileg elfogadhatatlannak, tudománytalannak tartja a freudizmus összes régi és mai változatait. Basszin a következőkben foglalta össze ezen elvi szembenállás okait: a freudizmus összes irányzatai a tudattalan tanulmányozásában idealista világnézeti alapon állanak, és spekulatív úton misztikus és önkényes következtetésekre jutnak; ezen alapszik hamis, biológizáló társadalommagyarázatuk és reakciós társadalmi tendenciájuk is. Mindezek szükségessé teszik a freudizmus világnézeti alapjának s reakciós társadalmi tendenciáinak mélyreható bírálatát. Basszin azonban hangsúlyozta, hogy a szűkebb értelemben vett *pszichoanalizis* is bírálatra szorul, semmiképp sem tekinthető egyedül célravezető megoldásnak, hanem csak a tudattalan lelki jelenségek tanulmányozásában egy speciális, vitatható értékű megközelítési módnak, amelynek egész módszertana spekulatív, önkényes, dogma jellegű, teljesen ellentétes az általánosan elfogadott tudományos módszerekkel. Ellentét van a tudattalan freudista interpretációja és a kísérleti pszichológia között abban is, hogy az előbbi áthidalhatatlan szakadékot lát a tudatos és a tudattalan tényezők között, míg az utóbbi hangsúlyozza a tudatos és nem tudatos lelki jelenségek szoros összefüggését, egymásba való átmenetét. F. V. Basszin emlékeztetett arra a tényre, hogy a magasabbrendű idegműködés fiziológiájának pavlovi koncepciója sohasem tagadta a nem-tudatos lelkijelenségek létezését, ellenkezőleg, felhívta a figyelmet a tudattalan szerepének tisztázására. Basszin beszámolt a tanácskozásnak azokról az eredményekről, amelyeket a szovjet pszichológia ezen a téren elért. A jelenlegi kutatások azt mutatják, hogy a tudattalan előkészítő szerepet játszik a szervezet cselekvésében, képessé teszi, előkészíti a gyors válaszreakciókra. A tanácskozás kifejezésre juttatta azt a véleményét, hogy a tudattalan vizsgálatában tovább kell

fejleszteni a kísérletes statisztikai módszerekkel ellenőrzött vizsgálatok alkalmazását. E téren a konferencia elismerte D. N. Uznadze pszichológus és iskolája, valamint F. V. Basszin tudományos érdemeit.

*

Az említett problémakörök elvi-filozófiai kérdéseinek áttekintése a természettudósok és filozófusok moszkvai tanácskozásán nemcsak bizonyos számbavételét, összegezését jelentette a fiziológia és a pszichológia megtett fejlődési útjának, hanem programadó jelentőségű e tudományok továbbfejlődésében és e fejlődésben döntő szerepet játszó elméleti kérdések további kidolgozásában. Nem oldott meg mindent ez a tanácskozás, mint ahogy ez nem is egy tanácskozás feladata, de a magas színvonalú vita eredményeként tisztázódtak azok az alapelvek, amelyeknek figyelembevételével a tudományos tapasztalatok dialektikus materialista szellemben való általánosítása lehetséges. A közeljövőben hasonló tanácskozást hívnak össze a pszichológia és a szociológia, a pszichológia és a tecnika közös elméleti problémáinak tanulmányozására. A tanácskozás határozatot hozott arra vonatkozóan, hogy a jövőben keresni kell azokat a formákat, ahol a természettudósok és filozófusok együttműködése még inkább megvalósítható.

Véleményem szerint e tanácskozás nemcsak a fiziológia és a pszichológia továbbfejlődésére, hanem a marxista filozófiai gondolkodás fejlődésére is termékenyítőleg hat. A filozófiában a visszatükrözési elmélet értelmezése és főként tolmácsolása szintén nem volt mentes a dogmatizmustól. Ez talán az érzéki megismerés interpretálásában, valamint a szubjektív idealizmus bírálatának sematikus, leegyszerűsített voltában mutatkozott meg leginkább. A tanácskozás anyaga ebben a vonatkozásban a filozófusok számára is elgondolkoztató, érdekes és hasznos anyagot tartalmaz. E vita anyagának ismerete megerősíti a filozófusokat a modern természettudományok ismerete és a természettudósokkal való együttműködés igénylésében. Ez pedig elengedhetetlen feltétele annak, hogy eleget tudjanak tenni a marxista filozófia továbbfejlesztése és helyes alkalmazása követelményének, megfeleljenek annak a komoly feladatnak, amelyet az SZKP programja, valamint az SZKP XXII. kongresszusa jelölt ki számukra a természettudományok metodológiai problémáinak a dialektikus materializmus alapján történő kidolgozásában.

Vári Györgyné

VITA

Az elmúlt évek képzőművészeti vitáiról

I.

Az ellenforradalom leverése után a kulturális forradalom területén is nagy eredményeket értünk el. Ezek elsősorban annak köszönhetők, hogy az MSZMP a kulturális-ideológiai életben is nagy munkát végzett, különböző állásfoglalásai a kulturális forradalom fontos területein jelölték ki az előrehaladás útját. (Mindenki előtt ismeretesek ezek a dokumentumok, ezért nem soroljuk fel őket.) Pártunk helyes politikája következtében művészeti közéletünkben egészséges viták bontakoztak ki, ezek előmozdították a szocialista kulturális forradalom feladatainak jobb megértését, s ezzel az alkotó művészeknek jelentős segítséget nyújtottak.

A különböző művészeti ágakban azonban nem egyformán ment végbe ez a tisztázódási folyamat. Vannak olyan művészeti ágak, melyek általános elvi-esztétikai problémáinak tisztázása elmaradt a kulturális-ideológiai fejlődés egészétől s ahol még nem tisztázódtak megfelelően a problémák, ezekben most bontakoznak ki a viták. Hazánkban a képzőművészet az a művészeti ág, melynek általános elvi-esztétikai problémái még nincsenek megnyugtatóan megoldva. Ezért volt különösen nagy jelentősége annak, hogy esztétikusok, alkotó művészek a legutóbbi években hozzákezdtek a képzőművészet elvi kérdéseinek megvitatásához.

Az elmúlt évek képzőművészeti vitáiról írni nem könnyű dolog. Sokan azt gondolják, hogy befejeződtek, a feledés szürke fátylával lehet borítani őket. A vita azonban csak formálisan ért véget, s aki csak egy kissé is ismeri az anyagát s komolyan veszi a szocialista képzőművészet problémáit, az tudja, hogy a vitával valami csak elkezdődött, amit feltétlenül folytatni kell. A vita megmutatta, hogy a képzőművészet elvi-esztétikai problémái mennyire tisztázatlanok, hogy e megoldatlanság hátráltatja a korszerű szocialista képzőművészet kialakítását, s ezzel valójában feltárta: itt az ideje, hogy a marxista esztétika általános elveire támaszkodva kimunkáljuk a képzőművészet konkrét esztétikai problémáit. A vitában végletek csaptak össze, s a formális befejeződéssel nem kerültek közelebb az álláspontok, nem született megnyugtató megoldás a felmerült kérdésekben.

Mindez nem jelenti azt, hogy nem volt értelme, eredménye a vitának. Ha nem is oldódtak meg e vitában a problémák, de felvetődtek, s ezáltal tudatosultak azok a fontos kérdések, amelyek megoldása nélkül nem tudjuk megteremteni szocialista képzőművészetünket.

A vita 1961-ben kezdődött különböző folyóiratok hasábjain. A Magyar Képzőművészek Szövetségének folyóirata, a Művészet 1961/5. száma közölte Molnárné P. Mária vitaindító cikkét „A művészeti dekadenciáról" címmel. A szerkesztőség tizenhárom hozzászólást közölt, s az 1962/3. számban lezárta a vitát.

Az Új Írásban az 1961/8. számban Németh Lajos „Megjegyzések a képzőművészetünk helyzetéről" c. cikkével kezdődött a vita, mely tíz hozzászólás után az 1962/5. számban zárult le.

A vita elsősorban e két folyóiratban zajlott le, úgy hogy a hozzászólók kölcsönösen reagáltak mindkét lap cikkeire. De más folyóiratokban és hetilapokban is jelentek meg hozzászólások, s ezzel a vita kilépett a két folyóirat keretéből, széles tömegeket mozgatott meg, országossá vált.

Véleményünk szerint a két vitaindító cikk nem tudott megfelelni feladatának, mindkettő egyoldalú, egymástól különböző, de egyaránt hibás álláspontból nyúlt a kérdésekhez. Molnárné P. Mária cikke — tiszteletre méltó jó szándéka mellett — a problémákat a végletekig leegyszerűsítve kelt harcra a dekadencia ellen, s próbálta kifejteni a szocialista képzőművészet társadalmi szerepét. Németh Lajos cikkére az ellenkező véglet volt jellemző. Úgy harcolt a képzőművészeti konzervativizmus ellen a korszerű képzőművészetért, hogy kérdésessé vált a képzőművészet szocialista eszmeisége, figyelmen kívül maradt a képzőművészet szerepe a szocializmusért folyó harcban.

Ha voltak is olyan törekvések, hogy leküzdjék a két vitaindító cikk helytelen kiinduló pontjait, a vita egészére e két véglet volt jellemző. Ez megmutatja, hogy a két vitaindító cikk nem véletlenül, szubjektív okok miatt íródott így, hanem pontos lázmérője a hazai képzőművészeti életben meglevő állapotoknak. A vita anyaga rendkívül változatos, tarka volt. Ez abból eredt, hogy a vita szabadon zajlott le, s hogy hozzászóltak képzőművészek, esztétikusok s a képzőművészet laikus kedvelői. Így nemcsak a szakemberek nézeteiről kaptunk képet, hanem a közönségnek a képzőművészethez való viszonyáról is.

Jelen írás célja e képzőművészeti vita kritikai ismertetése s a szerző véleményének kifejtése a vitában felmerült legfontosabb kérdésekről. A cikk nem tart igényt arra, hogy a vita minden hozzászólójának valamennyire is lényeges mondanivalóját ismertesse. Amennyire ez lehetséges, inkább a vitában felmerült általános elvi-esztétikai problémák ismertetésére és bírálatára törekszünk, semmint annak leírására, hogy az egyes hozzászólások mit tartalmaztak. A cikk szerzője nem tudja magát azonosítani a vitában kialakult két véglet álláspontjának egyikével sem. A vita elemzése alapján létrejött meggyőződése az, hogy a képzőművészeti életben is kétfrontos harcot kell folytatni, le kell küzdeni a személyi kultusz időszakából örökölt dogmatikus-konzervatív művészetszemlélet maradványait épp úgy, mint a burzsoá dekadencia képzőművészetfelfogásának megnyilvánulásait. Csak e kétfrontos harc sikeres megvívása eredményeként alakíthatjuk ki a marxista—leninista képzőművészeti esztétikát, csak ez által tudjuk az esztétika eszközeivel támogatni a korszerű szocialista képzőművészet kialakulását. E feladat még előttünk áll, s e cikk szerény hozzájárulás akar lenni ehhez a munkához.

II.

A vita a magyarországi képzőművészeti élet valamennyi lényeges problémájára kiterjedt. Történetileg és elméletileg vizsgálták a képzőművészet kérdéseit. Különösen sok hozzászóló foglalkozott a magyar képzőművészet felszabadulás utáni történetével. Gazdag és összetett időszak ez, tele nagy eredményekkel és hibákkal, s ez különösen bonyolulttá teszi a képzőművészeti élet értékelését. Ezen időszak általános forradalmi változásainak értékelését nem lehet közvetlenül mechanikus módon átvinni a képzőművészeti életre, konkrét vizsgálatra van szükség.

Németh Lajos a vitaindító cikkében jelentős terjedelemben foglalkozik a magyar képzőművészet felszabadulás utáni problémáival. A felszabadulás utáni időszakot három részre osztva elemzi. Az első az 1945—48-as időszak. A magyar népi demokrácia a demokratikus fejlődés időszakát élte, s ez a társadalmi tartalom meghatározta a képzőművészet helyzetét is. Németh Lajos kiemeli e korszak képzőművészetének sokrétűségét,

amely jellemezte mind az alkotó művészek világnézetét, mind a képzőművészeti alkotó módszert és stílust. Különböző iskolák voltak, amelyek a szocialista-realista alkotó módszertől a sajátos magyar posztimpresszionizmuson keresztül az absztrakt művészetig terjedtek. E csoportok között alapvető világnézeti, alkotó-módszerbeli különbségek voltak, ami tükrözte a társadalom osztályszerkezetének bonyolultságát, ellentmondásait. A Magyar Kommunista Párt ebben az időszakban a képzőművészet terén a demokratikus hagyományok ápolását és a dekadencia elleni harcot tekintette fő feladatnak. E fő feladat mellett a szocialista hagyományok ápolását is szorgalmazta, népszerűsítette Derkovits Gyula, Dési-Huber István, Goldmann György művészetét.

A második időszak: az 1948—56-os évek. A magyar népi demokrácia 1948-cal a szocialista forradalom következetes megvalósításának útjára lépett. Ezt az időszakot a nagy társadalmi, kulturális, gazdasági eredmények jellemzik. Kivívtuk a proletariátus diktatúráját; az üzemek államosításával szocialista termelési viszonyok jöttek létre az iparban, hozzákezdtünk a szocialista kulturális forradalom megvalósításához, amely az iskolarendszer, a művészeti élet stb. területén rövid idő alatt jelentős eredményeket hozott létre. A nagy eredmények mellett lényeges hibák is voltak. Különösen súlyos hibák történtek a képzőművészet területén a művészet többi ágához viszonyítva. A vitában többen kifejtették, hogy a párt akkori vezetése a képzőművészek eszmei nevelése helyett adminisztratív intézkedésekkel egy túlhaladott stíluseszmény zászlaja alatt létrejövő képzőművészetet erőltetett. A példakép a kritikai-realista Munkácsy lett, eluralkodott egy akadémikus szellemű történeti festészet és egy naturalista zsánerképfestészet.

A hivatalos pártvezetés nem a modern szocialista hagyományokra támaszkodott, sőt a forradalmi magyar képzőművészet európai rangú képviselőinek munkásságát igyekezett kiiktatni a magyar képzőművészetből. Olyan óriásokat, mint Derkovits Gyula, Dési-Huber István, Goldmann György, Mészáros István stb. Derkovits Gyula után Munkácsyhoz mint példaképhez visszatérni lehetetlen, tartalmi és formai okból egyaránt. Derkovits művészetét Munkácsyétól egy egész társadalmi-történelmi korszak választja el. Derkovits művészete a kizsákmányolt magyar proletariátus életét ábrázoló szocialista művészet. Munkácsyhoz visszatérni, ez tartalmilag azt jelenti, hogy lemondunk a munkásosztály életét megjelenítő szocialista képzőművészetről. Az új tartalom adekvát kifejezésére Derkovits felhasználta a megelőző korok formai-technikai vívmányait, s e téren is progresszív fejlődést képvisel, amelytől visszatérni Munkácsyhoz regresszió lenne. A Munkácsyhoz való visszatérés jelszavának legdöntőbb hibája a tartalom és a forma dialektikájának helytelen felfogása volt. Hogy ki legyen a követendő példakép, stiláris problémának fogták fel. Ezzel felbontották a tartalom és a forma dialektikus egységét, nem a tartalmiság oldaláról — amely végső fokon meghatározza a forma, a stílus kérdéseit — közeledtek a problémákhoz, hanem a stílus, a forma oldaláról. Ezzel a művészeti tartalom és forma dialektikáját a feje tetejére állították, s így történhetett meg, hogy a kritikai-realista Munkácsy példaképpé válhatott a szocialista-realista Derkovitscsal szemben. Sajnos, ennek hatása máig is érezhető. Nem tettünk meg azóta sem mindent e művészek hazai és külföldi népszerűsítésére. (Pl. a Szovjetunióban alig-alig ismerik őket. E téren még rosszabb a helyzet, mint József Attilával kapcsolatban.) Nem használjuk fel megfelelően gazdag elméleti-esztétikai örökségüket. Pl. kiadtuk Dési-Huber István esztétikai írásait, de valóban jelentős értékelés nem jelent meg elméleti nézeteiről. (Az egész képzőművészvita ékes bizonyítéka, hogy nem sokat használtak fel esztétikai nézeteiből.) Említésre méltó kísérlet sem történt arra, hogy művészetüket elemeznék, megmutatnák helyüket a magyar képzőművészet történetében, követendő példaképként állítanák a létrejövő korszerű szocialista képzőművészet elé. Különösen nagy hiányosság ez, ha figyelembe vesszük, hogy ez a vita a magyar képző-

művészet továbbfejlődésének irányát akarta kijelölni. Egy ilyen vitában az orientáció, a példaképek megmutatása, a művészetük fő jegyeinek elemzése rendkívül fontos. Meg kellett volna mutatni, hogy a korszerű szocialista képzőművészetnek milyen magyar hagyományai vannak, s a fiatal képzőművész generációt afelé kellett volna orientálni, hogy a Derkovitsék megkezdte utat folytatva, eredményeiket felhasználva munkálkodjanak a korszerű szocialista képzőművészet létrehozásán. A vita egyik nagy hiányossága: nemhogy megoldotta, de ki sem jelölte ezt a feladatot.

Németh Lajos rámutat e korszak sok problémájára. De az ő elképzelése sem mentes a hibáktól. Sokan megjegyezték, hogy Németh Lajos bizonyos nosztalgiával tekint az 1945—48-as időszak képzőművészeti viszonyaira. Nem látja, hogy a szocialista forradalom időszakában az 1945—48-as évek állapotán túl kellett haladni a képzőművészet terén is, hozzá kellett kezdeni a szocialista képzőművészet kialakításához. Németh Lajos azt sem látja, hogy 1953-tól kezdve a revizionizmus támadásának hatására a képzőművészetben a burzsoá dekadencia is kezd jelentkezni. A szocialista forradalom a kulturális élet területén is végbemegy. Ezért 1948-ban a képzőművészeti életben is hozzá kellett kezdeni a szocialista képzőművészet megteremtéséhez. Németh Lajos nem látja világosan, hogy e társadalmi változásból milyen feladatok hárulnak a képzőművészetre. Az akkori hivatalos pártvezetés pedig a szocialista képzőművészet fogalmát értelmezte helytelenül, szektás-dogmatikus módon. A helyzet szomorú paradoxona az volt, hogy a párt akkori vezetése akkor is megtagadta a szocialista hagyományokat, amikor a korszerű szocialista képzőművészet megteremtése gyakorlati feladattá vált. E hibák a párt szektás-dogmatikus torzításaiból, voluntarizmusból fakadtak. A képzőművészetben e hibák ellenére is jöttek létre kiváló alkotások ebben az időszakban.

Az 1956 utáni időszak a harmadik szakasz. A hozzászólók többsége foglalkozik ezzel az időszakkal, s értékelésében különösen megnyilvánul a nézetek polarizációja. Kezdődik ez az 1957-es „Tavaszi Tárlat" értékelésével. Ez volt az ellenforradalom utáni első kiállítás, s művészeti csoportok szerint rendezték meg. A hozzászólók egy része e kiállítást annak igazolásául fogja fel, hogy az alkotó művészek jelentős része leszámolt az 1948—56 közötti alkotó módszerével, amelyet nem érzett sajátjának, mert idegen volt számára. A hozzászólók másik része arra hivatkozott, hogy a közönségnek nem tetszett a kiállítás, s ezért az absztrakcionizmus csődjének bizonyítékát találja meg az 1957-es „Tavaszi Tárlat"-ban.

Ha hinnénk bármelyik végletnek is, akkor az ellenforradalom utáni időszak magyar képzőművészetéről a következő két különböző véleményt kellene elfogadnunk. Egyesek szerint a magyar képzőművészeti életet elöntötte a burzsoá dekadencia, az absztrakcionista művek vannak túlsúlyban. Garay Gitta ennek kapcsán a következő szomorú képet festi képzőművészeti életünkről: „Sajnos vannak olyan komolyan díjazott 'művészeink' is, akik még a rajzolás, vagy színkezelés legelemibb törvényeivel sincsenek tisztában."[1]

A másik rész véleménye szerint ilyen veszély egyáltalán nincs, egyetlen veszély a giccs, a realizmus mögé bújt naturalizmus. A két véglet, nézeteinek megfelelően, különböző jelszavakat adott ki, másban látta a fő veszélyt. Az egyik csoport jelszava: a fő veszély a burzsoá dekadencia, az absztrakcionizmus. (Ez Molnárné P. Mária vitaindító cikkének a jelszava.) A másik csoport szerint, minthogy ilyen veszély nincs, a fő veszély a giccs. (Ez az értelme a Németh Lajos vitaindító cikkének, amely azon kívül, hogy komoly engedményeket tesz a formalizmusnak, nem fogalmazza meg a szocialista képzőművészet létrehozásának követelményét.)

[1] Művészet II. évf. 10. sz. 48. o.

A vitában több hozzászóló kifejtette, s a szerkesztőségek a zárszavaikban ezzel egyetértettek, hogy ténylegesen mind a két veszély megtalálható. A giccs hatása szélesebb tömegeket érint, mert a tömegek ízléskultúrája elmaradott, s ezért ebben a vonatkozásban ezt lehet tartani a fő veszélynek. A képzőművészeti életben, a művészek, az esztétikusok között mind a két veszély megtalálható, s ezért itt a kétfrontos harcot kell hangsúlyozni. Az MSZMP kijavította az előző időszak súlyos hibáit. A szocialista képzőművészeti hagyományokat tekinti követendő példának. Az adminisztratív irányítgatás helyett előtérbe kerül az eszmei nevelés, az elvi bírálat. Nagyobb tér nyílt a különböző stílusirányok tevékenységére, a művészi egyéniségek kibontakoztatására. Pártunk VIII. kongresszusa megerősítette a művészi életben eddig folytatott politikát. A párt dokumentumai a kulturális forradalom általános elvi-esztétikai kérdéseivel, illetve bizonyos művészeti ágak (pl. az irodalom) és az ideológiai élet néhány konkrét kérdésével (pl. az irodalomkritikánk feladatai) foglalkoznak. A képzőművészet konkrét elvi-esztétikai problémái azonban még nincsenek megfelelően kidolgozva, s ez lehetőséget ad arra, hogy a párt általános kultúrpolitikájának helyessége ellenére a képzőművészet elvi kérdéseiben helytelen elképzelések érvényesüljenek, amelyek nem veszik figyelembe pártunk kétfrontos harcát, az ebből adódó feladatokat nem értik, s ezért nem tudják alkalmazni a képzőművészet területén.

A vitában eluralkodott két véglet mellett voltak a valóságot helyesen tükröző megnyilatkozások is. A vita egészére még is a két véglet nyomta rá a bélyeget. Hogy ennek mi az oka, a számunkra nyilvánvaló: a képzőművészet alapvető esztétikai fogalmainak tisztázatlansága, helytelen felfogása. A marxista—leninista esztétika tételeinek a képzőművészet területén való kidolgozatlansága, ami azt eredményezte, hogy táptalajra talált mind a szektás-dogmatikus felfogás, mind a burzsoá dekadencia eszmevilága.

E megjegyzések igazsága világossá válik, ha részletesen megvizsgáljuk, hogy a vita milyen esztétikai problémákat vetett fel, s milyen színvonalon oldotta meg őket.

III.

A vita egyik központi problémája a képzőművészeti korszerűség értelmezése volt. Ennek kapcsán felvetődött a nyugati képzőművészethez való viszony kérdése.

Molnárné P. Mária a vitaindító cikkében magát a korszerűség létét, igényét tagadja a képzőművészet területén, s kijelenti: „*A korszerűség nem esztétikai fogalom, csupán divatos kifejezés*, mely legtöbbször arra jó, hogy a kompromittált dekadencia szót helyettesítse,...”[2] Másutt ehhez hozzáteszi, hogy „... a dekadencia a 'modernség' álarcát veszi fel.”[3] Molnárné P. Mária e véleménye nem helytálló, helytelen kijelenteni azt, hogy a „korszerűség nem esztétikai fogalom”, összeegyeztethetetlen a marxista—leninista esztétika felfogásával. Más dolog ugyanis a korszerűség, s más dolog a helytelen értelmezése, az, hogy ténylegesen megtörténhet, hogy a dekadencia a korszerűség álarcát akarja ölteni. Ez a tény azonban nem jelentheti azt, hogy magát a korszerűség követelményét küszöböljük ki a művészetből, hanem „csak” azt igényli, hogy képesek legyünk a dekadenciát akkor is felismerni, ha „korszerűséget” tettetve (s ennek a korszerűségnek nincs semmi köze az igazi művészet mindenkori korszerűségéhez) jelenik meg. A legnagyobb baj, hogy Molnárné nem határozza meg, mit ért a dekadencián. Nála, mint az előbbiekben is kiderült, korszerű és modern csak dekadens lehet. A vitaindító cikkében található más megjegyzések is ezt igazolják. Pl. azt írja: „Nem egy bálványt

[2] Uo. 5. sz. 18. o.
[3] Uo.

állítottak a talpára a formalizmus világnagyságainak népszerűsítésével. Matisse és társai hazánkban is helyet kaptak a 'legkiválóbbak' Pantheonjában."[4] Jó lett volna, ha a Matisse társait is megnevezi, de ennek az egy névnek a megemlítése is sok mindenről árulkodik. (Csak mellesleg szeretném megjegyezni, azért is, mert másutt Molnárné a szovjet művészeti életre hivatkozva akarja nézetét bizonyítani, hogy ez a „formalista világnagyság" a Szovjetunióban is helyet kapott a legkiválóbbak panteonjában; minden bizonnyal a Molnárné értelmezte társai is.) Most már könnyen érthetővé válik, hogy Molnárné véleménye szerint hazánkban 1956 után miért vannak többségben a formalista művek, s miért tartja fő veszélynek a dekadenciát. Hisz számára minden dekadens, ami kívül áll az általa szűken értelmezett realizmuson. Általános koncepciójába teljesen beleilleszkedik — s ezért nem vélhetjük elírásnak — a következő megjegyzése: „...harc indult a vulgáris naturalizmus silány fajtái... ellen."[5] E megállapítást mi nem tudjuk másként értelmezni, csak úgy, hogy a vulgáris naturalizmusnak vannak nem silány fajtái is, ezenkívül van nem-vulgáris naturalizmus is, s minden bizonnyal ez Molnárné stíluseszménye.

Molnárné P. Mária nézetében tömény formában nyilvánult meg a korszerűhöz mint a marxista—leninista esztétika egyik lényeges kategóriájához való helytelen viszony. Sajnos ezzel a nézetével nem állt egyedül. Igaz, mások nem fogalmaztak ennyire egyértelműen, de mint látni fogjuk, végső fokon elutasítják a korszerű szocialista képzőművészet megteremtésének igényét. Molnárné P. Mária számára és az e táborba tartozók számára a szocialista képzőművészetnek nem kell korszerűnek lennie; a szomorú az, ha nem látják, hogy ezáltal ez a képzőművészet szocialista sem lesz. Mert napjainkban a szocialista képzőművészet csak akkor igazán szocialista, ha korszerű, és az igazán korszerű képzőművészet csak a szocialista képzőművészet lehet. E megállapítások következnek a marxista esztétikának a művészi korszerűségről vallott felfogásából. A marxista esztétika a korszerűséget társadalmi-történelmi értelemben fogja fel, oly módon, hogy a társadalmi-történelmileg meghatározott művészi tartalmak csak a nekik adekvát formákon keresztül tudnak művészileg igazán hatni. Ezáltal a korszerűség mind a tartalmi, mind a formai oldalakra vonatkozó kategória, melyben a meghatározó az új társadalmi-történelmi tartalom.

Németh Lajos vitaindító cikkének egyik célja a korszerű képzőművészet helyes értelmezése volt. Rá is jellemző, hogy nem fogalmaz világosan, egyértelműen. Magát a problémát is úgy veti fel, hogy nem derül ki véleménye a maga konkrét meghatározottságában. Kifejti, hogy a különböző művészeti ágakban különbözőképpen értelmezik a modernet. Ami a lírában modern, írja, az a festészetben dekadens. Másik példája, s elemzésének alanya Bartók Béla. Hibának tartja, hogy a korszerűségnek az a foka, melyet Bartók megvalósított a zenében, az a képzőművészetben dekadenciának minősül.

Más hozzászólások is érintik e problémát, s kiegészítik olyan megjegyzésekkel, hogy a képzőművészeten belül sem egyforma kritériumai vannak a korszerűségnek. Felhozzák ennek igazolására az iparművészet és a festészet viszonyát. Ami az iparművészetben elfogadott, az a festészetben sok esetben modernizmusnak minősül. Sokan hivatkoznak arra a viszonyra, amely fennáll egyfelől az építészet, másfelől a képzőművészet többi ága között, rámutatva arra, hogy az építészet a maga fejlődésével mindig meghatározta a képzőművészet fejlődését. Az itt felsorolt problémák körül széles vita támadt. Sajnos az e kérdések körüli vita is megmaradt a rossz általánosság szintjén. Kevés kísérlet történt arra, hogy megmutassák: melyek a tényleges jegyei a korszerűségnek a felsorolt művészeti területeken. A konkrét elemzés után kellett volna össze-

[4] Uo.
[5] Uo.

hasonlítani e területeket, s levonni a következtetéseket. A vita megmaradt azon a fokon, hogy egyesek siránkoztak annak megállapításával, hogy ami az iparművészetben megengedett, az miért dekadencia a festészetben.

Németh Lajost azért bírálták, hogy nem világos, mit ért a korszerűségen, s hogy felfogása azt sejtteti: számára a korszerű szocialista képzőművészet jövője az absztrakcionizmus. Németh Lajos újra hozzászólt a vitához, s itt a kérdést részben ismét megkerüli, de azért konkrétabban válaszol. Azt írja: „...amit Bartók zenéjében, Picasso 'Emberpár'-ában, Le Corbusier épületében vagy Babel novelláiban ... ízleltem, az más mint a szubjektív tetszés, az már a tetszik, nem tetsziken túli valami, ami talán úgy fogalmazható meg: az embernek akarja, nem akarja, vállalnia kell korát."[6] Németh Lajos itt sem pozitív meghatározását adja a korszerűségnek, olyan művészekre hivatkozik, akiknek művészete problematikus bonyolultságánál fogva lehetőséget ad a többértelműségre; legjobb esetben is a korszerűség fogalmának egy olyan mozgási teret enged, amely bizonyos esetekben túlmehet a korszerűség marxista értelmezésén.

Szecsődi László a Társadalmi Szemlében írott cikkében Németh Lajost elmarasztalja azért, hogy a zene területén megvalósuló esztétikai kritériumokat át akarja vinni a képzőművészet területére. Szecsődi László kifejti, hogy: „Minden művészeti ágnak megvannak a maga valóságból fakadó, speciális tükrözési törvényszerűségei, s ezek nem cserélhetők fel egymással... A látás és a hallás között az elvontság fokát illetően jelentős különbség van."[7]

Németh Lajos erre azt válaszolja: „A bartóki korszerűség számonkérése nem a modern zene formanyelvének transzponálása a képzőművészetbe, hanem a korral adekvát, korszerű művészet követelése."[8]

Az, hogy minden művészeti ágnak megvannak a maga speciális törvényszerűségei, az az esztétika történetében régen ismert tény. (Lessing a Laokoónjában különös élességgel domborítja ki ezt a problémát.) Ugyanakkor a különböző művészeti ágak hatnak is egymásra, egy adott művészeti ág speciális törvényszerűsége bizonyos fokig, bizonyos módosulásokkal, nem uralkodó mozzanatként megjelenhet egy másik művészeti ágban, műfajban, az adott műfaj esztétikai sajátosságainak keretében. Így találhatók pl. a zenében festői részletek (Debussy zenéje vagy Muszorgszkij „Egy kiállítás képei" c. műve stb. ilyen esztétikai meggondolásokon alapszik), vagy a lírában találhatók zenei hatások stb. Németh Lajos, amikor a bartóki korszerűséget kéri számon a képzőművészettől, akkor nem arra gondol, ez világosan kiderül hozzászólásában. A probléma csak az, hogy Németh Lajos miért csak akkor fogalmaz viszonylag pontosan, ha sarokba szorítják; ugyanis ekkor tudja, hogy a bartóki korszerűség „a korral adekvát korszerű művészet követelése". Ezzel, véleményünk szerint, megragadta a korszerűség lényegét, bár általánossága miatt még ez a meghatározás is magyarázó kiegészítésekre szorul. Ha Németh Lajos a vitaindító cikkében konkréten elemezte volna a bartóki korszerűség lényegét, tartalmilag határozta volna meg a korszerűséget, s e tartalmak megvalósulását kérte volna számon a képzőművészet speciális törvényszerűségein keresztül, akkor világossá vált volna felfogása. Az alapvető hiányossága Németh Lajos ezen megjegyzésének, hogy hiányzik a k o r konkrét elemzése, s ezért általánossága mögött többértelműség rejtőzhet. A helyzet az, hogy Németh Lajos tartózkodik a konkrét és világos meghatározásoktól, ezek azonban nyilvánvalóvá tennék a felfogásában rejtőző ellentmondásokat.

Más művészeti ágak egymáshoz való viszonyának elemzésében is nagyon sok helytelen megállapítás található. Az iparművészet és a festészet különbségét illetően Aradi Nóra olyan véleményt hangoztatott, hogy pl. az ötvösművészetben azért enged-

[6] Új Írás II. évf. 5. sz. 493. o.
[7] Társadalmi Szemle 1962. márc. 43. o.
[8] Új Írás II. évf. 5. sz. 492. o.

hető meg a néger plasztika hatása, mert ennek termékeit az egyének viselik vagy nem viselik (tehát saját maguk a felelősek esztétikai ízlésük milyenségéért), míg egy szobor kiállítva egy forgalmas térre, ha nem megfelelő, a tömegek esztétikai ízlésének fejlődését akadályozza. Szecsődi László már említett cikke a következőkben látja a különbség lényegét: „A díszítő és iparművészetek feladata nem a valóság megismerési célból történő ábrázolása, hanem olyan környezet teremtése, amely összhangban van az ember szépérzékével, kellemes pszichológiai hatásokat kelt a mindennapi tevékenység során."[9]

Az eddigi példák is igazolják: komolyan meg kellene vizsgálni azt a problémát, hogy a korszerűség hogyan jelentkezik a különböző művészeti ágakban. Csak ez a vizsgálat tenné lehetővé, hogy a korszerűség fogalmának mint a marxista—leninista esztétika egyik fontos kategóriájának a tartalmát konkrétebbé, gazdagabbá tegyük. Ez megmutatná, hogy a szocialista művészet, amely az igazán korszerű művészet, a korszerűségnek egységes, minden művészeti ágra és műfajra jellemző általános fogalmával valóban rendelkezik. A korszerűség a különböző művészeti ágakban, műfajokban különböző módon jelentkezik, speciális sajátosságokkal is rendelkezik, s e speciális sajátosságait nem lehet egyik művészeti ágból a másikba vetíteni. A különböző művészeti ágak korszerűség-kategóriái (a szocialista művészetről beszélünk) megfelelnek a marxista esztétika korszerűség-kategóriájának, s ugyanakkor speciális esztétikai sajátosságokat is magukba zárnak, amelyek nem teszik lehetővé, hogy mechanikusan átültessük pl. a zenei korszerűség esztétikai sajátosságait a képzőművészet területére.

A korszerűség kérdésének a felvetése elkerülhetetlenné tette a mai nyugati képzőművészethez való viszony tisztázását. Minthogy a XX. századi nyugati képzőművészet nem egységes, ezért a hozzá való viszony tisztázásának is konkrétnak kell lenni. A vitában sajnos épp ez a konkrétság hiányzik.

Az egyik véglet a nyugati képzőművészetet sommásan absztrakt művészetnek tartja. A hozzászólók a magyar képzőművészetnek a nyugati képzőművészethez való viszonyát fejtegetik. Szerintük vitatkozhatunk arról, hogy mi a szocialista művészet viszonya az absztrakt művészethez, de úgy vélik, hogy ez semmiképpen sem tartozik a különösen időszerű kérdések közé.

Németh Lajos harcol az ellen, hogy az egész nyugat-európai művészetet a burzsoá dekadencia válságszimptómájának fogják fel. Ugyanakkor nem sokat tesz annak érdekében, hogy elhatárolja magát a nyugat-európai művészetben ténylegesen meglevő dekadenciától. Ezáltal álláspontja többértelművé válik, s a maga elvont általánosságában helytelenné. Nemcsak Németh Lajos képviseli így ezt az álláspontot.

Ezen álláspont ellenfelei, kihasználva azt, hogy nem konkrét művészekről, irányokról folyik a szó, az ábrázolási eszközök korszerűvé tétele követelését úgy értelmezik, hogy ez egyet jelent a formalista, az absztrakt irányzatok elismerésével. Ezért hallani sem akarnak arról, hogy lehetne egyet-mást tanulni a nyugati képzőművészet olyan alakjaitól, mint Picasso, Siqueiros, Orosco, Rivera, Guttuso, Matisse stb. E nézet képviselői számára nem igen létezik az a probléma, hogy a képzőművészet ábrázolási eszközeit — az új forradalmi tartalom kifejezése érdekében — korszerűvé kell tenni. Voltak olyan hozzászólások, melyek ki is fejezték, hogy az ábrázolási eszközök korszerűvé tétele követelésén a dekadencia elismerésének követelését értik. Itt megint tartalmatlan, rossz általánosságba ütközünk. Megtörténhet-e, hogy a formalista absztrakt művek létezését, „felsőbbrendűségét" azzal indokolják, hogy meg kell újítani az ábrázolási eszközöket? Nyilvánvaló, hogy megtörténhet. Indokolja-e ez, következik-e ebből, hogy az ábrázolási eszközök megújítására irányuló minden törekvést azonosítsunk a formalizmus, a dekadencia létjogosultságának elismerésének követelésével? Nyilvánvaló, hogy

[9] Társadalmi Szemle 1962. márc. 44. o.

ezt a logikai hibát nem követhetjük el, nem helyezkedhetünk erre a szektás-dogmatikus álláspontra. Ez a körülmény „csak" azt követeli tőlünk: legyünk képesek meglátni, hogy az ábrázolási eszközök korszerűvé tételének jelszava a dekadencia takarójává válhat — és legyünk képesek ez ellen harcolni. Különben is az ábrázolási eszközök korszerűvé tétele olyan feladat, melyet állandóan napirenden kell tartani a goethei „halj meg és szüless újjá" szellemében.

E kérdések kapcsán a vitában elkerülhetetlenül szólni kellett a dekadencia, a formalizmus néhány problémájáról. Molnárné P. Mária a vitaindító cikkében, anélkül, hogy törekednék a dekadenciát meghatározni, a fő veszélyt benne látja, s megállapítja, hogy napjaink magyar képzőművészetében uralkodnak a burzsoá dekadenciával telített művek. Ezt írja: „A tárlatokon az unalomig többségben vannak a depresszió szülte, sötétbeágyazott, pesszimizmust, áporodott misztikumot lehelő vásznak... *Mi okozza, hogy oly nehezen tudunk szabadulni a polgári kultúrának ettől a betegségétől?* A magyarázat a *burkolt formalizmus erős pozícióiban* van..."[10] Nem egyedül áll ezzel a nézetével, többen osztották felfogását. Pl. Szabados Ferenc a következőképpen támogatja Molnárné nézetét: „Mivel társadalmunk középpontjában az ember áll, így szerintem, a puszta tájképek, csendéletek festése is éppoly mellébeszélés, mint az absztrakt irányzat követése."[11] Az alapvető esztétikai fogalmak tisztázatlansága ide vezet, olyan megállapításokhoz, amelyeket nem lehet komolyan venni. Sokan azt mondhatnák, hogy nem korrekt dolog ilyen véleményekre hivatkozni, ezek legfeljebb kuriózumok. Nemcsak ezt az egy példát idéztem, már eddig is idéztem néhány olyan megállapítást, amely azt mutatja, hogy e „kuriózumok" őszintén és egyértelműen tükröznek bizonyos tényleges állapotokat. Elvileg úgy lehetne ezt az egész kérdést megfogalmazni, hogy a vitában megmutatkozott egy olyan irányvonal, amely a képzőművészet társadalmi szerepe és a realizmus védelmezésének ürügyén minden művészi törekvést formalizmusnak, dekadenciának minősített, amely nem fért bele egy szűken értelmezett realista stíluseszmény keretébe.

A másik véglet nem látja a formalizmust, a dekadencia veszélyét. Míg az előbbi véglet mindent dekadenciának minősített, addig e nézet képviselői vagy egyáltalán nem látják a dekadencia meglétét (a nyugati és a magyar képzőművészetben) vagy nem látják veszélyességét. E nézetek is sok hozzászólásban megmutatkoztak. Egyik világos megfogalmazásukat ifj. Klausz Gyulánál kapták: „Művészeink miért nem járhatják meg a dekadenciával 'fémjelzett' iskolákat, ha úgy tetszik stációkat — amit a legnagyobbak is megengedhettek maguknak —, hogy utána azok ismeretével és esetleg céltalanságával felvértezve érjenek igazi művésszé."[12] Lehetetlen, hogy ezen álláspont képviselői tisztában lennének a dekadencia fogalmával, látnák igazi lényegét: az imperialista burzsoázia érdekeinek szolgálatát, e „művészet" antihumanizmusát, embertelenségét, azt, hogy az absztrakt, modernista (nem a modern) „művészet" már nem is művészet a szó igazi értelmében, hogy ezek az irányzatok megszűntek művészet lenni. (Hogy a nagy művészek mit jártak meg, az konkrét történelmi elemzés tárgya lenne, nem ilyen sommás megállapításé.)

Molnárné P. Mária felfogását a dekadencia és a formalizmus kérdésében Somos Miklós bírálja a legbehatóbban. Miután foglalkozik a dekadencia meghatározásával, rámutat, hogy a formalizmust nem lehet azonosítani a dekadenciával. Szerinte a formalizmusnak több válfaja van, s egyik kapcsolódik a dekadenciához, a másik válfajt az újítók művelik, akik egy új művészet kialakulásában a módszer problémáját helyezik előtérbe.

[10] Művészet II. évf. 5. sz. 18. o.
[11] Uo. 10. sz. 47. o.
[12] Uo. III. évf. 1. sz. 48. o.

A nyugati képzőművészethez való viszony problémájával azért foglalkoztak olyan sokan, hogy fény derüljön arra: fel lehet-e használni az általa létrehozott formai kifejező eszközöket a magyar képzőművészet ábrázoló eszközeinek megújítására. A konkrét vizsgálat helyett a vita jellegét újra az általánosságok jellemzik. Nem derült fény arra, hogy mit is értünk a képzőművészet ábrázoló eszközein, mi a képzőművészeti forma és az itt felhasznált technika viszonya, mit és hogyan lehet felhasználni stb.

A hozzászólók egy jelentős része úgy véli, hogy a korszerű képzőművészet azzal teremthető meg, hogy a nyugat-európai képzőművészettől bizonyos formai-technikai elemeket átvesznek. Már Németh Lajos példáiból láthatóvá vált, hogy számára a korszerűség elsősorban a kifejezési eszközök korszerűségében, tehát a forma korszerűségében van. Németh Lajos bartóki korszerűséget követel a képzőművészettől. Tudjuk, hogy Bartók Béla zenéjének tartalma mélyen humánus, antifasiszta, a magyar és a szomszéd népek demokratikus vágyainak, érzésvilágának korszerű, nagy művészi tehetséggel való megszólaltatása. Bartók Béla zenéje nem szocialista zene. (Ezzel távolról sem akarjuk csökkenteni Bartók Béla zenei géniuszát, szerepét a XX. sz. zenei életében. A bartóki zene a magyarság és az egész emberiség demokratikus kultúrájának gazdag kincstára.) Amennyiben Németh Lajos szocialista képzőművészet megteremtéséért harcol, a bartóki korszerűség követelése még akkor is csak elsősorban formai, kifejezésbeli eszközök korszerűségének a követelése. S itt vetődik fel az ezen álláspontot vallók nézeteinek helytelensége. Tévedésük lényege az, hogy a korszerűség kérdését, a korszerű forma problémáját önmagában vizsgálják, számukra fel sem vetődnek tartalmi kérdések, hogy milyen tartalom, milyen mondanivaló számára kell a korszerű formát létrehozni. A tartalom-forma viszonyának dialektikája náluk elsikkad, nem is létezik. Ahol tartalmi problémák vetődnek fel, azok semmitmondóan általánosak. Pl. Németh Lajos arról beszél, hogy a XX. századi európai (görög-reneszánsz központú) kultúrába behatolt a keleti, a primitív néger kultúra, s ezek az új tartalmak megváltoztatták a képzőművészetet. (Németh Lajosnak igaza van abban, hogy ezek a kulturális hatások gazdagították az európai képzőművészetet, de amikor új tartalmak beáramlásáról beszélünk, akkor elsősorban az új társadalmi tartalmakat s ezek hatását a képzőművészetre kellett volna megmutatnia.) Mások — s ez még jellemzőbb e nézetek képviselőire — a tudományra hivatkoznak, arra, hogy a természettudomány a világ megismerésében új területeket tárt fel, s ezek az új tartalmak a képzőművészet tartalmaivá is válnak. E nézetek vallói különös előszeretettel hivatkoznak a természettudományra, példaképül tekintik, s azt hangoztatják, hogy amint a tudomány a számukra új valóságot feltárva kénytelen az eszközeit megújítani, úgy a képzőművészetnek is meg kell újítania az ábrázolási eszközeit egyrészt a természettudomány eredményeinek kifejezésére, másrészt azoknak a tartalmaknak a feldolgozására, amelyeket — a természettudomány példáját követve — sajátmaga tár fel. A lényeges társadalmi tartalmak kiküszöbölése, s helyettesítésük más, pusztán természeti tartalmakkal, egészségtelen jelenség a művészetben, a dekadenciának is egyik sajátossága. Említettem, hogy az új ábrázolási eszközök követelése jelentheti a formalizmus, az absztrakt művészet létének elismeréséért folyó törekvést is. Az új ábrázolási eszközöket ilyen értelműen nagyon sokszor a tudományos fejlődésre hivatkozva követelik.

E vitában is voltak ilyen hozzászólások. Különösen Papp Oszkár hozzászólása érdemli meg a figyelmet, mert nála ez a problematika egész elméletté szélesedett ki: „Ahogyan a tudomány, úgy a művészet is szembe találja magát a valóság új és új tar[illegible] leteivel és megszokott világunkat is átalakult tudattal vizs[illegible] ábrázolásproblémákat vet fel..."[13] E hozzászólások kifejtik

[13] Új Írás II. évf. 1. sz. 63. o.

sára nem csak a természetelvű, „naturális-szenzuális" ábrázolásmód alkalmas — ez a „horizontális" ismeretek közlését teszi lehetővé; vannak azonban olyan időszakok, amikor a megismerés elsősorban „vertikális", s ilyenkor a vizsgálódás a „kozmikus koncepciót", az objektív törvényszerűséget kutatja. Ekkor, Papp Oszkár szerint „... a racionális szemléletmód és az ennek megfelelő naturális, értelmező ábrázolásmód háttérbe szorul. A látható valóság elemei a művészi megjelenítésben járulékossá, szabadon kezelhető elemekké, jelkép-magyarázó eszközökké minősülnek."[14] „Saját mikrovilágunkba, a tudatalattiba nemcsak a modern pszichológia hatolt be, hanem a szürrealisták, expresszionisták is és a modern regény."[15] Papp Oszkár az általa értelmezett Picasso művészetében látja nézetei igazolását: „Picasso kifejezésmódja a kubista-absztrakt konstrukcióktól kezdve, a színes dekorativitáson, a tudatalatti elemeken épülő expresszionista és szürrealista látomásokon át, a görögös tisztaságú rajzokig terjed."[16] Papp Oszkár számára a műélvezés szokásos módja, a műalkotás felfogása, átélése is megváltozik. Itt is közeledünk a tudományhoz, a műélvezet hasonlóvá válik a tudomány eredményeinek elsajátításához. „... egy témakör ilyen jellegű művekben való analízise, körüljárása nemcsak élvezetes látvány hozzáértők számára, hanem didaktikai szempontból is rendkívül hasznos vertikális elemzés tanújává teszi a művészi megfogalmazás, transzponálás műhelytitkaiba beletanuló nézőt... Ilyen műhelymunkák, művészi 'levezetések' bemutatása és ismertetése azért is fontos lenne, mert köztudomású, hogy a modern művészet bonyolult analíziseken, merész, áttételes összefoglalásokon alapuló megformálásmódja a legtöbb ember számára első látásra érthetetlennek tűnik."[17] Papp Oszkár a nézeteit összegezve a következőket állapítja meg: „Ahogyan a tudomány egyre sokrétűbben és mélyebben hatol az anyag titkaiba újabb és újabb kísérleti módszerei segítségével, úgy a művészet is szokatlanul új megformálásmódok segítségével közelíti meg a valóság korszerű értelmezését és ábrázolását."[18] Sokat idéztünk Papp Oszkártól azért, mert nézetei tipikusak, s az absztrakcionizmus elméleti, esztétikai alapvetését szolgálják. Papp Oszkár bizonyos ténylegesen meglevő problémákból indul ki, de ezeket eltúlozza, s így nézete a maga egészében hamis. A természettudomány és a képzőművészet viszonyát s a természettudomány jelenlegi állásából levont következtetéseknek a képzőművészet területén való alkalmazását értelmezi helytelenül. A természettudomány és a képzőművészet kölcsönhatása régi keletű. Elég, ha Leonardo da Vinci tevékenységét idézzük. Ha nem akarunk a távoli történelmi múltba nyúlni, elég a múlt század végére hivatkozni, a természettudomány (különösen az optika) és a képzőművészet (az impresszionista festészet) viszonyával kapcsolatban. Anélkül, hogy részletesen elemeznénk e problémát, hangsúlyozni szeretnénk, hogy a természettudomány mindig sok segítséget nyújtott a képzőművészet fejlődésének. Ez a segítség két irányú volt, egyrészt közvetlen, mert a természettudomány fejlődése nagymértékben befolyásolta a képzőművészeti technika fejlődését, s ezen keresztül bonyolult módon az ábrázolási eszközök, a forma fejlődését. (Lásd pl. az építőművészetet, ahol a vasbeton, a vasszerkezet stb. forradalmat eredményezett.) Másrészt közvetett módon, mert a természettudomány fejlődése módosítja világképünket, az anyagról, az objektív valóságról kialakult felfogást, ez a megváltozott világkép hat a művészi világnézetre, ezen keresztül változik a művészi módszer. Papp Oszkár nézetei a természettudomány hatásának elsősorban e második problémájához kapcsolódnak, ezt a hatást abszolutizálják, értelmezik helytelenül. Papp Oszkár, aki bírálja a naturalizmust, a szűken értelmezett realista

stílus kizárólagosságát hirdető nézeteket, felismerte a képzőművészet fejlődésének bizonyos vonásait, de ugyanakkor el is torzította őket. Azt mondhatjuk, hogy nézeteiben önmagukban véve nagyon sok racionális mag van, de miután egységes elméletté gyúrta őket, részleges igazságuk is elveszett az egész elmélet hamisságában.

Papp Oszkár nem látja a tudományos és a művészi visszatükrözés lényeges különbségeit, különösen az absztrakciónak a tudományban, illetve a művészetben betöltött szerepe különbözőségeit. Ezáltal a művészetet „tudománnyá" akarja tenni, a művészi visszatükrözésből ki akarja küszöbölni a sajátosan csak a művészetre jellemző tulajdonságokat. Ez az alapvető hibája ellentmondásosan összefonódik a naturalizmus bírálatával. E bírálatban is elveti a sulykot, és a képzőművészeti visszatükrözés alapelvét tagadja meg, amikor kifejti, hogy: „A látható valóság elemei a művészi megjelenítésben járulékossá, szabadon kezelhető elemekké, jelképmagyarázó eszközökké minősülnek."[19] A képzőművészet megszűnik művészet lenni, absztrakt művészetté válik, ha lemond a valóság érzéki megjelenítéséről. Ez az érzéki megjelenítés, amely az értelemtől támogatott érzékszerveinkkel fogható fel, nem válhat „járulékossá". Mindez nem jelenti azt, hogy bizonyos esetekben a valóság adekvát tükrözésében, az érzéki megjelenítésnek alárendelt mozzanatként „a látható valóság elemei" nem válhatnak „jelképmagyarázó eszközökké".

Papp Oszkár nézetei önmagukban is ellentmondásosak. Míg egyfelől a művészetet „tudománnyá" akarja tenni (mint láttuk a műélvezést is mintegy „tudományos munkává", kísérletté akarja tenni, s ez következetesen fakad koncepciójából), másfelől a tudomány racionalizmusával ellentétben irracionalizálni törekszik a művészetet. Másként nem értelmezhetők szavai, hogy „...a racionális szemléletmód és az ennek megfelelő naturális, értelmező ábrázolásmód háttérbe szorul".[20] A művészet irracionalizálása, a „racionális szemléletmód háttérbe szorítása" a dekadencia egyik sajátossága. Papp a nézetét azzal akarja igazolni, hogy a művészetnek új területeket (a tudatalattit) kell feltárnia, s szerinte ez szorítja háttérbe a racionális szemléletmódot (példái is ezt igazolják, a szürrealizmus, a modern regény [Joyce] stb.). Papp Oszkár nem látja az értelmi és az érzelmi oldalak helyes viszonyát a művészetben. Lépre megy a freudizmuson nevelkedett esztéták és művészek elméleteinek, átveszi a racionális szemléletmód háttérbe szorulásáról szóló nézeteiket. A művészet irracionalizálása egybevág a XX. századi polgári esztétika törekvéseivel, amelyek lényegét Croce fogalmazta meg a maga sajátos intuicionista elméletével.[21] Papp Oszkár helyesen bírálja azt a naturalizmust, amely „... a jelenségvilágot mindenki által látható felületi megjelenésében szemléli és ábrázolja...",[22] de bírálatával túlmegy a jogos megjegyzéseken, kritikája a képzőművészet érzéki megjelenítése ellen irányul, nem érti, hogy a művészetben a lényeg is csak érzéki-képi módon jelenhet meg.

Papp Oszkár számára a művészet új tartalmai nem társadalmi tartalmak, hanem — mint az idézett példáiból látható — az ember tudat alatti világa, ösztönélete, avagy pusztán természeti tartalmak. Ezáltal Papp Oszkárnál a művészet területéről kiszorul az ember a maga lényeges problémáival; Papp Oszkár nem látja, hogy az ember, a személyiség lényege a konkrét társadalmi viszonyok összessége, s a képzőművészetnek is ezt kell ábrázolnia. (Ez nem jelentheti azt, hogy a művészetnek nem feladata az ember ösztönéletének az ábrázolása. Itt a hangsúlyozás a fontos. Azt *is* kell ábrázolni, jelentő-

[19] Uo. 62. o.

[20] Uo.

[21] A freudizmus hatásáról a művészetben, az értelmi és az érzelmi oldalak viszonyáról bővebb elemzést l. Novák Zoltán „Megjegyzések a művészet érzelmi és értelmi oldalának viszonyához" c. cikkében, Magyar Filozófiai Szemle, 1962/6. sz.

[22] Új Írás II. évf. 1. sz. 62. o.

ségének megfelelően, mint a társadalmi ember életének egyik alárendelt jelentőségű mozzanatát.)

Ezt a vonalat, különösen Papp Oszkár nézeteit, a vitában többen bírálták. (Érdekes, hogy ez a vonal nem egységes, Papp Oszkár nézeteit helyesen, nagyon sok bizonyító erejű érvvel bírálta pl. Németh Lajos, aki különben a nyugati képzőművészethez való viszony kérdésében e vonal képviselője.)

A másik véglet képviselői is sok helyes, bíráló megjegyzést tettek Papp Oszkár nézeteivel s e vonal képviselőinek általános nézeteivel kapcsolatban. E bírálatban azonban egy másik szintén helytelen véglet bontakozott ki. Egyesek — megint általánosságban — kijelentették, hogy a magyar képzőművészetnek nincs tanulnivalója a nyugat-európai képzőművészettől; a korszerűség követelése szerintük a burzsoá dekadenciának való teret engedés követelése. Más részük — megint általánosságban — elismerte, hogy van mit alkalmaznunk a nyugat-európai képzőművészet vívmányaiból. Ezek a kijelentések azonban a fellépésük lényegének mondanak ellent, s ezért csak puszta szavak. Molnárné P. Mária szintén kijelenti ezt egyik hozzászólásában, de ez nem akadályozza meg, hogy a vitaindító cikkében a következőket írja: „A történelmi fejlődést érzékelve elismerhetjük egyes formalisták etikai erényeit, helyüket a művészettörténelemben, de ki vállalkozna Picasso műveiben a realizmust keresni? *A korszerűség nem esztétikai fogalom...*" stb.[23]

Bírálják Németh Lajost is azért, hogy nem látja a művészet társadalmi szerepét, bírálják formalizmusáért, s a bírálatok e része igaz. Aradi Nóra fő vonalában helyes bírálatában azonban negatív elemek is előkerülnek. Aradi helyesen bírálja Németh Lajost, hogy nem látja a társadalmi változásokat, s a művészeti irányok harcát, változását csak stílusjegyek változásának látja. Aradi Nóra azonban úgy bírálja Németh Lajos felfogását, amely csak a képzőművészet immanens fejlődését veszi észre, hogy kérdésessé válik a képzőművészet viszonylagos önállóságának, immanens fejlődésének ténye. Többen bírálják Papp Oszkár nézetét azért, hogy nem látja a művészet visszatükröző szerepének sajátosságát, s a tudományban végbemenő változásokat mechanikusan a művészetre is alkalmazni akarja. Rámutatunk arra, hogy a művészetnek nem feladata közvetlenül visszaadni a természettudomány eredményeit. A művészet csak olyan módon ábrázolhatja a valóságot, ahogyan az emberi érzékszervek számára közvetlenül adott. Így a művészetben mindig jelen van bizonyos antropomorfizmus, meghatározott emberi mérték. Ezzel szemben a tudományra mindinkább bizonyos dezantropomorfizmus jellemző.

Papp Oszkár felfogásának többi elemét is bírálták. Nézeteivel szemben kifejtették, hogy szocialista képzőművészetben a realizmus nemcsak a tartalomra, hanem a formára is vonatkozik. Ezt azonban egyesek úgy értelmezik, hogy a valóság ábrázolása nem tűri meg az eltorzított formákat — esetleg indokolt lehet ez a kapitalizmus időszakában — s az absztrakciót, amelyet mint dekadens jelenséget fognak fel, mint a valósághű formákkal való szembenállást. E nézetek vallói még olyan tézisekkel is előállnak, hogy a művészetben nem jelennek meg új tartalmak, amelyek megkövetelnék a nekik adekvát forma kialakítását. Szerintük a képzőművészetben csak a realizmus-antirealizmus harca folyik, s ezt a harcot még le is egyszerűsítik, vulgarizálják — ami nem realista (egy szűken értelmezett realista stílus értelmében), az az ördögtől való, dekadens, formalista. Ezzel a képző-„művészet" köre leszűkül, s az ilyen esztétikai koncepciók nem tudnak mit kezdeni nagyon sok kiemelkedő művész (pl. Picasso) munkásságával. (Azért választottuk épp Picassot, mert művészete a legkevésbé tűri a sommás megállapításokat, az egy stílusirányba való skatulyázást. Egész életművét konkré-

[23] Művészet II. évf. 5. sz. 18. o.

tan kell vizsgálni, s ennek alapján kell megtenni az esetleges jogos észrevételeket, bizonyos problematikus vonásait bírálva, de művészete egészétől nem tagadhatjuk meg az elismerést.) E nézet képviselői szintén helytelenül értelmezik az absztrakció szerepét a művészetben, mindenfajta absztrakciót tagadnak, az absztrakciót eleve mint dekadens jelenséget fogják fel. A szocialista realizmust mint művészi alkotómódszert azonosítják egy szűken értelmezett realista stílusiránnyal, akarva-akaratlanul esztétikailag igazolják a képzőművészeti fotográfiát; stíluseszményük a múlt század végi realizmus (Munkácsy, az orosz „vándorkiállítók" művészete). Alapvető hibájuk a szocialista realizmusnak mint művészi alkotómódszernek az azonosítása egy stílussal, s a lehetséges stílusok közül is csak eggyel, a realista stílusirányzattal. Nem látják, hogy a szocialista realizmuson mint alkotómódszeren belül a stílusok sokfélesége létezhet, s e sokféleségben a realista stílusnak nem lehet kizárólagos szerepet tulajdonítani. Amikor realizmusról beszélnek, akkor ezen az esetek többségében nem művészi alkotó módszert értenek, hanem realista stílust, s ezt abszolutizálják; ami kívül esik ezen a realista stíluseszményen, az számukra nem realista a művészi alkotómódszer értelmében sem. S itt van a rendkívüli veszélye annak, hogy összekeverik a módszert a stílussal. Csak azokat ismerik el realistáknak, akik realista alkotómódszerük mellett stílus-realisták is; s a hangsúly náluk az utóbbin, a stílus-realizmus meglétén van. Ezáltal egy másodlagos tényezőt emelnek abszolút kritériummá. Ezek az alapvető hibáik vezetnek azután oda, hogy náluk a stílusrealizmus abszolutizálása átcsap a naturalizmusnak mint alkotómódszernek a védelmezésébe.

A nyugat-európai képzőművészethez való viszonyt illetően nagyon sok helyes, megszívlelendő megállapítás is elhangzott a vitában. Többen határozottan rámutattak a képzőművészet viszonylagos önállóságára, megmutatták, hogy eszmeiség és a stílusirány között nincs mindig olyan közvetlen kapcsolat, mint azt egyesek gondolják. Ennek tudatosítása fontos a nyugati képzőművészethez való viszony vizsgálata kapcsán, bár azt is hangsúlyozni kell, hogy ezt nem lehet olyan elvvé torzítani, mintha eszmeiség és stílusirány között nem lenne semmiféle kapcsolat. (Általános elvek megfogalmazása e kérdésben veszélyeket rejt magában, az eszmeiség és stílusirány viszonyának kérdését minden adott kérdésben konkrétan meg kell vizsgálni.) Murányi Mihály ezzel kapcsolatban ezt írja: „Mégis, *általában* fel kell vetnünk a stílusirányok eszmeisége és kifejezésmódja, formanyelve közötti összefüggés problémáját, amely a kortárs polgári irányzatokkal való kapcsolat megítélésének alapkérdése. Vajon elválaszthatatlan egységet alkot minden esetben az adott irányzat 'eszmei magva' és formanyelve? Véleményem szerint *nem*. A formanyelv, az ábrázolásmód alakulásának egyrészt megvannak a maga *autonóm* törvényei, másrészt kialakulásukban nem csupán a nevükkel fémjelzett irányzat ideológiája játszik szerepet... Vagyis a kifejezésmód bizonyos elemeinek átvétele, feldolgozása *nem jelenti szükségképpen adott irányzat eszmei tartalmának átvételét.*"[24]

Perneczky Géza, kapcsolódva e gondolatokhoz, írja: „Az eredmények egy része a szocialista társadalom számára is kikerülhetetlen, mert nem osztályviszonyokból, hanem az anyagi technikai kultúra fokából és természettudományos ismeretekből fakad, azaz olyan dolgokból, amelyek számunkra is adottak. Ezeket a szocialista művészet vagy belső fejlődéssel, vagy asszimilálással teszi magáévá."[25]

A vitában elkerülhetetlenül fel kellett vetődni olyan kérdéseknek, mint a korszerűség, a közérthetőség és a közönség viszonya. Különösen a közönség képzőművészeti kultúrájának a problémája váltott ki sok hozzászólást. Sokan megmutatták, hogy itt jelen van egy állandó ellentmondás. Olyan képzőművészeti alkotások kellenek, amelyek korszerűek, a közízlés nevelői, de ugyanakkor közérthetőek is, tehát igazodnak a köz-

[24] Új Írás I. évf. 10. sz. 943. o.
[25] Uo. II. évf. 3. sz. 255. o.

ízléshez. A frontok e kérdésben is megütköztek egymással. Garay Gitta azt írja: „Természetes szépérzéke minden normális embernek van... A különbség csak az, hogy a fejlettebb kultúrájú ember tudatosan, az egyszerű ember ösztönösen érzi meg a szépet."[26] Kristó Nagy István ezzel ellentétben azt írja: „...az a legfontosabb, hogy a tömegek félévszázados elmaradottságát a vizuális kultúrában végre egyszer felszámoljuk".[27] Perneczky Géza a hozzászólásában sokat foglalkozik e problémákkal, rámutat, hogy a közönség ízlése ténylegesen elmaradt. Nézetének lényegét tükrözi következő megjegyzése: „A szocialista képzőművészetnek a kor legmagasabb intellektuális színvonalán kell megszületnie és fejlődnie — de ugyanakkor azzal az igénnyel, hogy egyszer, és minél előbb, megnyerje a tömegeket, közérthetővé váljon."[28]

Ezek tényleg komoly problémák, melyeket nem lehet megoldani a „természetes szépérzékre" való hivatkozással, miként azt Garay Gitta megpróbálja. Nyilvánvaló, hogy itt kétirányú mozgásra van szükség, egyrészt emelni a széles tömegek vizuális kultúráját, másrészt el kell határolni magunkat az olyan „korszerű" művektől, amelyeknél nincs mit megérteni. Ezek „megértésének" színvonalára nem kell felemelni a tömegek vizuális kultúráját. (Vö. a Papp Oszkár által kifejtett „körüljárás"-sal stb.) A baj csak az, hogy nem hangsúlyozzuk eléggé e kettős feladatot, e feladatok egységét, még nagyobb baj, hogy nem sokat teszünk gyakorlati megvalósulásuk érdekében. (Pedig a tömegek is igénylik, a giccs elleni kiállítás országos sikere ékesszólóan igazolja ezt.) A vizuális kultúra színvonalának emelésében a fokozatosság elvét kell érvényesíteni, bizonyos szükségszerű fokozatokat nem lehet átugrani, a tömegek a maguk ízlésének fejlődésében rövidítve megteszik azt az utat, amelyet a képzőművészet a maga progresszív történelmi fejlődésében megtett.

Sok hozzászóló érintette azt a kérdést, hogy engedélyezhető-e Magyarországon az absztrakt művek kiállítása? Három fő csoportba oszthatók a nézetek: *a)* egyszerű intézkedésekkel megakadályozni kiállításukat; olyan zsűrit kell létrehozni, amely kirekeszti a neki nem tetsző, absztrakcionista-gyanús műveket; *b)* a másik véglet szerint meg kell engedni minden olyan mű kiállítását, amely művészi értékkel bír, s a tömegek spontán ízlésére kell bízni elbírálásukat; *c)* minden művészi értékű művet ki kell állítani, de eszmei harcot kell folytatni az absztrakt művek ellen, s a tömegek nevelésén, az alkotók eszmei nevelésén keresztül el kell érni, hogy benső indítékokból „haljanak ki" ezek az alkotások. E nézet képviselői arról beszélnek, hogy eszmei harcot nem kitalált és leírt művek ellen kell folytatni, nem szélmalomharcra van szükség, szerintük eszmei harcot nem lehet olyan művek ellen folytatni, melyeket nem engedünk kiállítani. Somlyó György ezt a problémát a következőképpen fogalmazza: „Ami nincs, azzal nem is kell vitázni. Ami azonban van, de meg van fosztva a megnyilvánulás minden lehetőségétől, azzal *nem lehet*. Ahhoz, hogy az absztrakt festészettel vitázzunk, előbb létfeltételeit kell biztosítanunk, mert ezek egyben a vele való vita létfeltételei is."[29] Hozzászólásában elmondja, hogy több fiatal festő túljutott volna az absztrakcionizmuson, ha megengedve műveik kiállítását, eszmei harcban bebizonyították volna az absztrakcionizmus értelmetlenségét, kiúttalanságát.

IV.

A vita másik központi problémája a képzőművészet társadalmi szerepe, a képzőművészek szocialista világnézete kialakításának fontossága. Különösen Aradi Nóra hozzászólása foglalkozott behatóan e kérdésekkel. Bírálva Németh Lajos vitaindító

[26] Művészet II. évf. 10. sz. 48. o.
[27] Uo. 8. sz. 33. o.
[28] Új Írás II. évf. 3. sz. 254. o.
[29] Uo. 2. sz. 174. o.

cikkét, a következőket írja: „A művészet társadalmi szerepének figyelmen kívül hagyásában látom annak fő okát, hogy Németh cikke félrevezető, ellentmondó és indokolt kérdésfeltevéseit is komolytalanná teszik az álproblémák."[30] Aradi Nóra a képzőművészet társadalmi szerepének tisztázásában, a képzőművészek szocialista világnézetének kialakulásában látja a képzőművészet legfontosabb problémáit, minden más probléma másodrangú kérdés, s ezeknek van alárendelve.

Szecsődi László, aki szintén behatóan foglalkozik a művészet társadalmi szerepével, másként látja a képzőművészet helyzetét. Kifejti, hogy a szocialista tartalom győzelmet aratott művészeti életünkben, hogy „...az alkotói szándékban már általánossá vált a szocialista tartalmú mondanivaló".[31] Ezért szerinte előtérbe került ezen szocialista tartalmi mondanivaló megformálásának problémája. Azt írja: „Igaz, hogy a műalkotás társadalmi hasznossága elsősorban a tartalom igaz voltától függ, de az igazság erejét, meggyőző hatását az ábrázolás művészi színvonala és megoldottsága adja meg."[32] A művészet feladatát a következőkben látja: „...az ember gondolatait a valóság lényeges sajátosságai felé terelje, reális érzelmeket ébresszen, olyan gondolatsorokat indítson el, amelyek megkönnyítik az ember tájékozódását, eligazodását a valóság objektív viszonyai között".[33]

Már Aradi Nóránál láttunk olyan törekvést, hogy a képzőművészet előtt álló feladatokat leszűkítse világnézeti problémákra; nem látja, hogy e feladatokat sikeresen csak úgy lehet megoldani, ha összekötik a képzőművészet sajátos művészi problémáinak megoldásával. Nem lehet ugyanis a világnézeti problémákat a képzőművészet társadalmi szerepéből fakadó kérdéseket elválasztani azoktól a sajátos esztétikai vonatkozásoktól, amelyek helyes megértése és gyakorlati megvalósítása nélkül nincs korszerű szocialista művészet. Szocialista világnézet önmagában még nem tesz senkit sem alkalmassá arra, hogy szocialista művész legyen. A félreértések elkerülése végett azonnal hozzá kell tenni, hogy e világnézet hiányában sem válik senki szocialista művésszé. A szocialista világnézet az a szükséges előfeltétel (s itt hangsúlyozni kell az előfeltételt), amely szükséges, de önmagában még nem elégséges. E világnézetnek művészi világnézetté, a tehetséggel s a művészeti ág formai és technikai problémáinak ismeretével párosulva (s enélkül nem megy a dolog) művészi módszerré kell válni. E művészi módszerben a világnézeti kérdések és a sajátosan esztétikai problémák már olyan szerves egységet alkotnak, hogy szétválasztásuk lehetetlen.

A világnézet, az eszmeiség szerepének helytelen felfogása különös élességgel nyilvánul meg Molnárné P. Mária vitaindító cikkében és hozzászólásában. Hozzászólásában írja: „... de a képzőművészetet is — mint minden emberi tevékenységet — társadalmi szempontok befolyásolják".[34] Hogyan értelmezi ezt, az kiderül néhány sorral alább amikor így folytatja: „Sokszor hallottuk már, s betéve tudjuk: 'A magas fokú eszmeiség a forma művészeti tökéletességével párosul'."[35] Úgy látszik, számára magától értetődő dolog, hogy az eszmeiség mintegy automatikusan létrehozza a művészi tökéletességet, ami eszmei, ez ezáltal művészi is. Ha ez ilyen könnyen menne, akkor elég lenne a marxizmus propagálása; egy elméleti mű, bármennyire eszmei is (s azt hiszem ezzel még Molnárné is egyetért), ezzel még nem válik műalkotássá. Az alapvető probléma az, hogy a művészet társadalmi szerepének hatékonysága egyenes arányban van az alkotás művésziességével. S a világnézet csak akkor tud pozitív szerepet betölteni, ha művészi világ-

[30] Uo. 1. sz. 57. o.
[31] Uo. 37. o.
[32] Uo. 36. o.
[33] Uo. 42. o.
[34] Uo. II. évf. 3. sz. 252. o.
[35] Uo.

nézetté tud válni, ha a műben kimondott világnézeti, politikai elvek az illető műalkotás esztétikai sajátosságain keresztül, ezekkel elválaszthatatlanul eggyé forrva hatnak a befogadóra.

Sokan foglalkoztak a szocialista állam és a képzőművészet viszonyával. Kassai János sok megjegyzést tesz a szocialista állam és a kézpőművészet viszonyáról. Azt írja: „Az állam olyan irányzatokat támogat, amelyek a társadalmi haladást a maguk művészi eszközeivel támogatják."[36] Ez azonban — véleménye szerint — nem jelentheti azt, hogy más irányzat nyilvánossága lehetetlen: „...Az állami kereteken belül, de állami támogatás nélkül..."[37] Úgy tűnik, hogy számára tisztázottak ezek a kérdések. Bár látja, hogy a szocialista állam elvárja a művészektől — a többi között — a politikai céljainak a művészet eszközeivel való támogatását is, de bonyolultabb esetekben tévútra kerül. Ezt bizonyítja egy másik hozzászólása: „Így az a látszat alakulhatott ki a közönség előtt, hogy ha egy nagy művész politikailag felénk hajlik, akkor azt is megbocsátjuk neki, ha absztrakt, viszont ha politikailag velünk ellentétes nézetet képvisel akkor tüstént sor kerül művészi irányzatának bírálatára is. Elsősorban a Picasso-elemzések hiánya, illetve kellő színvonalú elemzésének a hiánya kelthette sokakban ennek a rossz ízű politikai prakticizmusnak az érzetét."[38] Ebből az idézetből kiderül, hogy Kassai János nem érti azt, hogyha valaki „politikailag felénk hajlik", ha kommunista, s ezek az eszmék a művészetében is megnyilvánulnak (pl. mint Picassónál), akkor nem lehet absztrakcionista, mert az absztrakt művészet mint irányzat ellenségesen áll szemben a marxista világnézettel.

Pártunk elvárja a művészettől a politikájának a művészet eszközeivel való szolgálatát. Kádár elvtárs a VIII. kongresszuson a zárszavában ezt a következőképpen fogalmazta meg: „Felvetette Darvas elvtárs, hogy az irodalmat ne tekintsük egyszerűen a politika ábrázolásának. Ebben igaza van. Azt sem mondom, hogy az ilyen szemlélet már megszűnt. Van ilyen szemlélet, de nem a Központi Bizottságban. A Központi Bizottság nagyon jól tudja, hogy az irodalom és a művészet nem egyszerűen a politika ábrázoló eszköze. De egy politikai követelményt azért hangsúlyoznék: a pártosságot, de a jó értelemben, a helyes értelemben. A pártosság nem azt jelenti az irodalomban és a művészetben, hogy az MSZMP valamilyen alapszervezetének az álláspontját védjék vagy támogassák. A pártosságot itt abban az értelemben használjuk, hogy *ha a szocialista és a kapitalista rendszer ütközik össze valamely kérdésben, akkor álljanak a szocialista társadalom mellett.* Ha a gyarmatosító hatalom meg a szabadságért küzdő nép ütközik össze, akkor legyenek az imperialisták ellen. És ha gyalázatosságot vagy gaztettet látnak, akkor legyenek az igazság mellett pártosak. Mi ebben az értelemben mondjuk, helyeseljük és követeljük a pártosságot."[39]

Az igaz, hogy Picasso művészetét nem elemeztük megfelelően, holott épp ellentmondásos bonyolultsága miatt nagy szükség lett volna erre. Kassainak ebben igaza van, a megfelelő elemzés hiányának hatása az ő állásfoglalásában is megmutatkozik. A Picassóról vallott sommás ítélete azonban lényegében helytelen, s ennek mélyén szintén a művészi módszer és stílus viszonyának megnemértése rejlik. Ha Picasso ugyanis tényleg absztrakt művész lenne, azt mi nem nézhetnénk el neki, de akkor „politikailag sem hajlana felénk"; újra hangsúlyoznunk kell, hogy az absztrakt művészet nem a művészi stílus kérdése, illetve elsősorban és lényegében nem ennek a kérdése. Az absztrakt művészet mint művészi alkotómódszer meghatározott (reakciós) világnézet, politikai irány-

[36] Uo. 4. sz. 366. o.
[37] Uo.
[38] Uo. 2. sz. 174. o.
[39] Az MSZMP VIII. kongresszusa. Kossuth, 1962. Kádár János elvtárs vitazáró beszéde. 88. o.

zatosság kérdése elsősorban, s csak ezek által bonyolult módon meghatározott stílusprobléma is, s mindezek következtében egyenes ellentéte a szocialista realista alkotómódszernek. Bármennyire jogos kritikai megjegyzések is lehetségesek Picasso művészetének egyes korszakait, oldalait illetően (ezeket azonban komoly elemzés alapján kellene megtenni), művészetének egésze azonban nem teszi lehetővé azt a sommás megállapítást, hogy Picasso absztrakt művész lenne.

Molnárné nézetét a képzőművészet és a társadalom viszonyáról s más ehhez hasonló nézeteket Somos Miklós helyesen bírált. Kifejti, hogy: „A művészet fejlődésének egyes jelenségeit közvetlenül és kizárólag a társadalmi létre visszavezetni a marxizmus vulgarizálását jelenti, mivel a társadalmi lét és tudat viszonyát metafizikusan kezeli."[40]

A magyar képzőművészet csak akkor tudja betölteni társadalmi feladatát, ha szocialista eszmeisége magas művészeti színvonallal párosul, egyszóval ha korszerű szocialista képzőművészetté válik. E feladat megvalósításában nagy felelősség hárul a képzőművészekre. Benne kell élniök korukban, meg kell ismerniök a szocializmust építő magyar nép életét, örömét, bánatát, mert csak így tudják művészetükben feldolgozni korunk égető kérdéseit. A szocialista világnézetet nem holt szabályok gyűjteményeként kell elsajátítani, hanem mint fejlődő életünk gyakorlatát, melyben a képzőművészek is aktívan, mint szocializmust építő hazánk polgárai vesznek részt. A marxista világnézet ilyen elsajátítása, párosulva a művészet formaproblémáinak mély ismeretével, tehetséggel, élettapasztalattal, élményekkel, lehetővé teszi, hogy műveik elősegítsék a kulturális forradalom céljainak megvalósítását.

V.

Hazánkban a szocialista társadalom alapjainak lerakása, majd a szocializmus felépítése és a kommunizmushoz való átmenet mind parancsolóbban követeli, hogy a szellemi életben is egyeduralkodóvá váljék a szocialista ideológia. A művészeti életben ez a szocialista realizmusnak mint a szocialista társadalom művészi alkotó módszerének az egyeduralmát jelenti. Képzőművészetünknek korszerű szocialista képzőművészetté kell válnia, hogy betöltse társadalmi hivatását, hogy a művészet eszközeivel tudja szolgálni az új típusú ember kialakítását. Mindez nem megy egyik napról a másikra. Minimális követelmény, hogy a célok és a megoldandó feladatok világosan legyenek. A szocialista realizmust nagyon sok támadás érte, sokan hitték már, hogy megsemmisítették, s örömünnepet ültek. A szocialista realista alkotómódszert hívei közül is sokan kompromittálták, szektás-dogmatikus felfogásukkal holt sémákba akarták szorítani, s ezzel mérhetetlen károkat okoztak a szocialista művészet ügyének.

A korszerű szocialista képzőművészetet az alkotóművészek temetik meg, de nekünk, a művészet elvi-esztétikai kérdéseivel foglalkozóknak is segítséget kell nyújtanunk e nemes feladathoz. Amíg a legfontosabb esztétikai problémák nem tisztázódnak, addig ez a megoldatlanság akadályozza a korszerű szocialista képzőművészet kialakulását. A vita alapvető hiányossága, hogy ebben a vonatkozásban a szocialista képzőművészet általános elvi problémái, esztétikai fogalmai tisztázása irányában nem lépett előre, s így nem csoda, hogy olyanok is akadtak, akik „hivatalos" álláspontot követeltek e fogalmak értelmezésében.

A vitában azonban nemcsak ezek az alapvető problémák nem oldódtak meg, hanem az álláspontok sem kerültek közelebb egymáshoz. Kiderült, hogy az e vonatkozásban való továbbjutásnak is egyik alapvető feltétele a képzőművészet kategóriáinak a

[40] Művészet II. évf. 12. sz. 46. o.

marxista—leninista esztétika segítségével való tisztázása, szoros kapcsolatban a képzőművészeti alkotások tényleges problémáival.

A vita megmutatta, hogy a képzőművészeti életben is kétfrontos harcot kell vívni, mert csak így alakulhatnak ki a korszerű szocialista képzőművészet feltételei.

Mint láttuk, a kialakult álláspontok egyik pólusát a következőképpen lehetne összefoglalni: a korszerű képzőművészet megteremtésének kérdése kizárólag formaprobléma. E felfogás követői a képzőművészetnek csak immanens, viszonylag független fejlődését veszik figyelembe, ezt abszolutizálják. A nyugat-európai képzőművészethez való viszonyuk is tele van ellentmondással. Mivel nem konkrétan, hanem általában beszélnek arról, hogy a modern nyugati képzőművészet példakép, ezért nem határolják el magukat a nyugat-európai képzőművészetben ténylegesen meglevő formalizmustól, dekadenciától. Nem világos az sem, hogyan akarnak tanulni a nyugati képzőművészettől; megjegyzéseikből olyan kép derül ki, hogy a tanulást nem szerves fejlődésnek, hanem valami mechanikus átvételnek gondolják. Amikor nem értenek egyet azzal, hogy a képzőművészetben csak realista stílusirányzat lehet, és hivatkoznak a megváltozott viszonyokra és tartalmakra, a világ lényegmegismerése követelte új stílusirányzatok szükségességére, itt sem konkrétak, nem tudják elhatárolni magukat az értelmetlen absztrakciótól. Egyesek ennél is tovább mennek, és az absztrakt művészet elvi-esztétikai tételeinek hirdetésével akarják a magyar képzőművészetet tovább fejleszteni, példaképnek az absztrakt művészetet tekintik, és a szocialista képzőművészet jövőjét látják benne.

Nézeteikben van helyes mag is. Helyesen hangsúlyozzák, hogy korszerű képzőművészetre van szükség, ami nem létezik korszerű forma nélkül, és hogy a képzőművészetnek van immanens fejlődése is. Nyilvánvaló, hogy a nyugat-európai képzőművészet nem egészében dekadens, a korszerű szocialista képzőművészet kialakításában, szerves fejlődésében (mint ezt pl. Derkovits Gyula tette) sok minden eltanulható tőlük. Mindez azonban nem menti általános koncepciójuk tisztázatlanságát, tarthatatlanságát. Semmi sem menti, hogy nézeteikkel akadályozzák a harcot a burzsoá dekadencia, a formalizmus ellen, sőt egyesek az absztrakt művészetet propagálva, e kártékony jelenségeknek még szélesebb utat akarnak nyitni. Nézeteik egészének helytelensége és károssága akadályozza az igazán korszerű szocialista képzőművészet megteremtését (még ha egyesek közülük szubjektíve jóhiszeműen tevékenykednek ezért).

A másik véglet szocialista képzőművészetet akar, de nem látja megfelelően annak jelentőségét, hogy e szocialista képzőművészetnek korszerűnek kell lenni. Hangsúlyozva a szocialista világnézet szükségességét, a művészet társadalmi szerepét, nem látja, hogy az ebből fakadó tartalmi problémák a képzőművészetben csakis sajátosan, a művészi forma evokatív hatásán keresztül érvényesülhetnek, csak így tudnak ténylegesen hatni. Helyesen hangsúlyozzák a társadalom meghatározó szerepét, de a társadalom és a művészet között közvetlen viszonyt tételeznek fel. Nem látják, hogy a társadalmi meghatározottság csak végső fokon, számtalan áttétellel érvényesül, s hogy ezért a képzőművészet fejlődésének van viszonylagos önállósága.

A nyugat-európai képzőművészethez való viszonyuk szintén nem konkrét, hanem egészében elutasító. Számukra a korszerűség nem létezik, illetve a dekadencia takarója. Hitet tesznek egy szűken értelmezett realista stílusirányzat mellett, s ami ebbe nem férbele, helyesebben: amit ebbe nem tudnak belegyömöszölni, azt dekadensnek tekintik. Nézeteik helytelen szűkkeblűsége azonnal kiderül, ha olyan bonyolultabb jelenséggel kerülnek szembe, mint Picasso művészete — vagy dekadenssé minősítik, vagy hallgatnak róla —, az ilyen problémákat kikerülik. A művészetben megnyilvánuló absztrakciót általában elvetik, azaz eleve az értelmetlen absztrakció tartalmi meghatározása értelmében használják. Hiába küzdenek szubjektíve a szocialista képzőművészetért,

nézeteik a szocialista realizmust mint alkotó módszert objektíve kompromittálják, s ezért felfogásuk akadályozza a korszerű szocialista képzőművészet kialakulását.

E két véglet ilyen torzító szemüvegen keresztül vizsgálja a képzőművészet életet, s ennek megfelelően adják ki a jelszavakat, mondanak véleményt az élő magyar képzőművészetről.

Hiba lenne elhallgatni azt a tényt, hogy a vitában voltak olyan megfontolt vélemények is, amelyek igyekeztek leküzdeni e két végletet. Ezek a józan, a marxista esztétika tételeit helyesen alkalmazó elgondolások azonban nem tudták meghatározni a vita menetének jellegét. Ezek a hozzászólások — ha nem is minden esetben következetesen — a kétfrontos harc jegyében hangzottak el, bírálták a két véglet helytelen koncepcióit. Már az eddigiekben is hivatkoztunk ilyen megállapításokra, idéztük őket. Rajtuk kívül még voltak mások is, akik ilyen értelemben szóltak hozzá (Rényi Péter, Hadházi Kálmán, Timár László stb.). Rényi Péter pl. nagyon érdekesen és lényegében helyesen mutatott rá a Németh Lajos nézeteiben meglevő ellentmondásokra, kimutatta, hogy „két koncepció" vonul végig nézeteiben, s végeredményben az általunk is bírált válik uralkodóvá nála.

A korszerűség értelmezésében mind tartalmi, mind kifejezésbeli (formai) korszerűségről van szó. Nekünk szocialista képzőművészetre van szükségünk, a szocialista világnézet által tudatosan felismert tartalmak korszerű, magas művészi színvonalon való kifejezésére. A dolgozó osztályok, a munkásosztály gazdasági és politikai érdekei nem közvetlen módon határozzák meg a szocialista képzőművészet tartalmát, nem direkt módon fejeződnek ki benne, hanem pszichológiai, etikai, esztétikai stb. áttételeken keresztül hatnak. A társadalmi fejlődés végső fokon, rendkívül bonyolult áttételekkel határozza meg a képzőművészet fejlődését, s ezért a képzőművészet a maga fejlődésében viszonylagos önállósággal is rendelkezik. A politikai, világnézeti elvek nem tiszta formában jelennek meg, hanem szorosan összeforrva a képzőművészet ábrázolásbeli specifikumaiból fakadó esztétikai sajátosságokkal, ezeken keresztül hatnak. Olyan szerves egység jön létre, hogy most már nem az adott politikai vagy világnézeti tétel igazsága vagy hamissága a probléma önmagában, hanem az adott műalkotás egészében kifejezésre jutó s művészileg megformált politikai és világnézeti elvek hatékonyságáról, művészi befogadásának problémáiról kell beszélnünk. Mindebből következik, hogy az eszmeiség és a stílusirány között rendkívül bonyolult a kapcsolat. Egyrészt bizonyos politikai és világnézeti állásfoglalásokból, bizonyos társadalmi meghatározottságokból nem lehet közvetlenül levezetni a képzőművészet ábrázolási eszközeit, a stílust; másrészt a világnézet és a kifejezési eszközök közötti viszony a kész műalkotásban nem olyan, mint a keverék alkatrészeinek a viszonya, hogy mechanikusan szét lehetne őket választani. Szorosabb kölcsönhatás van közöttük, a műfaj esztétikai specifikumai megszüntetik a világnézet tiszta formában való megjelenését, s a világnézet, a társadalmi meghatározottság hat az ábrázolási eszközök, a stílus létrejöttének milyenségére.

Mindezt nagyon fontos figyelembe venni, amikor a XX. sz. nyugati képzőművészetéhez való viszonyt vizsgáljuk. Mindig konkrétan meg kell vizsgálni, hogy milyen irányzathoz, milyen művészegyéniséghez való viszonyról van szó. (Egész más a helyzet, ha az a kérdés, hogy mit lehet, teszem azt, Siqueirostól tanulni, vagy mit lehet pl. Paul Kleetől.) Mindig konkrétan meg kell vizsgálni, hogy mi a viszony a művész osztályhelyzete, politikai irányzatossága és a műveiben megvalósított ábrázolási eszközök között. (Ezt különösen azokban az esetekben kell figyelembe venni, amikor a stílusproblémák negatívan ideológiai vonatkozásúak; sok esetben e kapcsolat nem is közvetlen.) A döntő, amit hangsúlyozni kell, hogy bizonyos formai-kifejezésbeli eszközök eltanulása nem mechanikus átvétel, hanem a szocialista tartalomnak alárendelt mozza-

nat, amelynek az a feladata, hogy elősegítse a szocialista tartalom lehető legadekvátabb, legkorszerűbb művészi formában való kifejezését.

Különösen fontos hangsúlyozni — időszerűsége miatt — a művészi forma néhány történeti vonását. A művészi forma történeti produktum, meghatározott társadalmi-történelmi tartalmakkal függ össze. Néhány esetben ez különösen nyilvánvalóvá válik, pl. az eposz esetében. A különböző műfajok formajegyeinek változásai szorosan kapcsolódnak a társadalmi-történelmi változásokhoz, s ez is mutatja a tartalom meghatározó szerepét. A forma ezzel összefüggő problémáival kapcsolatban két helytelen felfogással találkozunk. Az egyik nem látja a művészi forma változásainak összefüggését a társadalmi-történelmi változásokkal, nem ismeri el a forma ilyen szükségszerű mozgását. Ez az elméleti alapja minden akademizmusnak, amely a formák megcsontosodását, konzerválását akarja. A művészetek története tele van az akademizmus elleni harccal, különösen a képzőművészet története szolgáltat erre gazdag bizonyító anyagot.

A másik felfogás nem érti a művészi forma objektív jellegét, nem látja, hogy a művészet lényeges formaproblémái a társadalmi tartalmak által bonyolultan determinálódnak, s nem az alkotó szubjektív önkényétől függnek. E felfogás az alapja a tiszavirág életű forma-forradalmaknak, a művészi divatoknak. A mai polgári művészetben mind a két tendencia megtalálható, az uralkodó tendencia az utóbbi, a forma objektív jellegének a tagadása, a szubjektivizáló önkény. (A szocialista képzőművészetben is hatnak ezek a tendenciák, s ezért e kérdések konkrét vizsgálata is rendkívül időszerű probléma.)

Szólni kell még egy problémáról, a technika és a forma viszonyáról. A formát nem lehet azonosítani a művészet technikai problémáival, bár sok esetben rendkívül bonyolult a viszony köztük, s bizonyos esetekben nehéz eldönteni, hogy meghatározott technikai vonatkozások mikor válnak az ábrázolás formai kérdéseivé. Különbségük azonban elvitathatatlan. A technika különböző vonatkozásai megtanulhatók, szorgalmas munkával elsajátíthatók, megvannak az általános szabályai, törvényszerűségei. A művészi megformálásnak nincsenek ilyen szabályai, ezeket nem lehet másoktól megtanulni, itt tehetség nélkül nem lehet előre haladni. Nagyon sokszor a technikát azonosítják a formával, s bizonyos technikai ismeretek eltanulását úgy értékelik, mint formai mozzanatok átvételét. Kétségtelen, hogy a technika elsajátítása pozitívan befolyásolhatja bizonyos formaproblémák megoldását; a művészi technika ismerete nélkül sincs nagy művészet. A vitában a formai és a technikai vonatkozások szétválasztása fel sem vetődött. Ez is mutatja, hogy nem folyt differenciált vizsgálat arról, hogy mi és hogyan tanulható el a nyugat-európai képzőművészettől.

Csak néhány elvi-esztétikai kérdést elemeztünk, s ezt is nagyon röviden, de már ez is megmutatta, hogy mennyire bonyolult, konkrét elemzést kívánó problémákról van szó, amelyeket nem lehet megoldani néhány, minden helyzetre alkalmazható általános szabállyal. Mindez megköveteli, hogy az alkotó művészek, esztétikusok otthon legyenek (persze, ez nem egyenlő mértékben valósul meg) a képzőművészet konkrét szakkérdéseiben, megfelelő általános esztétikai ismeretekkel rendelkezzenek, ezeket alkalmazni tudják a képzőművészet speciális problémáira. Ugyanakkor ettől elválaszthatatlan a magas fokú eszmei felkészültség, a marxizmus—leninizmus elsajátítása, mert csak ezek birtokában tudják felismerni a burzsoá dekadencia és formalizmus megnyilvánulásait, s csak ez által tudnak e káros jelenségekhez kritikusan viszonyulni.

Nem könnyű mindezt megvalósítani, de lehetséges. Nem egy példát lehetne erre felhozni a magyar képzőművészetből. Legnagyobb kommunista művészeink, Derkovits Gyula, Dési-Huber István (lehetne még sorolni a példákat) művészete a maga gazdagságában mutatja annak lehetőségét, hogyan lehet korszerű szocialista képzőművészetet

létrehozni, bár tehetségük kibontakozása elé leküzdhetetlen akadályok tornyosultak, s ezért nem tudták megvalósítani mindazt, amire képesek lettek volna.

Dési-Huber István művészeti írásai elemzik ezt a folyamatot. Nagyon sok megszívlelendő megállapítást tesz, amelyeket ki kellene ásnunk a feledés homályából. Elemezve Derkovits Gyula, saját maga és pályatársai művészi fejlődését, három időszakot különböztet meg. Az első időszakban a tartalmi problémák álltak előtérben, az új társadalmi-osztálytartalmak kifejezését tartották csak fontosnak, s a formaproblémák kutatását elutasították. Dési-Huber világosan látja e szemlélet egyoldalúságát: „A formaproblémák elutasításával a kísérletező kutatás jogát dobtuk el magunktól és ezzel a szemlélet módszerét, a mesterség, a műhelymunka gyakorlatát silányítottuk el. A valóság eltorzult szándékaink tükrében és csak lassan tört fel bennünk a megismerés, hogy ez a mechanikus osztályszemlélet alkalmatlan érzéseink kifejezésére."[41]

A második szakasz mintegy reakcióként jelentkezett az elsőre. Tevékenységük középpontjába a formaproblémák kerültek, s azt hitték, hogy ezek megoldásával létrehozzák a szocialista festészetet. Hosszú útkeresés után belátták e törekvés egyoldalúságát is: „Beláttuk, hogy az új művészet ebben a formában elvonatkoztatott líra, s mint ilyen, a tömegek számára megközelíthetetlen; ezen túl művészettörténeti kísérlet az alakító eszközök korszerű tisztázásához, s mint ilyen, elsősorban a szakemberekhez szól... Mi a tömegekhez kívántunk szólni... Az a sejtésünk ugyan igaznak bizonyult, hogy az izmusok méhében a jövő csírája szendereg, de hogy ebből a csírából a magunk élete is legyen, még sok mindenre volt szükség... Ezek: saját festészetünk kritikai feldolgozása; az egészséges tradíciók átmentése; a kísérletezések feltétlen szükségessége; s végül: a dolgozók közvetlen tanulmányozása."[42]

A harmadik szakasz volt a szintézis időszaka, amikor rájöttek, hogy a formaproblémákat hogyan kell alárendelni a társadalmi mondanivaló kifejezésének. Ez a szintézis magában foglalja annak tudatát, hogy tartalmilag újat, a munkásosztály művészetét kell létrehozni, s e művészetnek modern, korszerű szocialista művészetnek kell lennie. „Változatlanul vallom ma is, hogy művészetünk teste-lelke modern kell hogy legyen, de ez a modernség nem lehet egy mégoly forradalmi irány napi kérdéseinek ábrázolása, sem a szakma soron következő fázisa. Többre van szükségünk. Művészetünk gyökereinek az emberi lélek legtávolabbi zugába is el kell érnie, csak így szívhat fel minden életnedvet magába; emellett vissza kell állítanunk a kutatómunka becsületét is. Adatokra van szükségünk, s egy olyan festői módszerre, melyben él a múlt életrevalósága, de magába foglalja az új vívmányokat is, egyszóval valóban napjaink világszemléletét fejezi ki. Az ábrázolás már nem lehet valaminek puszta lerajzolása vagy lefestése, hanem mindama festői, téri, pszichológiai, társadalmi és más adatok összege, mely a megfigyelés, a tanulmányozás, majd az alakítás alatt a festői érzék-tudat, sőt tudatalatti világában képpé alakul. Az új festői szemlélet valahol itt érintkezik az új tudományos világszemlélettel..."[43]

Ha a képzőművészet felszabadulás utáni fejlődését vizsgáljuk, nem tudjuk megállni, hogy ne mutassunk rá a kínálkozó analógiára. A szocialista forradalom időszakával (különösen az 1948—53-as évekkel) kezdődött az első időszak, s ezt a tartalmi problémák túlsúlya jellemezte. A második időszak az ellenforradalom után bontakozott ki (részben a revizionizmus támadásának hatására már az ellenforradalom előtt elkezdődött, összefonódott az első időszakkal). Napjainkban sem tudtunk még túljutni ezen az időszakon, amely az esztétikai elmélet terén ellentmondásosan összefonódik az első

[41] Dési Huber I.: A művészetről. Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, 1959. 55—56. o.
[42] Uo. 58. o.
[43] Uo. 64. o.

időszakot igazoló elvi tételekkel — ezért is kell ma kétfrontos harcot vívni. A harmadik időszak, a szintézis, még hátra van, ez lesz a korszerű szocialista képzőművészet megteremtésének és uralkodóvá válásának az időszaka. (Ezek az időszakok mint tendenciák nyilvánulnak meg, nem lehet abszolutizálni őket.)

A korszerű szocialista képzőművészet kialakításában különösen három összetartozó mozzanatát kell hangsúlyoznunk az esztétika törvényének. A művészet a valóság megismerésének specifikus formája. A művészetben megformált tartalmak a valóságot tükrözik vissza. Papp Oszkárnál láttunk egy olyan törekvést, hogy fellép a művészet racionalizmusa ellen. A művészet visszatükröző szerepét a különböző polgári esztétikák tagadják. Napjainkban különösen Croce nézetei hatnak, aki a művészet visszatükröző szerepével egy irracionális esztétikai elvet szegez szembe. Croce a visszatükrözést tagadva kifejti, hogy a művészet intuíció. Croce nézetei elméleti alapot szolgáltatnak a formalista esztéticizmusnak is. Ilyen okok miatt itt egy kissé bővebben kell a nézeteivel foglalkozni.

Croce az emberi megismerésnek két alakját ismeri el: az intuitív és a logikai megismerést. Az intuíciónak szerinte egyetlen funkciója van, a dolgok megismerését konkrét és egyéni mivoltukban megvalósítani. Ez az intuitív megismerés azonban nem egyéb, mint kifejező megismerés; az intuíció nem más, mint kifejezés. Croce a kifejezésen alakot ért, s az alak a számára szellemi tevékenységet, az anyag feldolgozását, a forma kialakítását jelenti. A művészet alkotásai ezen intuitív megismerés eredményei, a művész alakot öltött meglátásai, a művész bensejének alakot öltött lecsapódásai. Számára az esztétikai egyenlő az alakkal, a formával. Ez az intuitív megismerés független és önálló az értelmi megismeréssel szemben, közömbös a valóság és a nem-valóság tapasztalati megkülönböztetése iránt, a térben és időben végbement események iránt. A művész nem hazudhat, nem csal meg senkit, mert csak kifejezi azt, ami lelkében él, csak belső lelkiállapota tartalmainak ad alakot.

Croce tehát a művészetet önkifejezésként fogja fel, amelynek nincs semmi köze a valóság megismeréséhez, sőt az esztétikainak nincs egyáltalán semmi köze az értelemhez, az esztétikai nem más, mint intuíció, kifejezés, forma. Croce tagadja a művészi visszatükröződés elvét, kijelenti: „Ebből keletkezik a csalódás, hogy a művész *utánozza a természetet ;* ehelyett talán pontosabban mondhatnánk, hogy a természet utánozza a művészt és engedelmeskedik neki".[44]

Croce szerint az intuitív megismerés a megismerés fő formája, de nem az objektív valóság megismerésére irányul, hanem a művész belső lelkiállapotának önkifejezésére. A kifejezés crocei értelmezése velejéig tudománytalan, szubjektív idealista elmélet. Egyáltalán nem számol azzal az alapvető ténnyel, hogy az emberi személyiség lényege társadalmi lényeg, s hogy ez a társadalmi lényeg döntően a mindenkori konkrét társadalmi rend által formált. Ezért pl. a líra, amely a költő lényeges bensejét fejezi ki, ezáltal visszatükrözi a valóságot, az adott társadalmi konkrét valóságát, mert a költő lényeges személyiségében ez a társadalmi tartalom nyilvánul meg. Croce nézetei a képzőművészetre is is jelentős mértékben hatottak. Az a törekvése, hogy megtalálja az ún. tiszta esztétikait (amelyet ő az intuitív megismerésben, a kifejezésben, a formában vélt megtalálni), komoly hatást váltott ki a képzőművészet terén. A mai absztrakt művészet, amely lemond a valóság ábrázolásáról, a külső valóság minden tárgyi megjelenítésének igényéről, szintén hathatós elméleti támogatásra talál Croce nézeteiben. Az absztrakt festészet ezért a színek önmagukban vett, tiszta pszichofizikai hatásával akar tiszta esztétikait létrehozni. Itt a képek a szerzőik saját benső vízióit akarják kifejezni, amely víziók egyedüli igazsága az, hogy az alkotó „átéli" őket, mint ezt a szürrealizmus különböző alkotásairól állítják.

[44] B. Croce: Esztétika. Elmélet és történet. Rényi Károly kiadása, é. n. 109. o.

Röviden beszéltünk arról, hogy a művészet visszatükrözés, a valóság visszatükrözése. A valóság fogalmát kell egy kissé közelebbről megnézni. A művészet valósága a lényeges emberi tartalom. A szocialista képzőművészetben ez a lényeges emberi tartalom a szocialista ember társadalmi viszonyát jelenti, s a szocialista képzőművészet feladata ennek visszatükrözése. Ez a lényeges társadalmi tartalom a társadalmi fejlődéssel változik, napjainkban a szocializmus felépítéséből fakadó problémák jelentik e tartalmat. A vitában láttuk, hogy többen igyekeztek ezt a lényeges emberi tartalmat felcserélni más tartalmakkal. A társadalmi tartalmakat elsősorban pusztán természeti tartalmakkal igyekeznek felcserélni. Nem értik, hogy a természet mint olyan, az embertől független objektív létezésében, nem közvetítve társadalmi meghatározottságok által, nem válhat a művészet tartalmává. Ezt különösen a festészettel kapcsolatban (tájkép, csendélet) kell hangsúlyozni. Egy tájképben vagy csendéletnél nem a táj vagy a természeti dolog önmagában való léte a lényeges, hanem az a társadalmi viszony — az embereknek a tájhoz, a természeti dologhoz való konkrét viszonya —, amely meghatározza a természetlátás milyenségét, a természeti dolgok lényegének, mozgásának felfogását. (Senki sem állíthatja, hogy Van Gogh napraforgói pusztán természeti tárgyak képei, pusztán napraforgók képei — függetlenül a társadalmi meghatározottságtól. Van Gogh napraforgói sajátosan tükrözik alkotójuk társadalomhoz való viszonyát is.) Ezért a természet ábrázolása is társadalmi tartalmat, meghatározottságot kap a művészetben. A képzőművészetre különösen áll az, hogy tárgya a társadalmi ember, s a képzőművészetnek a társadalmi ember léte lényegéből fakadó kérdésekre kell válaszolni. A képzőművészet területén nagyon sok olyan burzsoá nézet hat, amely tagadja azt, hogy a művészet tartalma a lényeges emberi vonatkozások. Különösen az egzisztencialista filozófia az, amely tagadja e megállapítások helyességét. Az egzisztencializmusnak a művészi életben nagy a befolyása. Ennek két oka van. Egyik az, hogy az egzisztencializmus megalapítói körül sokan közvetlen kapcsolatban vannak a művészettel, filozófiai nézeteiket művészi alkotásokon keresztül is propagálják (Sartre, Simone de Beauvoir). Másrészt ez a hatás az egzisztencialista filozófia sajátos lényegéből fakad. Az egzisztencializmus ugyanis az emberi lét, létezés kérdéseivel foglalkozik, az ebből fakadó kérdéseket akarja a filozófia segítségével megoldani. Igaz, hogy az egzisztencializmus az izolált, az atomizált, tehát a nem-társadalmi emberből indul ki, s így akar választ adni az emberi lét lényegére. Az egzisztencializmus tehát nem a valóságos, társadalmi emberrel számol, hanem az izolált emberrel, s ebből filozófiai kategóriát teremt. A művészet nem az izolált, hanem a valóságos, a társadalmi embert ábrázolja, tehát ellentétes az egzisztencializmus emberfelfogásával. Sokan a művészek közül azonban ezt nem látják, s az egzisztencializmust olyan filozófiának tartják, amely az emberi lét kérdéseire megfelelő választ képes adni.

Ezek a problémák azonban a művészet legsajátosabb problémái is. A művészet a maga sajátos eszközeivel ugyancsak az emberi lét, létezés problémáira akar választ adni. Problémánk szempontjából az egzisztencialista filozófiának csak egy alapvető tanítását kell megemlítenünk. Heidegger és Sartre számára az élet beledobottság a a Semmiben, a Nincsenbe. Az emberről, az emberi létezésről, annak értelméről nem lehet semmit sem tudni, az elvileg megismerhetetlen. Nincsenek törvények, amelyek meghatároznák az emberi személyiség cselekvésének rugóit, amelyek az emberi létezés értelmére választ adhatnának. Az egzisztencialista irracionalizmus a művészet területén alkalmazva esztétikai irracionalizmussá válik, amely nem látja értelmét annak, s nem is tartja lehetőnek, hogy a művészet lényeges emberi tartalmakat tükrözzön vissza.

Az esztétika törvényének harmadik mozzanata az érzéki megjelenítés törvénye. Annak a követelését jelenti ez, hogy a képzőművészet a visszatükrözött valóságot úgy ábrázolja, hogy az ember az értelem által támogatott érzékszervei (a képzőművészetben

a látás) által tudja befogadni a műalkotást. Minden műalkotásban érzéki, szellemi, érzelmi és képzeleti elemek olvadnak össze, s ezeknek egymáshoz való viszonya nagyon sok tényezőtől függ. Ezen elemek egyikét sem szabad azonban abszolutizálni. Az absztrakt művészet a szellemi oldalt akarta abszolutizálni (lásd pl. Malevics törekvéseit), a szürrealizmus a képzeleti elemeket stb.

Az érzéki megjelenítés törvénye a művészi visszatükrözés egyik legalapvetőbb specifikus sajátossága, amely azt követeli, hogy a művészet a lényeget ne tiszta formában, jelenségvilágától megfosztva, hanem érzéki-képi jelenségformákon keresztül ábrázolja. A művészet és a tudomány között e téren alapvető különbségek vannak, egész más az absztrakció szerepe a tudományban, mint a művészetben. Míg a tudományban az absztrakció elvonatkoztatást jelent az egyestől, az esetlegestől, a jelenségtől, s az illető tudomány annál fejlettebb, minél inkább sikerül ezt megvalósítania (ezért bizonyos értelemben minden tudomány példaképe a matematika), addig a művészetben az absztrakció soha nem érheti el azt a fokot, hogy a lényeget önmagában, tiszta formában érzéki-jelenségvilágától megfosztva ábrázolja. A művészetben a művészi forma az a legmagasabb absztrakció, amely a tartalmat úgy dolgozza fel, hogy ezt a befogadó a maga sokoldalú képességeivel felfogja, s e képességekben az érzéki megismerés szerveinek is rendkívül nagy szerep jut. A tudományban az előrehaladás útja az érzéki konkréttól az elvont konkrétig tart. A művészetben is végbemegy ez az emelkedés, de itt nem az elvont konkrétig jutunk el, hanem egy magasabb rendű érzéki konkrétig, ahol a lényeg (az elvont konkrét) érzéki konkrétságban jelenik meg. Nem szabad azonban az érzéki elemeket sem elszakítani a többi oldalaktól és ezt abszolutizálni. (Ui. ha ezt tesszük, jön létre a fotografikus realizmus. Az érzéki megjelenítés törvénye szerint az absztrakciónak nemcsak a tárgyi elemektől nem szabad értelmetlenül elvonatkoztatnia, hanem — s ez a legdöntőbb — a lényeges társadalmi tartalmaktól sem. Az érzéki megjelenítésnek éppen ezeket a lényeges társadalmi tartalmakat kell láthatóvá tennie. Ezért általánosságban elmondhatjuk, hogy minden absztrakció megengedhető, értelmes, amely az adott társadalmi tartalom kifejezésének érdekében absztrahál, amely adekvát formát ad ennek a tartalomnak.) Az érzéki megjelenítés törvényének figyelembe vétele megóv bennünket az értelmetlen absztrakciótól, a művészetet „tudománnyá" tevő törekvésektől.

Az esztétika törvényének három összetartozó mozzanatával foglalkoztunk: a művészet visszatükröző szerepével, továbbá azzal, hogy a művészet lényeges emberi tartalmakat, társadalmi vonatkozásokat tükröz vissza, végül az érzéki-megjelenítéssel. Amikor a korszerű szocialista képzőművészet megteremtéséről beszélünk, akkor e három mozzanat egyikét sem lehet figyelmen kívül hagynunk. (Nem mintha e három mozzanat kimerítené a szocialista művészet sajátosságait; lényeges sajátosságairól, pl. a pártosságról csak implicite beszéltünk. Ezek vizsgálatával itt nem áll módunkban foglalkozni.) E három követelményt a szocialista képzőművészetben konkrétan kell megvalósítani. E meghatározások jelentik a képzőművészet korlátait, amelyeken belül minden forma, ha képes művészi módon kifejezni a tartalmát, megengedhető. Szabad teret kell engedni a stílusirányok kifejlődésének. Minden stílusnak létjogosultsága van, amely képes szocialista tartalmat magas művészi színvonalon kifejezni. A szocialista realizmus a képzőművészet terén sem jelentheti azt, hogy egy szűken értelmezett realista stílust tartsunk egyedül szocialista realizmusnak.

Az esztétika törvényének e három mozzanata eléggé konkrét ahhoz, hogy elhatároljon bennünket az absztrakt művészettől, s magába foglalja a szocialista művészet legáltalánosabb vonásait, de ahhoz eléggé általános, hogy gúzsba ne kösse az élő szocialista művészet fejlődését.

Láttuk, a vita nem oldotta meg a kérdéseket, de megmutatta, hogy milyen megoldatlan feladatok állnak előttünk, s ezzel elősegítette a szocialista képzőművészet előtt

álló feladatok jobb megértését s ezen keresztül a megoldásukban való előbbre jutást. Felélénkítette a kulturális-ideológiai életnek az e területen dolgozó munkásait, a közönség figyelmét ráirányította a képzőművészet problémáira. A vita a maga pozitívumain és hiányosságain túl ezzel is hozzájárult a szocialista kulturális forradalom feladatainak megvalósulásához.

Novák Zoltán

Modern szerelem vagy cinizmus?

A szexuáletikai vitában két különböző kérdés keveredik egymással: mai társadalmunk nemi erkölcsének és moralitásának kérdése egyfelől és a kommunizmus koráé másfelől. Az utóbbi kérdés felvetése és a lehetőségek keretén belüli megválaszolása nélkül lehetetlen tudományos igénnyel állást foglalni a másik kérdésben, a kizsákmányolásra épülő társadalom és a jövendő társadalom közötti átmenet korának nyilvánvalóan alakuló, nyilvánvalóan szintén átmeneti jellegű nemi erkölcsét illetően. Más dolog azonban a kérdést mint a perspektíva kérdését felvetni és a jelen problematikáját e perspektíva szemmel tartásával vizsgálni, és megint más dolog a jelent azonosítani a benne csírázó, de tőle mégis minőségileg különböző jövővel, akár úgy, hogy ma posztuláljuk azokat a követelményeket és lehetőségeket, amelyek akkor fognak az ember előtt állni, amikor a férfi és nő közötti kapcsolat elveszíti maradék gazdasági és gyermeknevelési funkcióját s tisztán két ember közötti emberi kapcsolattá válik, akkor, „amikor majd felnőtt egy új nemzedék, olyan férfiak nemzedéke, akik életük folyamán sohasem vásárolták meg a nő odaadását sem pénzért, sem más társadalmi hatalmi eszközökkel — és olyan nők nemzedéke, akik sohasem kénytelenek magukat más okból odaadni, mint igazi szerelemből, sem pedig a gazdasági következményektől való félelmük miatt visszautasítani azt, akit szeretnek"[1] — akár pedig úgy, hogy a mai kor erkölcsi követelményeinek és lehetőségeinek ajándékozunk örökkévalóságot, és a kommunista társadalom emberét is ezek korlátai közé zárjuk be képzeletben. Az eddigi vita során főleg ez utóbbi tendencia érződött, ha nem is szavakban kifejezve, de mindenesetre olyan hallgatólagos (talán „magától értetődősége" miatt ki nem mondott) premisszaként, amelyre vissza enged — sőt kényszerít — következtetni Dezséry, Nyirő egy-egy konklúziója. Az azonosítás másik tendenciája abban mutatkozik meg, hogy az ellentétes álláspont képviselői közül egyesek (Gyurkó, Heller) szintén hallgatólagosan elvonatkoztatnak a család gazdasági és gyermeknevelési funkciójától, úgy téve, mintha a gazdasági feltételek már ma, nem pedig csupán a kommunista társadalomban, lehetővé tennék objektíve ezt az absztrakciót, amelyen további fejtegetéseiket folytatják. Ezen álláspont hívei igenlik a házasságon kívüli (pontosabban: a házasság előtti) nemi kapcsolatot mint olyan pozitív jelenséget, amelyben a jövő társadalom szabadságát és felelősségét már ma vállalni tudó és akaró ember törekvése fejeződik ki a félfeudális kispolgári normák korlátjai közül való kiszabadulásra, a modern emberhez méltó igazán emberi páros kapcsolat kiépítésére. A másik póluson egyértelműen elvetik a házasságon kívüli szexuális kapcsolatot, amelyet „az állati szintre redukált, a pillanat gyönyörére törő egyszeri nemi aktus"-ként (Nyirő), „a nemi cinizmus valóságos lejtője"-ként (Dezséry) kezelnek, emberellenesnek és a társadalomra nézve szerfelett veszélyesnek tartanak.

Vajon csakugyan ilyen polarizáltan, vagy-vagyként kell-e felvetni és lehet-e megoldani a házasságon kívüli nemi kapcsolat értékelésének kérdését? Ami az egyes esete-

[1] Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Szikra, 1949. 236. o.

ket illeti, Nyirő elismeri, hogy „létezhetnek még és léteznek akadályok, amelyek komplikációkat, jogi nehézségeket okozhatnak, gátolhatják becsületes, tiszta szándékoknak a megvalósulását. S ha ilyen akadályok kényszerítenek házasságon kívüli együttélésre egyeseket, ezt a társadalom elfogadja, tudomásul veszi" — vagyis elismeri, hogy a házasságon kívüli nemi kapcsolatnak is lehet pozitív erkölcsi tartalma; hasonlóan vélekedik Dezséry is: „nyilvánvaló, hogy ez esetben is megvannak, legalábbis meglehetnek éppen azok a társadalmi-emberi feltételek, amelyek a nemi életet erkölcsi színvonalon tartják: a másik teljes megbecsülése, készség a hűségre, a másikról való gondoskodásra, a közös utódok nemzésére, a másik teljes és tökéletes vállalása, úgy amint az a házasság, a család keretében történik". Nyilvánvaló, hogy a másik fél sem fogja tagadni olyan egyes esetek létezését, amelyek nem egyebek az ösztön állatias, felelőtlen kielégítésénél. Az értékelés poláris, egymást kölcsönösen kizáró jellege azonban még így is fennmarad abban, hogy az egyik nézet ezt, a másik amazt tekinti a házasságon kívüli nemi kapcsolatra nézve tipikusnak, az ellentétes jelenséget pedig csupán lényegtelen véletlennek tartják. Ennek megfelelően homlokegyenest ellentétes az a következtetés is, amelyre a különböző álláspontón állók a szocialista erkölcs adekvát normáit illetően jutnak, tudniillik mindkét fél az általa lényegesnek tartott jelenséghez idomítja az általa kívánatosnak tartott normákat.

Annak a kérdésnek az eldöntése, hogy melyik álláspont híveinek van igazuk, ily módon meglehetősen bonyolult feladatot jelentene: igen extenzív és egyben társadalmi rétegekre bontott differenciált szociológiai és pszichológiai felmérést követelne olyan raffinált metodikával, amely javarészt maga sincs még tudományosan kialakítva, annak eldöntésére, hogy a házasságon kívüli nemi kapcsolatok létesítésénél ténylegesen milyen arányban szerepelnek a különböző motívumok. Ilyen vizsgálatok híján mindkét álláspont hívei arra kényszerülnek, hogy a számukra megadatott szűkebb vagy tágabb körű, de bizonyos fokig mindenképpen véletlen tapasztalatok alapján intuitíve döntsenek az arányok kérdésében, vagyis abban a kérdésben, hogy melyik indíték veendő ma már vagy ma még tipikusnak és melyik másodlagosnak, jelentéktelennek, lényegtelennek, elhanyagolhatónak.

Mi más úton próbáljuk ugyanezt a problémát megközelíteni, felismerve az objektív-adatszerű megközelítés ma még elháríthatatlan akadályait: bizonyos pszichológiai természetű megfontolások útján.

*

Igen figyelemre méltó a két szélsőségesen ellentétes álláspontnak egy közös vonása: tulajdonképpen *egyik sem tud mit kezdeni elméleti rendszerében a szerelemmel.* Mindkét fél hitet tesz mellette (sőt Nyirő még tanítani is akarja: „helyesebb volna, ha előbb megmagyaráznánk gyermekeinknek, fiataljainknak, hogy mi a szerelem"). De egyik fél sem tudja mire használni koncepciójához. Tulajdonképpen mindkét póluson csak sajátos önigazolásul szolgál: az egyik álláspont hívei jelzik vele, hogy nem akármilyen nemi kapcsolatot igenelnek, csak azt, amelyik szerelemmel jár — a másik álláspont hívei pedig nem akármilyen házasságot akarnak, hanem természetesen szerelmi házasságot. Hogy azonban mennyire nem tulajdonítanak komolyabb jelentőséget magának ennek a tényezőnek, azonnal kitűnik az egyik oldalon akkor, amikor a szerelem nem jár együtt határozottan kifejezett szexualitással, a másik oldalon pedig akkor, amikor nem házasság keretein belül nyilvánul. Az egyik fél az előbbit éppúgy hajlamos kimondva vagy hallgatólagosan erkölcsileg negatíve megítélni, afféle filiszterségnek bélyegezni, ahogyan a másik fél az utóbbit állatias cinizmusnak kiáltja ki, feledve egy bekezdéssel korábban hangoztatott költői szavait a szerelemről.

Az ellentétben és a mögötte meghúzódó azonosságban a szerelem azonos felfogása rejlik. A köznapi szóhasználat a „szerelem" szót gyakran alkalmazza a legközönségesebb, akár még az anyagilag megvásárolt nemi kapcsolatra is. A szóhasználat mögött az a közfelfogás rejlik, amely a szerelem lényegének éppen a szexualitást tekinti, legfeljebb ezen belül megengedi olyan járulékos mozzanatok létezését, amelyek sajátosan színezik, díszítik, hasonlóan ahhoz, ahogyan az iparművész által alkalmazott ornamensek kívülről tetszetősebbé teszik a lényegét tekintve ilyen vagy olyan hasznos célra szolgáló tárgyat. Szerelemnek legtöbbször ezt a felsallangozott szexualitást nevezik, de a kétféle szóhasználat lépten-nyomon keveredik egymással, jelezve, hogy a lényeget mégsem a sallang teszi. Mármost a szexuáletikai vitában jelentkező két nézet mindegyike magáévá teszi ezt a felfogást, és a vita kizárólag az ebben való hallgatólagos egyetértés alapján folyik. Az ellentét ott jelentkezik, hogy az egyik álláspont hívei a mai ember szexualitását magát humanizáltnak tekintik, következésképp a nemi ösztön szabad megnyilvánulásának pozitív emberi erkölcsi értéket tulajdonítanak, míg az üres, azaz teljessé fejlett szexualitást nem tartalmazó járulékos „ornamentikában" nem tudnak ilyent felfedezni — a másik álláspont hívei pedig a nemi ösztönt önmagában állatinak tekintik minden külső díszítés ellenére, és az emberi csak külső társadalmi korlátozásként, jogilag rögzített és jogilag számonkérhető kötelességként, nagyritka kivételképpen bensőleg korlátozó kötelességtudatként létezik számukra.

Szerintünk minden látszólagos, a felszín tanúságára támaszkodó és részben a megszokásból fakadó evidenciája ellenére magát a kölcsönösen elfogadott kiinduló pontot, a további következtetéseknek a szerelem felfogásában gyökerező alapját kell elvetni. Szerintünk *a szerelem monocentrikus — egyedül a szexualitás köré koncentráló — felfogását fel kell váltani egy bifokális — a jelenségeket két fókusz együttes hatósugarába elrendező — felfogással.*

„Az embernek az emberhez való közvetlen, természetes, szükségszerű viszonya" — írja Marx — „a *férfinak* a *nőhöz* való viszonya. Ebben a *természetes* nembeli viszonyban az embernek a természethez való viszonya közvetlenül az emberhez való viszonya, mint ahogy az emberhez való viszonya közvetlenül a természethez való viszonya... a férfinak a nőhöz való viszonya az embernek az emberhez való *legtermészetesebb* viszonya. Benne tehát megmutatkozik, mennyire lett az ember *természetes* viszonyulása *emberivé*,... mennyire lett az ember *szükséglete emberi* szükségletté, mennyire lett neki tehát a *másik* ember mint ember szükségletté..."[2]

Marx szerint tehát *a férfinak a nőhöz (és nyilvánvalóan ugyanígy a nőnek a férfihoz) való viszonyában két különböző viszony nyilvánul meg : a természethez való viszony, amelyben természeti szükséglet fejeződik ki, és a másik emberhez való viszony, amelyben emberi szükséglet, a másik embert mint embert igénylő szükséglet nyer kifejezést.*

Miben áll a másik emberhez való emberi viszonynak és a benne kifejeződő emberi szükségletnek a lényege?

Felfogásunk szerint, mint minden specifikusan emberi, úgy ez is a munkából, nevezetesen a munkából mint társas, a másik emberrel együttesen — közös célokért és közös eszközökkel — végzett tevékenységből érthető meg logikailag, minthogy belőle származott történetileg.

A közös cél megvalósításáért folytatott együttműködés során az egyes emberek ereje, képességei, ismeretei együttesen testesülnek meg a sikeresen megvalósított célban, amely a továbbiakban közös eszközt nyújt az egyes emberek szükségleteinek, vágyainak rövidebb vagy hosszabb kerülő úton való kielégítéséhez. Mivel az embernél az ilyen jellegű célok kitűzésére és megvalósítására, az ilyen természetű eszközök elkészítésére

[2] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok. Bp., 1962. 68. o.

és használatára irányuló tevékenység viszonylag önálló szükségletté vált,[3] az emberre nézve jellemző, specifikusan emberi alapszükségletté, ez által az ember fogékonyságot nyert a másik ember képességei, illetve szükségletei iránt, utóbbiakat kezdte saját céljaiként, előbbieket saját eszközeiként igényelni. *Ez az igény, amely a másik ember sokoldalú, gazdag, differenciált „lényegi erői"-re, a másik emberre mint a „lényegi erők" ilyen gazdagságával bíró totális lényre irányul, nem egyéb, mint a Marx által megjelölt szükséglet a másik emberre mint emberre.*

E szükséglet, miután a kollektív munkában kialakult, viszonylagos önállóságot nyer, és különböző személyek vonatkozásában megnyilvánulhat valóságos közös célokhoz és közös eszközökhöz kapcsolódó tevékenységen kívül is. Megnyilvánulásának két alapformája, valamint ezek különböző kombinációja lehetséges: megnyilvánulhat a másik ember segítségének igényeként, a másikra való ráutaltság, a zálogát a másik személy erejében, képességeiben, ismereteiben bíró biztonság érzésében, valamint törekvésként a másik individuum tetteinek és élményeinek együttérző átélésére, a másik ember személyében való önfeledt feloldódásra.

A másik személy elsősorban a maga elevenségében — közvetlenül látható, illhallható, vagy emlékezetben, képzeletben felidézhető mozgásában, mimikájában, ének- és beszédhangjában, —amelyekben ereje, képességei, ismeretei, valamint szükségletei, vágyai és az ezek teljesüléséből, ill. nem teljesüléséből eredő érzelmei, érzelmileg színezett élményei nyilvánulnak meg — adott az őt igénylő szubjektum számára. E megnyilvánulások utánzása, szemlélése vagy elképzelése, utóbbinak közvetítésével pedig a „lényegi erők" legkülönfélébb objektivációinak szemlélése vagy elképzelése is — függetlenül attól, hogy jelentenek-e tényleges segítséget az egyéni célok megvalósításához, vagy sem — szimbolikus kielégüléshez juttatja a munkatevékenységben kialakult specifikusan emberi szükségletet.[4]

A szimbolikus kielégülés foka egyrészt az erőnek, a képességeknek, az ismereteknek, másrészt a vágyaknak és kielégülésüknek vagy kielégületlenségüknek a másik ember tetteiben, beszédében, mimikájában stb. megnyilvánuló mértékétől függ. Ez az összefüggés azt eredményezi, hogy a másik ember iránti igény kiegészülhet egy ösztönös törekvéssel a megnyilvánuló „lényegi erők" növelésére. A törekvés két formát ölthet: segítő tett formáját, amely a másik ember vágyainak, kívánságainak teljesülési mértékét növeli, élményeit teszi szebbé valóságosan, vagy azt a formát, amelyet Stendhal „kristályosítás"-nak nevez és a szerelem lényeges mozzanataként ír le,[5] és amelynek lényege a másik ember erejének, képességeinek, ismereteinek, általában minden pozitív tulajdonságának képzeletben való növelésében áll.

Ezen a szükségleti alapon bontakoznak ki a másik emberhez való érzelmileg színezett emberi viszony különböző formái az olyan egyenlőtlen viszonyoktól kezdve, mint a patriarchális úr—szolga viszony, vagy a különböző korokban fellelhető személyi kultusz, ill. sztár-kultusz (amelyek közül az előbbiben a valóságos segítség igénye, az utóbbiban pedig a tettek és élmények együttérző átélésére való törekvés dominál, mindkettő nagyfokú „kristályosítás"-sal párosulva), vagy a felnőtt és a gyermek közötti intimebb kapcsolat (akár családon belül, akár családon kívül), olyan egyenlő viszonyokig,

[3] Vö.: A szabadság-szükséglet néhány elvi kérdése. (Pszichológiai Tanulmányok IV. Akad. Kiadó, 1962.); A vallási elidegenedés pszichológiája. (Magyar Pszichológiai Szemle, 1962/2. sz.); A szép pszichológiája. (Magyar Filozófiai Szemle. 1962/4. sz.)

[4] A specifikus emberi szükségletnek, a szabadság-szükségletnek szimbolikus kielégülését behatóan vizsgálta „A szép pszichológiája" c. idézett tanulmány. Az ottani fejtegetések jelen fejtegetésekkel egybevetve rávilágíthatnak a szerelem és az esztétikum közötti közismert, de tudományosan távolról sem tisztázott összefüggés mélyebb meghatározóira, amelyek figyelembevétele szintén nem lényegtelen jelen vita tekintetbéen.

[5] Lásd Stendhal: A szerelemről. Bibliotheca, 1957.

amelyek skálája a futó szimpátiától a testvéri szeretetig, a mély barátságig és a szerelemig terjed.

A szerelem esetében tehát egyáltalán nem arról van szó, hogy a természeti, szexuális tartalom magára vesz bizonyos emberi formákat, hanem arról, hogy a természeti és az emberi tartalom, a szexuális ösztön objektumához való természeti viszony és a másik emberhez való emberi viszony kapcsolódik össze egymással. Ilyen összekapcsolódás esetén a másik ember szexuális jegyei par excellence emberi jegyekkel párosulva keltik fel az érdeklődést, a vonzódást; a „kristályosítás" kiterjed a szexuális jegyekre is; végül a segítség-igénybe és a másik ember megsegítésére irányuló ösztönös törekvésbe beépül a szexuális ösztön is, amely ezáltal átalakul ösztönös törekvéssé egymás szexuális gyönyörének kölcsönös fokozására, valamint az esetek jelentős részében az utódápolási ösztön is.

Az ösztön ezáltal humanizálódik. Hellernek tehát igaza van, amikor Dezséryvel és Nyirővel szemben kimutatja, hogy a szexuális ösztönt nem kell a társadalomnak külső korlátokkal, tilalmakkal és követelményekkel humanizálna, mert az ember nemi ösztöne maga a történelmi fejlődés során emberivé válik. Ugyanakkor helytelen volna az ösztön emberiesülését úgy képzelni, hogy a humanizálódásnak az a foka, amelyet a társadalom történetileg elért, automatikusan adva van a társadalom minden egyes tagjának, mintha az ösztönnel együtt veleszületne, vagy mintha a történelmi fejlettség adott fokán a társadalom minden egyes tagja humanizált nemi ösztönnel születnék.

Valójában a szexualitás humanizálódásának mind össztársadalmi, mind egyéni szinten ugyanazok a jól körülhatárolható feltételei vannak. Az emberiesülés mértéke attól függ, hogy a társadalom, az osztály, ill. az egyén létfeltételei mennyiben teszik lehetővé az ember számára, hogy a másik személy iránti emberi igény kifejlődjék nála, hogy ez az igény az ellenkező nem felé irányuljon, hogy az igény, a konkrét tartalmát tekintve, milyen emberi „lényegi erők"-re irányul és hogy az igényen belül az egyes mozzanatok (pl. a „kristályosítás"-ra és a valóságos segítésre irányuló törekvés) milyen arányban vannak meg stb. Olyan korban pl., mint amilyen az athéni demokrácia virágkora volt, amikor az emberi igény irányát a szabad férfiaknál társadalmi átlagban a közéleti tevékenység során szövődött személyes kapcsolatok szabták meg, amikor a nők — kivéve a hetérákat — a gyermekszülésnek és a háztartás ellátásának eszközeivé degradálódtak, nem kapcsolódhatott a képességeiben és szükségleteiben differenciált, gazdag lelki világgal rendelkező ember iránti igény a férfiaknál a nőkhöz, hanem — egyes kivételektől eltekintve, társadalmi átlagban — szükségszerűen realizálódott a férfiak közötti barátságban; koncepciónk szemszögéből nem tekinthető véletlennek az sem, hogy a férfiak ilyen feltételek között „a fiúszerelem útvesztőjébe tévedtek" (Engels).

A kapitalista társadalomban a feltételek, mint ismeretes, egyáltalán nem kedveznek a másik ember mint ember iránti igényen alapuló intímebb interperszonális viszonyok kialakulásának. Az a tény, hogy a másik ember képességei áruvá váltak, pénzért bérbevehetők, és aki bérbeveszi, az sajátjaként használhatja azokat, gátolja már magának az igénynek a kibontakozását a másik ember iránt, önzetlen segítő tette iránt, korlátozza a másik emberre való ráutaltság érzésének a kibontakozását. Az árutermelő társadalom versenyharca minimálisra redukálja másfelől a másik ember segítésére irányuló ösztönös törekvést is. E két tendencia természetesen kölcsönösen erősíti egymást. „Én a magam számára termeltem és nem a te számodra" — írja Marx az árucserére épülő társadalomról —, „mint ahogy te a magad számára termeltél és nem az én számomra... Ami az én dolgom iránti szükségletednek számomra *értéket, méltóságot, hatékonyságot* ad, az egyedül a te *tárgyad*, az én tárgyamnak az *egyenértéke*. A mi kölcsönös termékünk tehát a mi egymásra való kölcsönös szükségleteink *eszköze, közvetítése, szerszáma, elismert hatalma*... Mint puszta ember, e nélkül a szerszám nélkül a

te keresleted kielégítetlen törekvés részedről, számomra pedig egy nem meglevő ötlet... Az egyetlen érthető nyelv, amelyen egymáshoz beszélünk, a tárgyaink a maguk egymásra való vonatkozásában. Emberi nyelvet nem értenénk meg, és az hatástalan maradna; *az egyik oldalról kérésnek, könyörgésnek és ezért megalázkodásnak tudnák, éreznék, és ezért szégyenkezve, a meghunyászkodás érzésével hozakodnának elő vele, a másik oldalról szégyentelenségként vagy eszelősségként fogadnák és visszautasítanák.*"[6]

Emellett és egy sor más — közismert — tényező mellett, amelyek akadályozzák, hogy a másik ember iránti igény valóságos (segítség-jellegű) mozzanata kibontakozzék, több tényező gátolja az igény képzeleti („kristályosító" és a másik személy tetteinek és élményeinek együttérző átélésre törekvő) mozzanatának kibontakozását is. Ezek közül a gátló tényezők közül a leglényegesebb az az uniformizáló hatás, amelyet a polgári társadalom gyakorol tagjaira, elsősorban a pénz hatása révén, amely a dolgok, közvetítésükkel pedig a megfelelő emberi „lényegi erők" — képességek és szükségletek — minőségi sokszínűségét szürke mennyiségi különbségekre redukálja; ehhez az alapvető hatáshoz egy sor — lényegesebb vagy kevésbé lényeges járulékos hatás kapcsolódik: a polgári demokratikus állam a formális egyenlőség elvével és az elv bürokratikus érvényre juttatásával, a technika bizonyos fokú standardizáló szerepe, a sajtó, a rádió és a televízió széles tömegekre nézve egyforma hatása stb. Az uniformizálás következtében az egyes emberek jelentős mértékben kölcsönösen érdektelenekké válnak egymás számára. Az egyik ember tettei és élményei között ugyanis ritkán akad olyan, amelyhez hasonló ne szerepelne a másik ember életében is, s így az egyik ember élménynek együttérző átélése nem képes szimbolikusan kitágítani a másik életének a korlátait, azaz nem juttathatja a másik embert olyan szimbolikus kielégüléshez, amelyet ez a saját valóságos élettevékenységével ne tudna megszerezni magának. Ugyanez az uniformizálás akadályozza a „kristályosítás"t is, hiszen több-kevesebb valószínűséggel, pontossággal a másik ember a priori ismerését jelenti, és a másik emberről való minden valóságos ismeret korlátozza a lehetőségét vonásai képzeletbeli kiegészítésének.

A kapitalista társadalom e vázlatosan érintett hatása problémánk vonatkozásban igen sajátos paradox, önellentmondó eredménnyel jár.

Egyfelől az egymástól elidegenült, egymás iránt gyanakvóan közönyös emberek között valamelyest is bensőségesebb, emócionálisabb kapcsolatot társadalmi átlagban csak a szexuális ösztön létesíthet. Ez megszabja azt az egyetlen irányt — a tipikus kivételekre még kitérünk —, amelyben a másik emberre irányuló igény kibontakozhat és realizálódhat. Így a kapitalista társadalomban társadalmi átlagban — nem pedig pusztán partikuláris kivételként, mint korábbi korokban — létrejön a másik ember iránti természetes szükséglet és emberi szükséglet történelmi jelentőségű összekapcsolódása, *kialakul az individuális szerelem.*

Másfelől ugyanekkor a szexuális szükséglettel történelmileg a kapitalista társadalom feltételei által korlátolt emberi igény — egy képességeiben és szükségleteiben, egész élményvilágában korlátozott embernek egy másik hasonlóan korlátozott emberre irányuló szükséglete — kapcsolódott össze .

Ami a másik ember iránti igény képzeleti mozzanatát illeti, ez korlátozódik a szimpátia kisebb vagy nagyobb fokú kibontakozására. A szimpátia „kristályosítás": a másik eleven személy érzékileg adott képébe, annak egy-egy nem tudatosított eleme köré kirakódnak a nem tudatosuló fantáziamüködés „kristályai", a tudati kép ilyen nem tudatos képzeleti elemekkel szinezve jelenik meg. A másik személy érzéki képében kifejeződnek ezek a nem tudatosuló tartalmak, ez pedig mindig az emberi szük-

[6] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok. Id. kiad. 145—146. o. Az idézetvégi kiem. tőlem, G. L.

séglet szimbolikus kielégülésével jár együtt.[7] Normálisan a szimpátia a szerelemben a „kristályosítás" kezdete, és megindít egy láncreakciót: az ember fokozottabban keresi a közelséget az esztétikai természetű élvezetet, szimbolikus kielégülést nyújtó másik személlyel, a közelség újabb támpontokat szolgáltat a fantáziának nem tudatos „kristályosító" működéséhez, a fokozott „kristályosítás" fokozza az esztétikai természetű szimbolikus kielégülést, tehát növeli a vágyat az esztétikai élmény forrása iránt. A fokozódó közelség ugyanakkor természetes módon korlátot szab a „kristályosító" fantáziaműködésnek, hiszen a másik ember valóságos vonásainak a megismerése csak egy ideig nyújthat újabb támpontokat a fantáziának, a továbbiakban korlátja lesz a fantázia szabad kibontakozási terének. A másik ember iránti igény képzeleti mozzanatának helyét fokozatosan átveszi a valóságos mozzanat: a másik ember segítésére való ösztönös törekvés és a másik ember segítségének igénye, amely — mint már jeleztük — magába foglalja, méghozzá centrális elemként egymás szexuális kielegítését. A szinpátiával kezdődő szerelem tehát normálisan egy természetes kibontakozási folyamaton megy keresztül, amíg eljut a szexuális és emberi kiteljesüléshez és beteljesüléshez. Ennek során belsőleg, valóságos emberi tartalmából kiérlel bizonyos esztétikai jellegű formákat — koronként, népenként, osztályonként és (ami igen fontos) egyénenként is többé vagy kevésbé eltérőeket, amelyek azonban nem nélkülöznek bizonyos közös vonásokat —, amelyekben harmonikusan jelenik meg az emberi tartalommal egységbe fonódva a szexuális tartalom is; ezek a formák legpregnánsabban a különböző művészeti alkotásokban öltenek testet a szerelmi líra műveitől az ötvösművészet alkotásaiig. Mármost a polgári társadalomban társadalmi átlagban — mint jeleztük — lehetetlenné válik a „kristályosító" fantáziaműködés kibontakozása, tehát lehetetlenné válik a szerelem vázolt fejlődési útjának normális végigjárása az emberi tartalmat kifejező és ezáltal esztétikai jellegű formák egyéni kialakításával. Ezért az átlagpolgár, amikor szerelmes, szerelmének esztétikai formáját csak kívülről veheti, a művészeti alkotások által közkinccsé tett formák között válogatva; e formák természetesen elvesztik igazi esztétikai jellegüket, amikor elszakítják őket a bennük eredetileg kifejezésre jutó különös emberi tartalomtól és külsődlegesen összekapcsolják egy egészen másfajta, számukra tehát inadekvát, jelentős mértékben uniformizált belső tartalommal; az esztétikai forma átalakul konvencionális, banális formalitássá, amelyhez az átlagpolgár rendszerint már készen, ilyen állapotban jut hozzá, nem eredeti művészi alkotásokból, hanem ilyenek giccses utánzataiból, és amely formák a tényleges belső tartalom külső felsallangozására szolgálnak. Így jön létre az a polgári beállítottság, amely egyfelől igényli és értékeli az ilyen „ornamentikát" másfelől ugyanakkor lényegtelennek tartja az általa burkolt belső tartalommal szemben.

Ami mármost a polgári szerelem ezen belső tartalmát illeti, ezt az a funkció határozza meg, amelyet a tartalom két, egymással összefonódó komponense — a kölcsönös segítség iránti emberi igény és a szexualitás — a magántulajdonra épülő társadalomban nyer. A szexualitás alapvető funkciója ilyen társadalomban — mint erre Engels nyomán a vita több résztvevője rámutatott — az életképes és biológiai leszármazását tekintve kétségbevonhatatlan örökösöknek a létrehozása. Ennek megfelelően a szexualitással összekapcsolódó emberi igényen belül is háttérbe szorul a szexuális kielégülésre való öncélú törekvés emberi megfelelője, az egymás kölcsönös szexuális kielégítésére irányuló törekvés: a polgári pár asszonyától igényelt segítség elsősorban nem a szexuális szükséglettel kapcsolatos, hanem éppen a kívánt örökös létrehozásával és a célnak megfelelő felnevelésével, valamint a magánjellegű fogyasztás igényeivel (háztartásvezetés) — ugyanígy a férfitől is elsősorban a magánjellegű termelésből következő segítséget igényelnek

[7] A folyamat részletesebb elemzését lásd „A szép pszichológiája" c. idézett munkában.

(eltartás). A kölcsönös segítség-igény homlokterébe tehát gazdasági funkciók kerülnek. Ezzel azonban paradox helyzet áll elő. Mint fejtegetésünk elején jeleztük, az állampolgár éppen gazdasági okok következtében és gazdasági vonatkozásban szigetelődik el a másik embertől, éppen e tekintetben képtelen vele egymás kölcsönös kielégítésén, segítésén alapuló emberi kapcsolatot létesíteni — ezért válik az emberi kapcsolat társadalmi átlagban kizárólagos bázisává a szexualitás. A szexualitás azonban általában a továbbiakban alárendelődik a gazdasági kapcsolatnak, és ezzel magába az emberi kapcsolat egyetlen lehetséges közegébe is bekerül az a tényező, amely az emberi viszonyt bomlasztja, a másik ember iránti igényt elfojtja. Ilyen körülmények között a férfi és nő kapcsolata nem épülhet kellő biztonsággal egymás kölcsönös együttérző segítésének spontán, belülről fakadó tendenciáira, hiszen a kölcsönös segítésen belül akármikor eltolódhat a hangsúly arról, amit én adok, arra, amit a másiktól megkövetelek, a másik emberre való ráutaltságom érzéséről a másik ember rámutaltságának tudatára, ami a másik fél számára állandó létbizonytalanság forrása lenne. Kellő kölcsönös biztonságot csak az teremthet, ha az egymás segítségére irányuló belső hajlandóságot külső kötelezés támasztja alá, ha a felek kölcsönös szolgálataikat jogilag számonkérhető formában, kölcsönös kötelességekként rögzítik. Így a polgári szerelemhez fogalmilag hozzátartozik a házasság is, *a polgári szerelem saját lényegét tekintve csak szerelmi házasságként létezhet*; a házassági szerződésben csak azt rögzítik biztonságot nyújtó formában, külső kötelességként, amit a szerelmesek bizonytalanul — bizonytalan ideig — belső hajlandóságként éreznek.

A kapitalista társadalom tehát problémánk vonatkozásában azt a paradoxont produkálja, hogy amikor történelmileg első ízben egyesíti a szexualitást az emberi szférával, amikor ennek folytán társadalmi átlagban humanizálódik a nemi ösztön, ugyanakkor az emberi szférát elidegeníti önmagától, aminek folytán a nemi ösztön humanizációja a dehumanizáció általános keretein belül megy végbe. Az emberi mozzanatok ilyen körülmények között szükségszerűen vannak elidegenült alakban képviselve a szerelemben: konvencionális formaként, illetve jogi szerződésként.

Az elidegenült forma azután igen tág kereteket ad a legkülönfélébb tartalmi arányoknak: mély érzelmeken alapuló, egymásnak szerzett és egymással megosztott mély élményekkel járó tartós belső hajlandóság egymás kölcsönös segítésére az egyik póluson és nyílt vagy képmutatóan, belső hit nélkül leplezett érdekházasság a másikon, a felek egyenjogú viszonya egyfelől és az egyik fél — rendszerint a férfi — abszolút uralma másfelől stb. Az olyan járulékos tartalmakról, mint a prostitúció és a házasságtörés, már sok szó esett a vitában.

Az elidegenülés polgári bírálói mindig az elidegenült formára irányították kritikájuk tüzét. Bírálták a vallást, szem elől tévesztve, hogy „az a tény, . . . hogy a világi alap elválik önmagától és mint önálló birodalom a fellegekben rögzítődik meg, csakis azzal magyarázható, hogy ez a világi alap meghasonlott önmagával és ellentmond önmagának".[8] Az anarchisták megakarták szüntetni az államot, nem véve tudomást a társadalom azon belső tartalmi ellentmondásáról, amely létrehozta. Ugyanígy indított támadást az anarchizmus a házasság ellen is.

Az elidegenült formáknak ilyenkor mindig két védelmezőjük akadt. Az egyik kimutatta, hogy vallásra, államra, házasságra stb. szükség van, mert nélkülük az emberek állatok lennének. Ami a házasságot illeti, eddigi fejtegetéseink alapján támadhatatlannak kell elfogadnunk ennek az álláspontnak a premisszáját: *olyan körülmények között, amikor a szerelem emberi mozzanata elidegenült formában fejlődik ki, e forma felszámolásával ténylegesen nem maradna más, mint az állati mozzanat.* A „pohár víz"-elmélet, amelyet Lenin bírál, nyíltan hírdette is, hogy ezt az állati mozzanatot, ennek a szabadságát követeli.

[8] Marx: 4. Feuerbach-tézis. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Id. kiad. 400. o.

A Dezséry—Nyírő-féle álláspont hívei pedig viszonylagos jogosultsággal járnak el, amikor elkövetik azt a logikai hibát, hogy ezzel a nyílt anarchista nézettel azonosítják hallgatólagosan az elidegenült forma ellen indított támadást, amikor a házasságon kívüli nemi életről úgy beszélnek, hogy fogalmát közben önmaguk számára is észrevétlenül felcserélik az állati, a szerelem nélküli szeretkezés fogalmával,[9] hiszen ami a polgári átlagszerelemből az állati ösztönökön kívül magmaradt, ha absztrahálunk a házassági szerződésben jogilag rögzített kötelességektől, az — a kezdeti szimpátia, a giccses „ornamentika" (amely elidegenült voltánál fogva szintén régóta áll irónikus támadások középpontjában) és a segítőkész szeretet, amelynek hangsúlya fokozatosan eltolódhat a kölcsönös önzés irányába — igazán méltó az ignorálásra. Azok az ideológusok, akik a szerelemnek ebből az első össztársadalmi méretekben megjelent formájából indulnak ki, nem is juthatnak más következtetésre, mint hogy az emberit szinte kizárólagossággal képviselő elidegenült formák támadása, tagadása cinizmus. A marxizmus klasszikusai egyébként több ízben kimutatták, hogy az effajta cinikus tagadás csak visszájára fordítása a filiszteri igenlésnek, és közös forrásuk az elidegenült, az önmagával meghasonlott kíbékíthetetlen belső ellentmondásba került alapok elfogadása.

Létezik azonban az elidegenült formáknak egy más álláspontról való „megvédelmezése". Így ismeretes pl., hogy Lenin megvédte az anarchista követelésekkel szemben az államot. Tudunk olyan esetekről is, amikor polgári gyökerű „baloldali" túlkapásoktól a vallást kellett megvédeni, és így tovább, általában valamennyi olyan formát, amelyben elidegenülten fejeződött ki valamilyen emberi tartalom. Hasonló módon megvédte Lenin azokat az elidegenült formákat is, amelyekben a polgári társadalomban önmagával meghasonlott ember nemi élete lezajlik, és a korábbi álláspontról védelmezők léptennyomon hivatkoznak Lenin idevágó nyilatkozataira. Csakhogy itt nyilvánvalóan nem az állam, a vallás, a házasság stb. igenléséről van szó, hanem a marxizmusnak arról a felismeréséről, hogy az elidegenülés felszámolását a tartalommal kell kezdeni, hogy a meghasonlott, önellentmondó „alapot kell ... először a maga ellentmondásában megérteni és azután az ellentmondás kiküszöbölésével gyakorlatilag forradalmasítani. Így pl. miután felfedeztük, hogy a földi család a szent család nyitja" (és problémánk vonatkozásában hozzátehetjük: az átlagpolgár családról kialakított eszményvilágnak, családi és nemi erkölcsének és jogszabályozásának a nyitja), „az előbbit magát kell elméletileg bírálat alá vetnünk és a gyakorlatban forradalmilag átalakítanunk."[10] A forradalmi bírálatot a formával kezdeni nyilvánvalóan nem több következetes, esetleg forradalmian radikális polgári fellépésnél, hiszen a polgárság a maga forradalmában éppen a feudális formák ellen lépett fel, érintetlenül hagyva a tartalmat, a kizsákmányolást. Hasonló fellépés az egész emberi életet forradalmasító szocialista forradalom idején bármilyen másodlagos kérdésben — tehát pl. nemcsak az állam kérdésében, hanem a házasság kérdésében is — forradalomellenes lehet, elterelhet a lényeges, a tartalmi jellegű forradalmasítástól, amelynek megvan a maga belsőleg szükségszerű szukcesszivitása. Ezért és ilyen értelemben lépett fel Lenin a hasonló kísérletek ellen. Ezt nem árt figyelembe venni azoknak, akik nyilatkozatait történelmi (és olykor szövegi) összefüggéseikből kiragadva idézik, azt sugallva, mintha Lenin szerint soha, a tartalom forradalmasításának későbbi szakaszán sem kellene felvetni a forma kritikájának kérdéseit.

*

[9] „Egyesek a *házasságon kívüli nemi viszonyt* 'modernség'-nek nevezik. De bármennyire változzék is körülöttünk a világ, egy biztos: — *a szeretkezés szerelem nélkül valóban 'állati' dolog.*" (M. Berényi Eta hozzászólásából — kiem. tőlem, G. L.) Hasonló azonosítás végigvonul Dezséry és Nyirő hozzászólásaiban is, csak illusztrálásához hosszabb idézetekre lenne szükség.

[10] Marx: 4. Feuerbach-tézis. Id. hely.

A kérdés tehát, amely a vita tárgyát képezi, most így vetődik fel: Mennyiben érkezett el a tartalom alakulásának következtében az ideje a szerelmi viszony (nem a nemi kapcsolat, hanem a bifokálisan felfogott szerelmi viszony, a humanizált szexualitás!) formáival kapcsolatos kérdés új felvetésének, kritikus vizsgálatának? Másképpen fogalmazva: A szocialista társadalom építésének tizennyolcadik évében mennyire lehet és kell társadalmi átlagnak tekinteni a szerelem történetileg első ízben általánossá vált polgári alakját, mennyiben lehet és kell ma a szexualitás humanizáltságának abból a fokából kiindúlni, amelyből Lenin negyven évvel ezelőtt kiindult, és amelyből azok, akik léptennyomon idézik, ma kiindulnak? Ha korábban viszonylag jogosultnak ismertük el azt a logikai hibát, amelyet tulajdonképpen a szerelem és a házasság hallgatólagos azonosításával követnek el a polgári szerelemből kiindulva, akkor most felvetődik magának a kiindulópont jogosultságának a kérdése.

Ezzel visszakanyarodtunk ahhoz a kérdéshez, amelynek konkrét megoldását korábban szociológiai és pszichológiai felmérések hatókörébe utaltuk, jelezve egyben a felmérés nehézségének a fokát. A szerelem bifokális felfogása azonban most módot nyújt a válasz bizonyosfokú elméleti megközelítéséhez.

A kérdés e felfogás szemszögéből így vetődik fel: Mennyire fejlődhetett ki új társadalmunkban a másik ember iránti szükséglet és az ennek alapján létesülő, érzelmileg színezett emberi viszony a másik emberhez, továbbá mennyire kapcsolódott össze ez a szükséglet és ez a viszony a szexualitással és a ráépülő természeti viszonnyal, belsőleg humanizálva ezt?

Egészen elvontan szemlélve, a proletariátusnál már a kapitalista társdalomban újfajta szerelmi kapcsolatnak kellene kialakulnia, mivel a magántulajdon hiánya miatt sem a szexualitásnak, sem az emberi igénynek nem kell gazdasági funkciók alá rendelődnie. Valójában azonban a klasszikus kapitalizmus idején a pauperizálódás, amely a munkás életét egészében állati szintre szorította, akadályozta a szexualitás humanizálódását is. Ma egyes munkáskategóriák magasabb életszínvonala mellett pedig az jön számításba, hogy olyan társadalomban, ahol a termelőeszközök és a fogyasztási cikkek azonos formában jelennek meg, nevezetesen pénzvagyonként, különösképpen a tartós fogyasztási cikkek, illetve a tulajdonuk bizonyos mértékig produkálhatják ugyanazon pszichológiai hatásokat, amelyeket a termelőeszközök magántulajdona előidéz (a gyarapítás és az öröklés kérdésének, a család gazdasági funkciójának előtérbe kerülése). Különben kapitalista társadalomban a proletárra nagyjából ugyanazok a másik embertől elidegenítő hatások érvényesülnek, mint a polgárra. Az elidegenítő hatást csak fokozza a nő munkába állítása, amellyel az elidegenülés a családon belül is jelentős tért nyer (a polgári családokban ez a fejlemény tömegméretekben jóval később, csak századunkban következett be).

A döntő lépést az újtípusú szerelem pszichológiája tekintetében a forradalmi munkásmozgalom kibontakozása jelentette. Persze távolról sem közélet és magánélet párhuzamának olyan merev felfogása értelmében, amilyennel a szerelmi állhatatlanság és a társadalmi ügy elárulása közötti kapcsolat feltételezése esetében találkoztunk (l. Nyiri). Tény azonban az, hogy a nagy közös cél érdekében folytatott mindennapi tevékenység létrehozta a lelki diszpozíciót olyan érzelmi színezetű emberi kapcsolatok létesítésére, amelyek filogenetikailag először éppen a közös célért közös eszközzel folytatott tevékenység során és hatására alakultak ki, a másik ember iránti szükséglet kifejlődésére, amelynek kibontakozását a kapitalizmus vázlatosan említett tényezői akadályoztak. Persze a másik ember iránti szükséglet, az emberi interperszonális kapcsolatok eleinte igen szorosan kötődtek a tényleges közös célhoz, különösen az illegalitás nehéz, veszélyes, embertelen körülményei között, így elsősorban elvtársi, bajtársi kapcsolatokban realizálódtak, legfőképpen pedig interperszonális kapcsolatok helyett az egyénnek a kollektíva, az osztály egészéhez, a nemzetközi proletariátushoz fűződő más

természetű, intellektuálisabb jellegű viszonya fejlődött ki. Másfelől ott, ahol a mozgalomban a reformizmus kerekedett felül, ott maga a nagy közös cél említett pszichológiai hatása csökkent vagy szűnt meg teljesen, e tekintetben is a polgári tendenciák erősödtek. Magyarországon a munkásosztály szerelmi és házassági pszichológiájával kapcsolatban mindkét hatást figyelembe kell venni.

Ott és akkor, ahol és amikor a társadalmi feltételek lehetővé tették, hogy a másik ember iránti szükséglet, az interperszonális kapcsolatok létesítésére irányuló lelki diszpozíció viszonylag önállósuljon magától a tényleges közös céltól, anélkül, hogy ez megszűnnék az ember mindennapi tevékenységében és élményeiben eleven célként funkcionálni, lehetővé válik, hogy ez a mélyebb és gazdagabb emberi szükséglet, az erre épülő emberi viszony egyesüljön a szexualitással, ez humanizálja a nemi szférát. Ez a lehetőség a feltételekből adódóan jelentős mértékben fokozódik a szocialista forradalom után, a szocializmus viszonylag békés építésének szakaszában; ugyanekkor jelentősen bővül azoknak a köre is, akik a közös célt magukénak vállalják és belső hajlandóságból kapcsolódnak be a megvalósításáért folytatandó tevékenységbe, akikben tehát e közös tevékenység kialakítja a jelzett diszpozíciót, a másik ember mint ember iránti szükségletet. Természetesen itt nem egy csapásra bekövetkező fejleményekről van szó, hanem hosszabb fejlődési folyamatról, amelyet egy sor ellentendencia akadályoz. A legfőbb akadály a pénzgazdálkodás, a magánkeresetre épülő személyi fogyasztás fennmaradása, különös tekintettel arra az imént jelzett hasonló pszichológiai hatásra, amelyet a fogyasztást szolgáló magánvagyon felhalmozása, ill. a termelőeszközként funkcionáló magánvagyon felhalmozása gyakorol az emberre. Fel kell itt ismernünk a szocializmus építése során elkövetett hibákból fakadó ellentendenciákat is: a baloldali hibák csökkentették a nagy cél vonzóerejét a szélesebb tömegekre, azokkal szemben pedig, akik bensőleg vállalták a célt, túl szigorú követelményeket támasztottak, túlzott áldozatvállalást követelve rendelték alá a magánéletet a közös cél érdekében — vagy vélt érdekében — folytatandó tevékenységnek; később a revizionizmus fokozta a fogékonyságot a növekvő jólétben rejlő említett kispolgári pszichológiai hatások iránt stb.

Mindezek együttes hatásaként ma igen ellentmondásos a helyzet. Az újtípusú szerelem, a magas szinten humanizált szexualitás kétségbevonhatatlanul kialakult. Ez már a kapitalista társadalom keretein belül sem véletlen kivétel volt, hanem szükségszerű kivétel, mert a társadalomnak egy szükségszerű tendenciájából fakadt. Magától értetődik, hogy még kevésbé lehet véletlennek tekinteni ma, amikor társadalmunk alaptendenciájából adódik. Ugyanakkor kétségtelen, hogy vannak melléktendenciák — köztük a pénzgazdálkodással kapcsolatos szükségszerű tendencia is —, amelyek a polgári szerelmet, egy alacsonyabb szinten, dehumanizált keretek között humanizált szexualitást konzerválják.

Hogy a kétfajta, a tartalmilag modern és a tartalmilag konzervatív szerelem számszerűleg milyen arányban van egymással, ennek mai eszközeinkkel való eldönthetetlenségéről már szólottunk. Eldöntése azonban teljesen lényegtelenné is válik ezek után, ha a kérdést úgy vetjük fel, hogy *van-e valamilyen tudományos-ideológiai alapja annak, hogy két egyaránt meglevő, minőségileg különböző tartalmat ugyanabba a formába kényszerítsünk bele, ráadásul a történelmi fejlődés alacsonyabb fokát képviselő tartalom formájába. Nyilvánvaló, hogy ilyen felfogás tudományos dialektikus világnézet alapján tarthatatlan.*

A konzervatív tartalom formáinak híveit azonban szemmel láthatóan nem elméleti megfontolások vezetik, hanem elsősorban a pedagógiai gyakorlat szempontjai, a társadalom felfogásuk szerint való gyakorlati érdeke.

Ezzel kapcsolatban nem kívánunk itt annak elemzésébe belemenni, hogy mennyiben engedhet meg éppen a proletariátus egy olyan, a pragmatizmuséra emlékeztető

módszert, amely a gyakorlati érdeknek megfelelő követelményeket az objektív elméleti igazságra való tekintet nélkül akarja meghatározni. Eltekintünk annak taglalásától is, hogy milyen összefüggései vannak a cinizmussal és ennél fogva milyen cinifikáló hatásai lehetnek egy olyan beállítottságnak, amely az igazság figyelembevételét egyáltalán az aktuális érdektől teszi függővé (ha természetesen nem is az egyéni érdektől).

Feltétlenül rá kell azonban mutatnunk arra, hogy materialista nézőpontból szemlélve gyakorlatilag is kivihetetlennek kell tartani a jelzett szándékot: a régi formák és normák hivatalos rögzítésével lehet késleltetni, lehet derekasan megnehezíteni, lehet rengeteg felesleges egyéni szenvedéssel megkeseríteni, de nem lehet megakadályozni, hogy az új tartalom kialakítsa a maga adekvát formáit. Ugyanakkor természetesen az a veszély sem fenyeget, hogy a kommunista szerelmi kapcsolat formáit sikerülni fog ráerőszakolni valaha is olyan párra, amelynek szerelmi kapcsolata polgári tartalmú. Ilyen veszély pillanatnyilag azért sem fenyeget, mert a szóban forgó új formák még távolról sem alakultak ki. Ma inkább csak az világos még, hogy a régi formák nem felelnek meg: sem az álesztétikus „ornamentika", amely eltakarja, ahelyett, hogy kifejezné, a tartalmat; sem a magánjövedelemre és a magánfogyasztásra épülő házasság, amely a két fél közül legalább az egyik — természetesen a nő — számára lehetetlenné teszi, vagy csak egy harmadik személy (valamelyik nagyszülő, háztartási alkalmazott, vagy sajnos nagyon sokszor a gyerek) rovására teszi lehetővé a társadalmi tevékenységben — munkában, közéletben, művelődésben, kulturált szórakozásban — valóban részvételt, a modern szerelmi kapcsolat egyik lényeges tartalmi mozzanatát.[11] Ebben a tekintetben nem lehet egyetérteni Nyirővel, amikor úgy véli, hogy „a rombolás korszakán már túl vagyunk". Márpedig a megszokott formák rombolása nem vonzhatja a kispolgárt, mert távolról sem nyújtja azt a biztonságot, amelyet minden területen, így az általa létesített páros kapcsolatban is első helyen igényel. De a kispolgári párnak nyilvánvalóan nem felelne meg készen, végső kicsiszolt állapotában sem egy olyan forma, amelynek adekvát tartalmában lényeges mozzanatot képez az össztársadalmi célért tudatosan folytatott tevékenységben való közös részvétel, a tevékenység során szerzett sokrétű élmények megosztása egymással, hiszen a kispolgárnál ilyen igény hiányzik. A kispolgári szerelmi kapcsolat formája továbbra is, mindaddig, amíg ilyen tartalmú szerelmi viszony egyáltalán létezik, a monogám házasság lesz, jogilag garantált biztonságával és magánjellegű, az anyagi javak gyarapításának, a szórakozásnak és a pihenésnek szűk körében mozgó céljaival. Akkor is így lesz, ha a monogám család létesítését nem tesszük külön erkölcsi követeléssé. Sőt a monogám család létesítésére való spontán törekvés fenntartja az ilyen család erkölcsi normáit, sőt az ilyen normák uralkodó helyzetét is a köztudatban anélkül is, hogy e normákat a hivatalos ideológia szintjén az egyedül üdvözítő, a társadalom érdekét és az egyén boldogságát egyedül szolgáló erkölcs feltétlen követelményeiként, vagy éppenséggel a kommunista erkölcs örökérvényű törvényeiként rögzítenénk, misztifikálva az általános emberi erkölcs távolról sem kidolgozott kérdését.

Vagyis a férfi és a nő közötti kapcsolat régi formáinak az új tartalomra való feltétlen rákényszerítése nemcsak hogy lehetetlen, hanem szükségtelen is. Hiszen a régi formák szívósságát mi sem bizonyítja jobban, mint hogy különböző spontánul ható okok kényszerű következményeként — elsősorban ezért, mert a gyermeknevelésnek a gazdasági és pedagógiai lehetőségek mai keretein belül szükségszerűen a családon belüli nevelés és anyagi gondoskodás az uralkodó formája — ma még az új tartalom is az esetek

[11] A házasság a mai jogi formájában már csak azért sem felelhet meg a felszabadult ember által kialakított tartalmának, mert a két fél szabad megegyezésével köthető ugyan meg, de nem bontható fel ugyanígy kölcsönös szabad megegyezéssel.

döntő többségében a régi formát veszi fel, anélkül, hogy ezzel akár csak távolról is feltétlenül garantálná az emberi és nemi viszonyba lépő pár és gyerekeik boldogságát vagy a társadalom érdekét.

Ne kerüljük meg azonban a cinizmus kérdését. Hiszen voltaképpen arról van szó, hogy ha megengedjük akár csak ritka kivételképpen is a szerelem régi, elidegenült formáinak a megszegését, nem ássa-e alá ez a formák tekintélyét annyira, hogy lehetővé váljék tagadásuk és rombolásuk olyan esetben is, amikor kizárólag ezek képviselik az emberi mozzanatot. Megengedheti-e a társadalom az új tartalomnak, hogy szétfeszítse a régi formákat, anélkül, hogy ugyanezt engedélyezni kényszerüljön a régi tartalomnak, az alacsony szinten humanizált szexualitásnak is, amely a formarombolással cinikus módon tör megnyilvánulásra?

A kérdés feltevésének naiv voltát (vagyis azt, hogy az új formák kialakítása bárkinek az engedélyétől is függhetne) már jeleztük. Az összefüggésnek helyes tisztázása céljából azonban rá kell még mutatni a cinizmusnak egy olyan vonására, amelyet a kérdés ilyen feltevésekor teljesen figyelmen kívül hagynak.

A cinizmus, lényegét tekintve, a társadalmi fejlődés során kialakult és a további fejlődést elősegítő emberi értékek tagadása és rombolása. Az értéktagadás és az értékrombolás lehet pusztán eszköze az egoista érdekek, az alacsony szinten humanizált ösztönök érvényrejuttatásának, amit a kultúra értékei korlátoznának. Ez jellemzi általában az átlagpolgár cinizmusát. Maga az értéktagadás mozzanata azonban különböző hangsúlyt kaphat a cinizmuson belül. *A cinizmus parazita válfajában éppen ez a tagadás és rombolás válik öncéllá.*

Ez a hangsúlyeltolódás a szexualitáson belül úgy jelentkezik, hogy maga a nemi kapcsolat realizálása az értéktagadás céljából eszközévé fokozódik le. Ilyen eszköz szerepére a szexualitás két szempontból is igen alkalmas. Egyrészt a szexualitáson alapuló viszony, ha nem vált emberivé, akkor egy olyan lényhez való viszonyt jelent, aki valóságosan *ember*, e viszonyban azonban degradálódik pusztán *szexuális partnerré ;* aki valóságosan sokoldalú képességekkel, gazdag élményvilággal bír, e viszonyban azonban csak néhány tulajdonsággal: elsődleges és másodlagos nemi jellegekkel; aki valóságosan saját céljait szabadon megválasztó lény, a nemi ösztön által meghatározott szemléletben csak önálló akarat nélküli, a partner akaratának alávetett tárgy, akinek egyetlen rendeltetése, hogy a partner szexuális szükségletét kielégítse. Tehát a pusztán szexuális kapcsolat létesítésében intenzíven élhető át a másik ember emberi értékeinek tagadása és rombolása, az ember degradálása állattá. A parazita cinizmus raffinált metodikát alakított ki a célból, hogy a szexuális jellegű együttlétekben éppen ez a negatívim kapjon kihívó hangsúlyt, az, ami a kapcsolatban elpusztul, ne pedig pusztán a kapcsolat pozitív oldala, vagyis pusztán a nemi ösztön, amelynek kielégítése a kapcsolatban megvalósul. Másrészt a nemi szférát igen szigorú, az emberek széles körében örök emberi értékeknek tekintett erkölcsi normák korlátozzák, amelyek megszegése olyan csábító esete az értéktagadásnak, amellyel többnyire nem jár együtt a jogi büntetés komolyabb kockázata, mint más, pl. a tulajdonnal kapcsolatos törvények esetében.

Az elmondottakból világosan kitűnik, hogy az ilyen indítékokból fakadó szexuális cinizmus ellen teljesen hatástalan a nemi ösztön korlátozásával, szigorú erkölcsi normák hirdetésével harcolni, mivel főforrása nem a nemi ösztön, a szigorú erkölcsi normák pedig még erősebb ösztönzést nyújthatnak irányában. Márpedig Dezsérynek, aki önálló könyvben foglalkozik a cinizmussal, és Nyirőnek, aki ezt a könyvet szerkesztette, tudnia kell, hogy a mai magyar fiatalok között a cinizmusnak nem a lét bizonytalanságból eredő átlagpolgári változata, hanem éppen a céltalanság érzéséből eredő parazita változata jelenti a fő veszélyt. Azt pedig, hogy a parazita cinizmussal szemben a szigorú

erkölcsi normák teljesen hatástalanok, bizonyítja az a jólismert tény, hogy a cinikus beállítottságú kollektívák kialakítják saját ellen norma- és értékrendszerüket, és megvetnek, kiközösítenek mindenkit, aki — akár a legmélyebb belső hajlandóságból — a „hivatalos" normákat követi. Nem ritkán találkozhatnánk iskolai osztályokban és más „makrostrukturális" csoportokban olyan személyekkel, akik erőszakot kényszerülnek elkövetni egyik vagy másik spontán érzelmi tendenciájukon, hogy valamelyik általuk elfogadott norma megsértésével kiérdemeljék a „mikrostrukturális" csoportba való bekerülést. Komikusan hangzik, de találkozhatunk „ellen-képmutatással" is, amikor csak kifelé színlelik az erkölcsi norma megszegését. A cinizmus ilyen jelenségeivel szemben az erkölcsnevelés síkján a pozitív normák hirdetése helyett sokkal hatásosabbnak látszik *a cinikus normarendszer rombolása maga a cinikus értékrombolás irónikus eszközeinek igénybevételével.*

Egészében véve azonban a cinizmusnak és általában az ifjúság páros kapcsolatainak a problémája *nem kizárólag, még csak nem is elsősorban erkölcsi probléma.* Jellemző, hogy tulajdonképpen maguk a moralisták sem tekintik annak, hiszen olyan erkölcsi normák mellett kardoskodnak, amelyek a nemi vonatkozású kapcsolatot jogi szabályozásnak vetik alá, beismerve ezzel, hogy a csupán erkölcsi szabályozásban nem bíznak. A probléma teljes megoldását alapvetően a társadalom gazdasági fejlődése fogja magával hozni, átalakítva a felépítmény és társadalmi tudat különböző formáit. Meggyőződésünk, hogy e megoldás nem a páros kapcsolatok régi formáinak megszilárdításában, hanem az új tartalom általánossá válásában és kifejlődésében, a szexualitás teljes humanizálásában fog állani, egyszersmind *a gazdasági lehetőségek megteremtésében az új tartalomnak megfelelő új formák kibontakozásához.*

A tudat, általában a társadalmi és az egyéni pszichológia céltudatos alakításának is ebben az irányban kell haladnia, ezt a folyamatot kell elősegítenie.

A leglényegesebb feladat ezen a síkon, a nevelés síkján sem ilyen vagy olyan normák hirdetése.

Néhányan felvetették a vita során a munkára és a munkával való nevelés kérdését, anélkül, hogy a tulajdonképpeni problémával szervesebb kapcsolatba tudták volna hozni. Nos, az az összefüggés, amely egyfelől a kollektív munkatevékenység és a másik ember iránti szükséglet, a másik emberhez való emberi viszony között, másfelől ez utóbbi és a szexualitás humanizálása, az emberi szerelem között megmutatkozott, egyértelműen kijelöli a munka központi szerepét az ifjúság szexuális vonatkozású nevelésében. A *koedukált* kollektíva által rendszeresen folytatott közös tevékenység olyan, lehetőleg szukcesszíve kapcsolódó célok megvalósítása érdekében, amelyet a közösség többsége, vagy legalábbis magja bensőleg magáévá fogad, nemcsak a kollektívát kovácsolja össze, hatékonnyá téve ezáltal az egyes személyek viselkedésének erkölcsi szabályozását, hanem kialakítja az egyes emberekben a fogékonyságot egymás emberi „lényegi erői" iránt, gazdagon kifejleszti magukat ezeket a „lényegi erőket", az egyes emberek élményvilágát, vagyis az érzelmileg színezett interperszonális kapcsolatok, a többi között a szerelem alapját.

Igen fontos, hogy ezt a nevelő célzatú munkatevékenységet minél szorosabban tudjuk a társadalom valódi céljaihoz, méghozzá minél lényegesebb céljaihoz kapcsolni az imént említett feltétel szigorú betartásával, vagyis úgy, hogy e célokat a kollektíva alapjában bensőleg magáévá fogadja. Itt már jelentkezik azoknak az ideológusoknak a szerepe is, akik írásban szólnak az ifjúsághoz: meg kell találni vagy — dialektikusan — akár át kell venni azokat a *megfelelő* módszereket, amelyek révén a leghatásosabban sikerül megismertetni és elfogadtatni az ifjúsággal ezeket a célokat. Ezen belül feltétlenül szükséges fejlődésünk távolabbi perspektíváinak, a többi között a problémánkkal kapcsolatos perspektíváknak is az ismertetése olyan összefüggések evidens megvilágí-

tásával, mint amilyen a kommunista társadalom és a hozzá való átmenet, a kommunista társadalom emberének nagyfokú szabadsága és ugyanolyan nagyfokú felelőssége stb. között szükségszerűen fennállnak.

Ezen a bázison bontakozhat ki a tulajdonképpeni erkölcsi nevelés, ezen belül a nemi erkölcs normáinak elfogadtatása. Ahhoz, amit Somogyi Zoltán az ifjúságnak hirdetendő normák kérdésében elmondott,[12] csupán egyet lehet és kell hozzátenni. Serdülő korban a szerelem kibontakozása, az a folyamat, amíg a szimpátiától a kristályosításon és egymás megismerésén keresztül eljut egymás kölcsönös szexuális kielégítésének igényéig, normálisan lényegesen hosszabb, mint a későbbi életkorban. A serdülő szerelmében lényegesen több helyet és időt foglal el a „kristályosítás", az esztétikum, még akkor is, ha nem ún. „bakfisszerelem"-ről van szó, vagyis egy távoli személy idealizálásáról és eszményített alakja iránti plátói vonzódásról, hanem két eleven ember kölcsönös kapcsolatáról. Mármost a leghatározottabban fel kell lépni az ellen az egyes kollektivákban, elsősorban némely középiskolai osztályban uralkodó szellem ellen, amely e harmonikus kibontakozási folyamat erőszakos lezárására kényszerít azáltal, hogy a szerelmi viszony kiteljesedett szexuális tartalmát az ember erkölcsi értékességének kritériumává, „ellen-normává" teszi. Fel kell lépni ez ellen a szellem ellen akkor is, ha indítékait tekintve nem cinikus, mivel a szexualitás jogát csak a szerelmen belül ismeri el, de ez esetben egyszersmind kötelezővé is teszi a „modern szerelem" jelszavával, elfojtva a másik ember mint ember iránti szükségletéből eredő belső tendenciákat, ennyiben tehát emberi értékeket romboló kihatását tekintve mégis cinikusnak bizonyul. *Még meg nem érett szerelemre szexuális funkciókat kényszeríteni éppen olyan embertelen, mint a normálisan kibontakozott szerelem szexuális igényét indokolatlanul elfojtani.*

A szexuális vonatkozású erkölcsi nevelést végül esztétikai és tudományos neveléssel kell kiegészíteni. Az esztétikai nevelés a közvetlen élmény, az önfeledt érzelmi azonosulás síkján ismerteti meg az embert a művész által ábrázolt személyek szerelmével, segít elsajátítani ezek szerelmének pozitív érzelmi tartalmait, egyben segít kialakítani a belső tartalomnak megfelelő adekvát esztétikai formát. Problémánk vonatkozásában igen fontos, hogy az esztétikai nevelés kiterjedjen az ember külsejének (öltözködés, hajviselet stb.), mozgásának és beszédének, egész viselkedésének esztétikájára is. A tudományos nevelés problémánk vonatkozásában a nemi élettel, a nemi higiéniával kapcsolatos alapos felvilágosításból áll, amelynek feltétlenül ki kell terjednie a terhességmegelőzés kérdéseire is. E komplex felvilágosítás nevelő és nem pusztán oktató jellege magától értetődik, hiszen jobb iránymutatást nyújthat a tekintetben, hogy a nemi kapcsolatban mitől kell tartózkodni, mint a legszigorúbb erkölcsi követelmények.

Csak az ilyen komplex nevelés képes a társadalom általános gazdasági és a felépítményben bekövetkező fejlődése alapján elősegíteni annak a társadalomnak a megteremtését, amely „a két nem viszonyát tisztán magántermészetű viszonnyá fogja tenni, amely csak a részvevő személyekre tartozik, és amelybe a társadalomnak semmi beleavatkozni valója nincsen".[13]

Garai László

[12] L. Magyar Filozófiai Szemle. 1963. 3. sz.
[13] Engels: A kommunizmus alapelvei. MEM 4. köt. Bp., 1959. 361. o.

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Tőkei: A kínai filozófia

Ókor, I. kötet[1]

A magyar filozófiai irodalomban a keleti filozófia sajnálatos módon egészen a legutóbbi időkig periferikus jelenség volt. A filozófiatörténet leghivatottabb művelői és értői számára is félig-meddig terra incognitának számított. Ennek a hiányosságnak a kiküszöbölését segíti elő az Akadémiai Kiadó új vállalkozása, amely a kínai filozófia legjelentősebb forrásműveit ismerteti. Egészen mostanáig, néhány kisebb szemelvénytől eltekintve, a magyarra fordított kínai filozófiai munkákat sohasem közvetlenül az eredeti szövegből ültették át nyelvünkre,[2] hanem mindenkor valamely nyugati fordítás alapján dolgoztak a vállalkozó szellemű fordítók. Ez sokszor az eredeti szövegtől erősen eltérő fordításokat eredményezett. Az új kiadvány azonban mint ezt már a megjelent első kötet is bizonyítja, mentes ettől a hibától. Tőkei Ferenc, aki a textusokat kiválogatta, és minden műhöz kommentárt is csatolt, a közvetlenül az ősi kínai művekből való fordítást a kellő filológiai gondossággal végezte. A tudományos igényű interpretáció lehetőségét a feltétlenül szükséges világnézeti megalapozottság mellett éppen az eredetihez hű, magyaros fordítás adta meg.

A kínai filozófia történeti helyét és alapvető vonásait Tőkei „Az ókori kínai társadalom és filozófia" címet viselő bevezetésben vázolja fel. A kínai filozófiát a klasszikus hegeli—marxi koncepcióval összhangban a görög filozófiai fejlődés prelúdiumaként fogja fel. A kínai bölcselet karakterisztikus vonásait a kínai társadalom alapvető társadalmi-történeti kategóriáiból kiindulva elemzi. A marxi elemzés eredményeiből kiindulva helyesen látja meg az ókori kínai — s általában az antik keleti — társadalom fejlődésének legfontosabb specifikus jellemzőjét, ti. azt, hogy a termelőerők alacsony színvonala miatt fejletlen társadalmi munkamegosztás következtében a földmagántulajdon nem tudott kifejlődni, hanem a föld az ősi nemzetségi szervezetből kialakult faluközösségek kezében maradt.[3] A faluközösség az arisztokrata kizsákmányolásnak és az uralkodó despotizmusának mindig biztos támasza volt. Adóinak beszedése alkotta ugyanis az arisztokrácia legfontosabb társadalmi funkcióját, s ez igyekezett is a régi tulajdonviszonyokat megőrizni. Az ókori faluközösség mindig változatlan formában termeli újra önmagát; egyidejüleg változatlan módon reprodukálódnak a társadalmi viszonyok is, minden társadalmi változás csupán személycsere. Ez az évszázadokon át — kb. a XIX. sz. végéig — csaknem változatlan gazdasági alap olyan stagnáló társadalmi formációt alakított ki, amely átmeneti típus az ősközösség és a klasszikus görög—római típusú rabszolgatársadalom között. A társadalmi stabilitás azonban állandó küzdelmek eredője volt, tehát nem szüntette meg az ellentmondásokat, nem zárta ki a politikai és az ideológiai harcot, csupán sajátos megjelenési formákat kényszerített rájuk.

Ilyen sajátos, ellentmondást rejtő forma a patriarkális arisztokrácia által szervezett államhatalom. A patriarkális arisztokrácia a dolgozó tömegek elnyomása céljából megteremti először a fejedelemségek, majd pedig a császárság központosított államgépezetét, ez a központi hatalom azonban szükségképpen korlátozza a patriarkális arisztokrácia helyi hatalmát. Ez az ellentmondás tükröződik — amint azt Tőkei is kiemeli — az állam még ma is használatban levő kínai elnevezésében, a kuo kia fogalmában, amelynek a szó szerinti jelentése: az ország, azaz a fejedelemség és a (patriarkális-arisztokratikus) család. Az állam fogalma tehát magában foglalja saját ellentétének, a patriarkális arisztokratikus családnak, vagyis annak fogalmát,

[1] Akadémiai Kiadó, 1962., 401. o.

[2] Kivétel az 1958-ban megjelent Tőkei és Weöres Sándor fordította Taoteking.

[3] Formálisan az összes földek tulajdonosa a közösség megszemélyesítője, „az ég fia", a császár.

amit negálnia kellene — hiszen az államnak ahhoz, hogy valódi központi hatalommá válhasson, mindenekelőtt a patriarkális arisztokrácia hatalmát kell megtörnie, sőt mint osztályt is fel kell számolnia. A hatalmat azonban az utóbbi társadalmi osztály az egész ókori kínai történelem folyamán állandóan a kezében tartotta, szilárdan támaszkodva a faluközösségekre. A másutt átmeneti korszakot alkotó patriarkális rabszolgaság Kínában permanens alakot öltött. Ez okozta a kínai történeti-társadalmi fejlődés mélységes tragikumát, mert éppen emiatt lett a társadalomnak hosszú ideig domináló vonása az átmeneti formák megmerevedése, ennek következtében jött létre az a feloldhatatlan ellentmondás, amelyet már maga a patriarkális alapokon nyugvó központi hatalom fogalma implicite tartalmazott. De ez az ellentmondás is lehetővé tett bizonyos, bár erősen korlátozott és eltorzult társadalmi fejlődést az ókori Kínában. A fejedelmek ugyanis, saját uralmuk megerősítésére, kénytelenek voltak nem-arisztokrata, plebejus, sőt néha rabszolga eredetű, tehetséges embereket is hivatali állásokba helyezni. Belőlük és az elszigetelt faluközösségek áruforgalmát[4] közvetítő meggazdagodott kereskedőkből alakult ki az új városi arisztokrácia, melynek a segítségével a központi hatalom már eredményesebben vehette fel a harcot a patriarkális arisztokráciával. Mivel azonban az új városi kereskedő-hivatalnok arisztokrácia is, éppúgy mint a régi, a patriarkális arisztokrácia a faluközösség változatlan gazdasági alapjára támaszkodott, ezért a kompromisszum a két réteg között elkerülhetetlen volt. A kétféle arisztokrácia a Hankorban egységes osztállyá olvadt össze, létrejött a patriarkális bürokratizmus jelleggzetes formája, a kínai mandarinizmus, amely lényegében egészen a császárság bukásáig, 1912-ig fennmaradt.

A vázolt társadalmi formációban a tudományok, különösen a természettudomány fejlődése csak igen szűk keretek között fejlődhetett. A kínai arisztokrácia „égi megbizatás"-ból, azaz „az ősök szellemei segítségével" kormányzott, emiatt nem volt érdeke a vallási képzetekkel ellentétes, ezeket diszkreditáló tudományos ismeretek feltárása. A természettudományokat ezért korlátozta, eredményeiket pedig elsősorban a kultikus szertartásoknál használta fel, a tudomány tehát már fejlődésének korai szakaszában erősen összefonódott mágikus elemekkel és misztikus jellegűvé vált.

[4] Meg kell jegyezni, hogy a faluközösségek termékeinek csak csekély töredéke vált áruvá, a kereskedelem tehát nem bomlaszthatta fel a faluközösséget.

A tudomány kezdetlegessége erősen befolyásolta a kínai filozófia fejlődését. Innen ered, hogy a filozófiai szövegekben nagyon gyakoriak a megalapozatlan, kinyilatkoztatásszerű tételek, és különösen kezdetben csak ritkán nyilvánulnak meg bizonyításra irányuló törekvések. Ez teszi lehetővé, hogy az uralkodó osztály a kínai filozófiának még a materialisztikus eredményeit is vallásos-misztikus célokra használja fel.

A fejletlen társadalmi munkamegosztás szintén kedvezőtlenül hatott a kínai filozófia fejlődésére. Az egymástól szinte tökéletesen elszigetelt faluközösségeket csak a nagy általános (a fejedelem, illetve később a császár — az ég fia) foglalja egységbe, s ez az általános, alulról nézve, egészen elvontnak tűnik, hiszen nem az egyes hozza létre, hanem felsőbb isteni rendelésként jelenik meg, tehát az egyes és az általános között nincsen közvetítő mozzanat.i Ez a filozófia területén a bölcselei gondolatnak a pragmatizmus és az elvont általánosítás (moralizálás) közötti állandó ingadozásában és közvetettség (a különös) kategóriájának jelentéktelen voltában tükröződik vissza.

A kínai filozófia mindennek ellenére sem halott, merev dogma, hanem élettől lüktető gondolatrendszer. A különféle társadalmi osztályok és rétegek érdekeit kifejező különböző filozofémák ugyanis — a társadalmi környezet primitivitásának és a szociális előfeltételek rendkívüli kedvezőtlensége ellenére is — egyre magasabb fokra emelik a gondolkodást, bár az alapvető eltorzultság a magasabb szinten is megmarad. A legnagyobb eredményeket az ókori Kínában is a feltörekvő osztályok képviselői érték el a gondolkodás minden területén, az ókori filozófia minden újabb eredménye a progresszió győzelmét jelentette az ideológia területén. E győzelmeket még jobban tudjuk értékelni, ha tekintetbe vesszük, hogy éppen a kezdetleges társadalmi környezet, a politikai és vallási reakció rendkívül nagy ereje miatt a progreszszív, materialista kínai filozófia sokkal nehezebb körülmények között küzdött mint pl. a görög filozófia.

A kínai filozófia kezdetei elvesznek a mitikus idők homályában. A legrégibb fennmaradt filozófiai jellegű szövegeket a Su king (Írások könyve) és a Ji king (Változások könyve) tartalmazza. Az előbbi legfontosabb fogalma a ming, a már említett „égi megbízatás" alapelve, amely kitűnően érzékelteti a kínai filozófia összefonódottságát a vallással és a politikával. A ming ti. az ősök szellemeinek a lakóhelyét jelenti, tehát par excellence vallási képzet. Legfontosabb szerepe az, hogy determinálja

az emberek sorsát, tehát kijelöli az egyén helyét a társadalomban, az ősi hagyomány által szentesített társadalmi rendszer keretei között. Emiatt válhatott a konzervatív, konszolidációra törekvő konfuciánus etikai-politikai koncepció központi fogalmává. A Su king foglalja magában a kínai természetfilozófia legősibb termékét, a wu king (öt elem) teóriáját is, amely a naiv materialisztikus természet-interpretáció legrégibb fennmaradt megnyilvánulásának tekinthető. Érdekes módon ez a kezdetleges materializmus szintén vallásos színezetű doktrina, mert a Hung fan (Nagy Szabály) egyik részét megalkotó ti-től (úristen) származik, tehát kinyilatkoztatás jellege van. A későbbi fejlődés során pedig a különféle misztikus szekták tanításaiban bukkan fel újra, a jin-jang (mintegy az ellentétes szubsztanciák, erők) elméletével, a primitív dialektikának világviszonylatban is egyik első megnyilvánulásával kombinálva. A másik korai, filozofikus vonásokat felmutató mű, a Ji king főleg függeléke, a Hi-c'i (Csatolt magyarázatok) miatt fontos a filozófiatörténeti kutatás részére; itt fordul legkorábban elő a jin-jang elv. Ezt rögtön összekapcsolják a későbbi kínai bölcseletben nagy szerepet játszó tao fogalmával, amely a természettörvény archaikus megfogalmazásának tekinthető. Mind a jin-jang mind a tao fogalma külsőleges és felszínes maradt, ezért könnyen érthető későbbi teljes miszticizmusba torkollásuk a különféle szekták tanításaiban.

A kötet anyagának gerincét a Konfuciusnak tulajdonított szövegek és követőinek legfontosabb művei alkotják. A legjelentősebb ezek közül a Konfucius neve alatt szereplő Lun-jü, (Beszélgetések és mondások), amely Khung mester tanításainak a lényegét tartalmazza. Konfucius tanításai döntő hatást gyakoroltak a kínai ideológiai fejlődésre, ezért helyes volt a legfontosabb konfuciánus dokumentumot csonkítás nélkül az olvasók rendelkezésére bocsátani. Különösen fontos ez hatástörténeti szempontból, hiszen a konfucianizmus egészen a jelen század kezdetéig a császárság hivatalos ideológiája volt, sőt erősen államvallás jellegűvé vált. Khung mester elméletének a már említett „égi megbízatás" elve a genetikus alapgondolata. A Lun-jü erről azt írja, hogy a halál is, az élet is égi elrendelés (ming) következménye, a gazdagság és az előkelőség az Égtől függ. Ebből következik, hogy a társadalmi rend csak akkor lehet szilárd, ha mindenki megmarad az „Ég" által *kijelölt helyén*. Khung-ci a legfontosabb teendőnek a „nevek kijavítását" tartja, mert ha a nevek nem helyesek, akkor a fogalmak nem felelnek meg a valóságnak, ennélfogva a társadalmi cselekvés már eleve sikertelenségre van kárhoztatva, emiatt megbomlik a harmónia, a szociális viszonylatok összezavarodnak, a felfordulás lesz urrá a társadalmi életben, bekövetkezik a forradalom. Éppen a társadalmi megrázkódtatásoknak akarja elejét venni Konfucius a „nevek kijavításával". E kifejezésnek lényegi tartalmát a Lun-jü XII/11. helye fogalmazza meg: „A fejedelem legyen fejedelem, az alattvaló legyen alattvaló", tehát senki se lépje túl az „Ég", az ősi tradíciók által megszabott korlátokat.

A konfucianizmus egyik legjellemzőbb sajátossága, hogy a politikát az etikára alapozza, a társadalmi élet sarkkövéül a „zsen" (emberség = tökéletes erény) fogalmát teszi meg. A zsen természetesen tökéletesen összhangban áll a ming-gel, tehát fő forrása a hagyomány. Mi a zsen? Alapja a szülők tisztelete és a testvériesség. (Lun-jü I/2.) Lényege az emberszeretet és a mértéktartás; Khung mester szerint a tökéletes erény nem más, mint „Legyőzni önmagunkat és visszatérni a tisztességhez... Ami a tisztességgel ellenkezik, ne lásd, ami a tisztességgel ellenkezik, ne halldd; ami a tisztességgel ellenkezik, ne mondd; ami a tisztességgel ellenkezik, ne tedd". (Lun-jü XII/1.) A zsen az emberi cselekvés zsinórmértéke. (Vö. Lun-jü VII/6.: „Igazodj mindig az emberség elvéhez"). A zsen arisztokratikus fogalom. Nem mindenki, hanem csak az elit emberei, (a nemes emberek) élhetnek erényes életet. A mester erről úgy nyilatkozott: „Olyan nemes ember, akinek erénye (még) nem tökéletes, akadhat, de nem létezik olyan közönsége, ember, aki tökéletes erényű lenne. (Lun-jü XIV/7.) A közrendű ember a humánus erény útját csak követheti, de el nem érheti a zsent. Khung-fu-ce[5] (állítólagos) szavai szerint: A néppel el lehet érni, hogy a helyes utat kövesse, de nem lehet elérni hogy meg is értse azt. (Lun-jü VIII/9.) A zsen tehát a nemes emberek, az arisztokraták eszménye. A nemesség Konfuciusnál mindenekelőtt morális fogalom, tehát nem a születési nemességet jelenti, hanem az erkölcsit. Ez látszólag ellentétes a patriarkális arisztokrácia lényegével, a származás szerinti értékeléssel, az ősi tradíciókra támaszkodó vagyoni és hivatali privilégiumokkal. Valójában azonban az uralkodó osztály hatalmának a megszilárdítását szolgálta; a nép tehetséges fiainak a befogadásával ugyanis az arisztokrácia pozíciói erősödtek — s ez a konfucianizmus legfőbb törekvése.

[5] A szövegkritikai kutatások szerint bizonyos, hogy a Lun-jü a ránk maradt formájában nem Konfucius műve, hanem későbbi, Han-kori termék.

Konfucius célja a régi intézmények, elsősorban a patriarkális család kozerválása volt. Ez a konfuciusi tanítás antiprogresszív vonása. Voltak azonban progresszív mozzanatai is. Ezek közül ki kell emelni a központi hatalom tekintélyének emelésére irányuló erőfeszítéseket. Khung-ci világosan felismerte, hogy a fejedelmi hatalom nélkül az arisztokrácia uralma anarchiává válik, ezért támogatta a központi hatalom erősítésére irányuló törekvéseket. Ugyanakkor azonban élesen ellenezte az arisztokrácia hatalmának a megnyírbálását. Ez az oka a konfuciánus ideológia ellentmondásosságának. Tőkei helyesen ismerte fel, hogy a konfuciánus filozófia egymásnak ellentmondó tételei nem filológiai pontatlanságokra, hanem a patriarkalizmus és a központi hatalom közötti ellentmondásra vezethetők vissza. Ezt az ellentmondást Konfucius a közép és a mérték kategóriáinak alkalmazásával próbálta feloldani oly módon, hogy mind az állam, mind a patriarkális család csorbítatlanul fennmaradjon és közöttük harmónia jöjjön létre. A konfuciánusok e törekvése utópisztikus volt, és csupán a patriarkális viszonyok fennmaradását segítette elő, ezért jogosan mondhatjuk azt, hogy a konfuciánizmus nem más, mint a patriarkalizmus apológiája. Konfucius tanítványai már csak mesterük epigonjai voltak, filozófiájukban kevés újat fedezhetünk fel. Főként mesterük tanításait rendszerezgették.

Egészen más jellegű Mo-ci tanítása, amely a konfuciánizmus ellenzékét jelentette. Antikonfucanizmusának gyökereit éles antipatriarkális nézeteiben találhatjuk meg. Nyíltan hangoztatott célja a patriarkális arisztokrácia hatalmának a megtörése volt. Ezt az igazi központi hatalom megteremtésével és megszilárdításával akarta elérni. Ennek a legfontosabb feltétele az, hogy „az uralkodó a jóravalókat emeli fel, s nem mellőzi a szegényeket és közrendűeket". (Kung meng VIII.) A kiválók megbecsülését és az uralkodó korlátlan hivatalnok-kinevezési jogát tanította, ezzel kívánta a patriarkális arisztokráciának az államigazgatásban elfoglalt pozícióját megrendíteni. Felismerte, hogy a konfucianizmus annak a patriarkális arisztokráciának az érdekeit képviseli, amelynek törekvései ellentétesek a nép érdekeivel, s hogy az arisztokrácia hatalmát csak szívós harcban a plebejus tömegekre támaszkodva képes az uralkodó megtörni. E harc ideológiai vetületét alkotja Mo-cinek és követőinek a konfuciánusok ellen vívott küzdelme. Mo-ci hevesen támadta a konfuciánus ideológia alapvető tételeit. Elvetette a Kungfuce rendszereiben nagy szerepet játszó eleve elrendelés (ming) fogalmát. Helyette az öntevékenységet, az emberi tevékenység autonóm voltát emelte ki. Fellépése minőségi változást jelentett az ideológia területén. Konfuciusszal ellentétben már arra törekszik, hogy állításait bizonyítással támassza alá, bizonyításai során pedig számtalan esetben a tapasztalatra hivatkozik mint legfontosabb kritériumra. Életközelségét bizonyítja az is, hogy az etika és a politika alapelve nála a „li" (hasznosság). Filozófiája erősen ellentmondásos, mert objektív idealizmusa (szellemhite) ellenére a társadalmi aktivitás hirdetője, tanításai a néptömegek érdekeit fejezik ki.

Vele szemben Jang-Csu az egoizmus, az antiszociális individualizmus és a társadalmi passzivitás elvének a képviselője. Az antikonfucianizmus nála hedonisztikus vonásokat öltött, hedonizmusa pedig materialista vonásokat árult el. Tagadta a halál utáni túlvilági életet.

A könyv utolsó része Meng-ci (Mencius) és néhány kisebb jelentőségű bölcselő tanításaival foglalkozik. Tőkei találó címszava, amely Meng-cit az arisztokrácia apologétájának jelöli meg, kitűnően jellemzi ennek a filozófusnak a gondolatvilágát. Tanításának legfontosabb fogalmai a konfucianizmusban gyökereznek. Fő célja a patriarkális rendszer ideológiai megerősítése. Etikájának központi terminusai az emberség és az igazságosság, amelyek erkölcsi normát alkotnak az egész társadalom részére, és politikai síkon a helyes kormányzás alapját alkotják. Az emberség és az igazságosság elvének az érvényesülése azonban csak azért lehetséges a kormányzásban, mert az Ég minden embernek már eredetileg jóságos természetet adott, a kormányzók és a hivatalnokok tehát csak felélesztik az ember eredendő jóságát. Ez Meng híres tétele, amelynek immanens demokratizmusát azonban eltorzítja az emberi személyiségnek alacsonyabb és magasabbrendű komponensre történő mesterkélt felosztása, ami végső soron az arisztokratizmus szolgálatába állítja Mencius nagy gondolatát.

Összefoglalóan meg kell állapítanunk, hogy „A kínai filozófia" valóban hézagpótló munka filozófiatörténeti irodalmunkban. Néhány kritikai észrevételünk is elsősorban a mű további tökéletesítését szolgálja A szövegek tanulmányozása közben nagyon erősen érezhető a névmutató hiánya. Olyan regiszterre gondolunk, amely a személyneveken kívül tartalmazná a legfontosabb kínai filozófiai és vallási terminusok összefoglaló jellegű tömör magyarázatát és lapszám szerinti előfordulási helyeiket az egyes gondolkodóknál. Különösen emelné e névmutató tudományos érté-

két, ha a terminusokat a kínai írásjelekkel együtt adná meg. Ezenkívül tanácsos lett volna a bevezetésben jobban kitérni a régi kínai vallás doktrináinak és szertartásainak az ismertetésére, mert ez teljesen ismeretlen terület még a filozófiai képzettséggel rendelkező olvasók előtt is, viszont a szövegekben sűrűn fordulnak elő vallástörténeti vonatkozások, amelyek ismerete nagyon megkönnyítené a filozófémák érthetőségét. Végül pedig egy ponton kénytelenek vagyunk vitába szállni a szerző egy állításával, amely, tekintve hogy sinológusról van szó, szubjektíve megbocsátható, de objektíve nem igazolható. Kissé túlzott értékelésnek tartjuk azt, amit a bevezetés végén, a 27. oldalon ír, ti. hogy a tao kategóriája, főleg Lao-cinél, közel álla természettörvény fogalmához, s logikailag alighanem felülmúlja a korai görög materialista természetfilozófusok teljesítményét.

Mindezek a további kiadásokban könnyen pótolható kisebb hiányosságok azonban eltörpülnek a könyv időtálló értékei, a marxista kommentárrai rendelkező, a korszerű filológiai követelményeket kielégítő szövegfordítás és interpretáció nagyszerű teljesítménye mellett.

Lenkei László

Kocsis Ferenc: Célszerűség az élővilágban és az istenhit*

Örömmel üdvözöljük Kocsis Ferenc könyvét, amely az egyházi ideológiának napjainkban hangoztatott legfontosabb istenérvét, a célszerűségi tant veszi vizsgálat alá. A kérdés centrális fontosságát jól megvilágítja a Bangha Béla „Istenhit és istentagadás" c. 1923-ban megjelent könyvéből való idézet: „Valamennyi istenérv közül a legközvetlenebb, szinte legszemmelláthatóbb, az emberi gondolkodást leginkább lenyűgöző: az, mely Isten létét a világban uralkodó nagyszerű rendből és célszerűségből vezeti le." Erre a látszólagos célszerűségre mint istenérvre hivatkozik egyébként a középiskolák IV. osztálya számára 1960-ban megjelent Alapvető Hittan is.

A célszerűség tételezői azonban két fontos tényezőt nem vesznek figyelembe. az egyik az okság törvénye, a másik — és véleményem szerint ezt kellett volna első helyen, hangsúlyozottan kiemelni — a fejlődés ténye, amelynek figyelmen kívül hagyása a valóság statikus szemléletéhez vezet. A célszerűség elvének alapvető cáfolatát a fejlődés ténye adja. Egészen természetes tehát, hogy e probléma, illetve rendszeres, tudományos kifejtése, a darwinizmus körül dúl a leghevesebb harc a vallás és a tudomány között. A szerző ezt a központi problémakört, a darwinizmus és az antidarwinizmus harcát fejti ki. Az élő világ fejlődésének legteljesebb, tudományos magyarázatát eddig a darwinizmus nyújtotta, amely szerint a természetben a fejlődés hordozója egy több száz millió év óta tartó kiválogatódás, amelynek során számtalan, a körülményeknek meg nem felelő élőlény — növény és állat — elpusztul, a többiekkel szemben valamilyen előnnyel rendelkezők viszont elszaporodnak, mert az adott fejlődési fokon ezek tudnak a körülményekhez a legjobban alkalmazkodni. Az alkalmasság azonban viszonylagos. A körülmények változásával az eddig alkalmazkodott és esetleg uralkodó fajok közül sok már nem képes az új körülményekhez újra alkalmazkodni, ezért ezek kipusztulnak, és az új körülményeknek is jól megfelelő fajoknak adják át helyüket.

Az élőlényeknek a környezethez való alkalmazkodása többféle módon valósulhat meg. Jó példa erre a szerző által is említett, ugyanolyan környezeti körülmények között élő két prérikutya-fajta esete. Az antilop prérikutya magas testhőmérsékletével és veséje nagyfokú koncentráló képességével alkalmazkodik azokhoz a körülményekhez, amelyeket a Mohave prérikutya úgy visel el, hogy a számára legnehezebb időszakban nyári álomba merül.

A folytonos alkalmazkodás, azaz a fejlődés tényét több adat, pl. a paleontológia leletei, maga az élőlények rendszere és a filogenezisnek az ontogenezis folyamán való rövid megismétlődése bizonyítja.

E tényeket a hitvédők azonban igyekeznek semmibe venni. Szeretnek előhozakodni azzal az érvükkel, hogy a darwinizmus a véletlennel magyarázza az élőlények fejlődését. Ezzel szemben a szerző leszögezi; a darwinizmus csak annyit állít, hogy a fejlődés legfontosabb tényezője az élő szervezetek és környezetük viszonya, mégpedig ellentmondásos viszonya. E viszonyban viszont egyik tényező sem véletlen. Példaként a Namib-sivatag körülményeit elemezve világosan levezeti, hogyan alakítja a környezet az állatokat, nehéz próbáknak vetve alá őket. Ennek során a meg nem felelők elpusztulnak, a megmaradók viszont időről időre és fokról fokra eltérnek az előző állapottól. Ez végeredményben azt jelenti, hogy a megmaradó élőlények szervezetében olyan változások mentek végbe,

* Kossuth Könyvkiadó, 1962.

amelyek révén szervezetük egészét újra összhangba hozták a környezetükkel. Az élőlények ilyen irányú változása jelenti végeredményben a fejlődést. A változás egy-egy fejlődési korszakban persze minimális lehet, de hosszú időn át — és az élővilág fejlődésében évmilliókról van szó — ezek a felhalmozódó apró változások már nagy eltéréseket eredményeznek. Ily módon a fejlődés két legfontosabb tényezője a környezet és az idő.

A szerző felhívja a figyelmet a természetben előforduló célszerűtlenség tényére, mely ellentmond a célszerűség tanának, eseteinek gyakorisága viszont csaknem teljesen megegyezik a célszerűnek mondottakéval. Az élőlények csökevényes szervei, sok állat és az ember embrióinak kopoltyúi pl. célszerűtlenek. De a csecsemő hőszabályozó, emésztő- és immunrendszere is sokkal célszerűtlenebb, mint a felnőtt emberé. És ilyen adatokat még tovább is lehetne sorolni. Ezek a jelenségek kifejezetten ellentétben állnak egy céltudatosan teremtő és irányító, mindenható isten létével. A fejlődés ténye azonban ezekre a jelenségekre is kielégítő magyarázatot tud adni.

A könyv népszerűsítő jellegű, gördülékeny stílusban megírt, sok konkrét anyagot tartalmazó mű. A vallásos ideológia és a természettudomány közötti harc csomópontjaira hívja fel a figyelmet, és ezek közül az egyiket — talán a legfontosabbat — kimerítő elemzés révén tudatosítja. Tisztában kell lenni azonban azzal, hogy ilyen mű írásakor már kezdetben egy olyan nagy nehézséget vállal a szerző, amely minden népszerűsítő munka problémája. Ez az, hogy olyan olvasók nagy számára kell az előadottakat érthetővé tenni, akik a témakörben semmi vagy csak kevés konkrét természettudományos ismerettel rendelkeznek. Ez a probiéma jelen műnek különösen lényeges oldalát érinti, hiszen éppen azokat a hiányokat kell meggyőzően pótolnia, amelyeket a vallásos ideológia képviselői esetleg már kihasználtak arra, hogy a — természettudomány adataira hivatkozva, bizonyos tudományosság látszatát keltve — saját nézeteiket népszerűsítsék.

A szerző utal arra, hogy az egyház ideológusai a fejlődéselmélettel kapcsolatban ma már változtattak merev, elutasító álláspontjukon. A teológus és persze a vallásos hívő is ma már csak azt köteles vallásos hittételként elfogadni, hogy „a földön minden ember egyetlen emberpártól származik", és hogy „minden ember lelkét az Isten közvetlenül teremti". (Vigilia, 1960. március. 176. o.) Az idézett helyen a Vigilia cikkírója azonban kifejt egy ennél veszélyesebb, filozófiai jellegű tételt is. Azt ti. hogy „a természettudomány mint empirikus tudomány nem hivatott a kérdés megválaszolására: egyetlen emberpártól származik-e az egész emberiség?" A természettudósnak pedig az a feladata, hogy „tudományterületének határain belül világos fogalmakat alkosson". (Kiemelés tőlem, V. L.) Vagyis, amint Lenin hangsúlyozza, „a jelenkori fideizmus egyáltalán nem veti el a tudományt, csak a tudomány 'túlzott igényeit', éppen az objektív igazságra tartott igényét veti el". Ilyen finom buktatókon keresztül persze könnyű a tapasztalatlan, a tudományos tételeket nem vagy esetleg csak az egyházi értelmezésüket ismerő hívőket egy modern „veritas duplex" álláspontjára vezetni. Ezért az ilyen mesterkedésekre és veszélyekre feltétlenül fel kell hívni a figyelmet. Helyes lett volna, ha kissé bővebben idézi a szerző a legmodernebb egyházi értelmezéseket, és persze megadja marxista kritikájukat is. Ugyanez vonatkozik a célszerűségi tan egyházi részről való kifejtésének bemutatására. Nagyon jó lett volna a Bangháénál modernebb egyházi állásfoglalásokat is idézni.

A könyvben felmerült a vallásos ideológia azon érve, hogy a darwinizmus a véletlennel próbálja a fejlődést, illetve az alkalmazkodást magyarázni. Szerző erre válaszolva kiemelte, hogy a fejlődés legfontosabb tényezője, az élőlény és környezetének viszonya, nem pedig véletlen tényezők. Ez az álláspont helyes, de a kérdésnek csak egyik oldalát világítja meg. Azt a látszatot kelti, mintha a véletlen szerepének elismerése tudománytalan lenne. Ez azonban nem helytálló. A szükségszerű és véletlen dialektikus kategóriák. A szükségszerűség véletleneken keresztül is megnyilvánul és viszont. A véletlen tagadásával tehát egyoldalú szemléletet hangsúlyozunk, és bizonyos jelenségeket végső soron saját magunk teszünk megmagyarázhatatlanná.

Ha a modern antidarwinista teológiai irodalmat nézzük, gyakran találunk hivatkozást arra, hogy Darwin maga is vallásos volt, és „A fajok eredete" befejezésében is szólt a „Teremtő bölcsességéről". Jó lett volna esetleg ezt a kérdést is felvetni és helyes megvilágításba helyezni. Értékes forrást kínálnak erre vonatkozólag — de a darwinizmussal kapcsolatos egyéb problémákra is — G. V. Platonov professzor 1959-ben tartott előadásai.

Ugyanakkor azonban, amikor ezeket a szempontokat megemlítjük, tudnunk kell azt is, hogy egyetlen könyvben a felvetett probléma minden aspektusát mélyrehatóan elemezni, már csak terjedelmi okok miatt

sem lehet. A szerző helyesen tette, hogy a hangsúlyt konkrét természettudományos anyag gyűjtésére és elemzésére fektette, amivel a biológia számos elvi problémájában foglalt állást (regeneráció, fényhez, nyomásviszonyokhoz, gravitációhoz való alkalmazkodás, az alkalmazkodás technikai megoldásai, egy- és többsejtű szervezetek szabályozó rendszerei stb.). Figyelembe véve a célszerűséggel foglalkozó irodalom hiányos voltát, ez komoly tudományos értéket is ad a műnek.

Befejezésül fel kell hívni a figyelmet néhány, elsősorban a belső környezet — vér, hormonok, idegrendszer — tárgyalásakor előforduló helytelen adatra. Ezek főleg orvosi vonatkozásúak, ezért megfelelő szakismeretek hiányában bárkinek a figyelmét könnyen elkerülhetik. Ezt a mentséget a lektoroktól viszont nehezebben fogadjuk el, mert éppen az ő figyelmüknek kell ilyen vonatkozásokra is kiterjednie, különösen népszerűsítő munka esetében, de azért is, mert a szakember olvasó a saját szakterülete csak néhány adatának a helytelen interpretálásából is könnyen általánosíthat az egész könyvre vonatkozólag.

Nem felel meg a tényeknek az, hogy a B-vitamin csoport a felesleges cukrot zsírrá alakítja. Van összefüggés a szénhidrogén- és a zsíranyagcsere között, de ez az inzulin közreműködésével valósul meg. Az inzulin hatásmechanizmusára ugyancsak utal a szerző, de azt mai ismereteinkhez mérten nagyon primitizálva állítja be. Teljesen helytelen állítás az, hogy pár éves gyermek lépe, mája és nyirokcsomói is termelnek vörösvértesteket. Normális körülmények között a születés után vörösvértestképződés csak a csontvelőben folyik. A vérképzéssel kapcsolatban zavaros a vérlemezkék képződésének kifejtése is, ugyanis megakaryocyta és csontvelő óriássejt ugyanannak a sejtnek görög, illetve magyar neve. A szerző kifejtésében viszont úgy tűnik, mintha itt két különböző sejtről lenne szó. Helytelen adat az, hogy a nyirokban kevés vörösvértest van. Normális körülmények között a nyirok vörös vértestet nem tartalmaz. Nagyon helytelen az az állítás is, hogy nagy vérveszteségek után nagymennyiségű nyirok áramlik be a vérpályába és megakadályozza a vérnyomás gyors csökkenését.

Az idegrendszerrel kapcsolatosan nem felel meg a tényeknek az az állítás, hogy a tobozmirigy az agyalapon helyezkedik el. A tobozmirigy a harmadik agykamra fölött és mögött, kissé az agytörzs h á t i oldala fölé nyúlva található. A hypophysisnek nem a közép-, hanem a k ö z t i aggyal van közvetlen kapcsolata. Lehet, hogy csak pongyola fogalmazásról van szó, de félreértésre adhat okot a következő kitétel: „Ha az agy egy meghatározott pontján a hipotalamuszt ingerelték. . .” A hypothalamus az agy meghatározott, körülhatárolt része, tehát a hypothalamust a hypothalamusban kell ingerelni.

Összegezve megállapíthatjuk, hogy a szerző a helyesen felvetett kérdésre a természet tényeit felsorakoztatva adja meg a tudomány válaszát és bizonyítja be, hogy a „célszerűség” kérdésében a természettudomány értelmezése a helyes. Igen hasznos az, hogy felhívja a figyelmet a vallásos ideológia és a természettudomány között folyó vita több csomópontjára. Az idealista érvelések cáfolata közben értékes adalékokkal szolgál a tudományos megoldások számára. Örvendetes lenne, ha több hasonló jellegű könyv is az ateista propaganda rendelkezésére állna.

Vereczkei Lajos

A burzsoá történetfilozófia és történetírás[1]

Világszerte nagy érdeklődés nyilvánul meg a nemzeti múlt és más népek története iránt, hiszen a történelem tapasztalatokat nyújt az ember számára, tudatosabbá teszi szemléletét, megérteti a jelen sajátos, önmagukban érthetetlen viszonyait. Mindez lehetővé teszi, hogy a történeti irodalom, akár tudományos, akár népszerűsítő formában, az egyik leghatékonyabb eszköze lehessen az ideológiai küzdelemnek. Ezt ismerték fel ma Nyugaton, ahol így a történelem egyszerre eszmei fegyverré és nagy üzletté vált.

A burzsoázia számára az egész történetírásnak csak akkor van értelme, ha a polgári társadalom céljait és eszményeit fejezi ki; ha a tőkés jelenkor törekvéseit a történeti forrásokból vezeti le és szükségszerűségüket az egész nemzeti múlttal igazolja. A jelen retrográd törekvéseinek igazolásával természetesen a múltat is meghamisítják, s így lehetetlenné teszik annak megismerését. Az ilyen történeti munkák gördülékeny előadásmódja, tendenciózusan kiválogatott adattömege és az ezen alapuló látszat logikája az átlagolvasó előtt elfedi a történelmi múlt igazi lényegét és tényleges kapcsolatát a jelen szükségszerű objektív tendenciáival. Az ilyen történetírás persze csak tudatosan vagy félig tudatosan hamis spekuláció terméke lehet — a valóságtól távol álló történetfilozófiai rendszereken nyugodhat.

[1] Kovács Endre: A mai polgári történetírás. Gondolat, 1962.

Kovács Endre nemrég megjelent tanulmánya a polgári történetírásnak ezt a jellegét és szerepét mutatja be, és elénk tárja azokat az eszmei forrásokat, amelyek az idealista historiográfia különféle irányzatainak alapját képezik. Meglátja, hogy a történelmi idealizmus leleplezésében az ideológiai harc nagyfokú differenciáltságára van szükség. Ezek az irányzatok ugyanis elméletileg és módszertanilag eltérnek egymástól, s nézeteik alaposabb elemzése esetén a felfogások igen széles skálájával találkozhatunk. Ha a történelmi materializmus képviselői érvelésük során nem veszik figyelembe ezt a tényt, kritikájuk egyoldalú és hatástalan marad.

A tanulmány az 1955. évi római és az 1960. évi stockholmi nemzetközi történész kongresszus tevékenységének elemzéséből kiindulva mutatja be a különböző nézeteknek a szélsőséges idealizmustól az ösztönös materializmusig terjedő színskáláját. Az egyes felfogások között folyó viták a sokrétűség ellenére is kifejezésre juttatták a közös vonásokat, a minden irányzatot foglalkoztató, meg nem kerülhető kérdéseket: megismerhető-e és objektív törvények által determinált-e a történelmi folyamat? E tekintetben a mai polgári történetírás alapvetően két történetfilozófiai irányzatot követ: a neokantiánusok és az újhegeliánusok iskoláját. A mai polgári történetírás képviselői, akár Diltheyhez, Heideggerhez, Jaspershez, akár Benedetto Crocehoz kapcsolódnak, egyaránt a történelmi agnoszticizmus elvét hirdetik. Mélységesen pesszimisták a történelem megismerhetőségét és az emberiség jövőjét illetően is. Így van ezzel ma már nemcsak a német, az olasz stb. historiográfia, de a racionalizmusáról oly híres angol történetírás is. A nyugat legnépszerűbb történésze, Toynbee is azt hirdeti, hogy a történelem nem más, mint a történész vallásos víziója. Herbert Butterfield vagy Gerhard Ritter ugyancsak tagadják az objektív determinánsok létezését, beérik a vallási vagy a szubjektív nézőpontot követő vizsgálattal, mert — mint mondják — minden más meghatározónak elismerése az emberi szabadság korlátozását jelentené.

A megismerhetőség és a törvények tagadása történjék bármilyen kiindulásból, egy célt eredményez: szubjektivizmust, irracionalizmust. E misztikus spekulációval szemben mintegy reakcióként jelentkezik a pozitivizmus, amely a történeti tény tekintélyét igyekszik helyreállítani. De múltjával szemben ma igyekszik felülemelkedni az egyszerű tényleíráson és ösztönös materialista törekvéseivel relatív progressziót képvisel a polgári ideológiában. *A haladás és a reakció erőinek küzdelme* alapvetően mégsem a pozitivizmus és a fenti irányzatok, hanem a polgári és a marxista történetfelfogás képviselői között zajlik. A vezető kapitalista országokban (az NSZK-t kivéve) a polgári tudósok mellett mindenütt ott találjuk a marxistákat is, akik kiemelkedő munkájuk révén ma már figyelmen kívül nem hagyható versenytársak. Ez jelentős változást eredményez, hiszen ilyen körülmények között a történethamisítás nem folyhat szabadon és az idealizmusnak nap mint nap érveket kell felsorakoztatnia a történelmi matarializmussal szemben. Különösen jelentős ebből a szempontból az olasz, az angol és a francia marxisták munkája. Thompson, Farrington és Dobb munkái ma már világszerte ismertek. A marxisták — írja Butterfield professzor — mindnyájunk tudományos felkészültségéhez sokkal többel járultak hozzá, mint ahogyan a nemmarxisták ezt beismerik.

A polgári történetírásnak a burzsoázia érdekeinek védelmében fő jellegzetessége a múlt aktualizálása és a történeti szakaszok minőségi különbségeinek tagadása. A. Dopsch, J. H. Clapham és mások csak a mennyiségi változásokat ismerik el, azt vallva, hogy minden egyes korban megtalálhatók az összes gazdasági formák. Ezért — mondja T. S. Ashton — értelmetlen olyan fogalmakról beszélni, mint kapitalizmus és imperializmus, Ezt a történelmietlen aktualizálást Kovács Endre *a polgári ókorkutatás* részletes elemzésén keresztül mutatja be. R. Phölmann a szocializmus és kapitalizmus harcát ábrázolja a Római Birodalom történetében, J. Ruelens a hódító háborúktól vezeti le az örök kapitalizmust. E. L. Minar Szókrateszben az ókor Freudját fedezi fel. Így akár a társadalomról, akár az eszmékről beszélünk, lényegükben változatlan jelenségekkel van dolgunk, és csak e dolgok hordozói, teremtői, a nagy emberek változnak.

A polgári történetírás reakcióssá válását talán a *reneszánszkutatás* mutatja leginkább. A burzsoázia ma már mindenképp el akarja tüntetni a reneszánsz forradalmi jellegét. E. Gilson például nem haladásnak, hanem visszalépésnek fogja fel a reneszánsz korát — mert elvetette az istent. Ahogy J. Huizinga és J. Thorndyke sem látott újjászületést e korban, inkább a bomlás jegyeit vélték felfedezni benne. Az objektívebb írások, amelyek a gazdasági tényezőkből próbálják levezetni e kor jelenségeit, a reneszánszban „az emberi szabadság örök és természetes formáját", a kapitalizmust vélik megtalálni. Ezek után természetes, hogy a *polgári forradalom* is „új megvilágítást" kap: az angol forradalmat

Cromwell-kultusszá vagy egyszerű vallási problémává alacsonyítják, a francia forradalmat pedig egyre inkább személyi harcokként ábrázolják.

A forradalmi átalakulás tagadása — az aktualizálás alapja és célja — elvezet a szubjektivizmushoz. Az amerikai történetírás jellegzetes filozófiája, a *prezentizmus* például nem úgy tekint a historiográfiára, mint az objektív folyamatok tükröződésére, hanem a jelen ideológiai viszonyainak kifejeződését látja benne. E nézet gyökerei visszanyúlnak Crocera, Diltheyre, Cassirerre és Freudra. Megteremtője J. Dewey, aki szerint minden történelmet a jelen szemszögéből írnak meg, így az főként nem a múlt története, hanem annak kifejezője, amit a megírás pillanatában érvényesnek és jelenvalónak ismerünk el. Ennek megfelelően C. Becker, Ch. A. Beard nem ábrázolják, hanem „megteremtik" a történelmet, szerintük a múlt valósága nem ismerhető meg, hiszen egyrészt valamennyi forrás úgy sem ismeretes, másrészt a történész sem függetlenítheti magát a saját korától és alkotó énjétől. Mint C. Becker mondja, a történeti tény annyira bonyolult csomópontja az eseményeknek, hogy csak jelölni tudjuk, de nem feltárni. A prezentizmus által a történelem rekonstruálhatatlanná válik, és mindenki a maga történészévé lesz, mivel a történeti tény a tudat termékeként jelenik meg.

De még itt sincs megállás, ez még csak szerény kezdet. Kialakult és hódít a „*business history*" iskolája, amely teljesen háttérbe szorítja az osztályviszonyokat, és a társadalmi fejlődés alapjának az adminisztratív gépezetet tartja. Érdeklődésének előterében a „manager-társadalom" fejlődése áll, és társadalomrajzában az ügyetlen, munkát nem szerető dolgozókból lesznek a szabotőrök, szakszervezeti és pártaktivisták. Groas, az iskola teremtője a magán-businesst, a kapitalizmust „ugyanolyan vallássá akarja tenni, mint amilyen a kommunizmus". Groas elszakad a hagyományos polgári gazdaságtörténelemtől, és az üzlet, az egyes vállalatok törvénetévé degradálja a történetírást. Így lesz az USA-ban a történelemből reklám.

Ezzel a nyíltan és közvetlenül üzleti érdekeket szolgáló történeti aktualizálással szemben más vonalat képvisel a nyugateurópai, főként az angol történetírás.

Toynbee történetfilozófiája a történelem nagy szintézise alapján optimizmussal igyekszik eltölteni a polgári társadalmat, de ez a derűlátás nem a társadalom jövőjébe vetett reális bizalmon épül, hanem irracionalista misztifikáláson. Nem a hagyományos angol empirizmus útját követi, sokkal inkább Spenglert, aki rész és totalitás kapcsolatából próbálta megérteni a nyugati civilizáció válságát. Toynbee elveti a történetírásban túltengő nacionalizmust, és a nemzeti történelmet egy nagyobb egység keretei közé helyezi, ahol a nemzetek kölcsönviszonyai alkotják *a* civilizációt. Nála a történeti jelenségek a civilizáció szféráinak, a kultúrának, a politikának és az ökonómiának a kapcsolataiból erednek.

Toynbee elveti a történeti lét egységről és folyamatosságáról vallott elveket, de nem a spengleri értelemben: Spenglerrel szemben nem ismeri el a „Nyugat alkonyá"-nak biológiai, fatalisztikus determinizmusát. A civilizációt az egyének egymástól való függésének tekinti; az egyén csak a többi egyénnel való kapcsolatában válik társadalmi lénnyé; a társadalom mint kölcsönös függés az egyénekből fejthető ki, és egyszerűen azt a közeget jelenti, amelyben az emberek érintkeznek egymással. „Az emberi egyének és nem a társadalom alkotják a történelmet." A civilizációk változók és (Spengler nézetétől eltérően) egymással kapcsolatra lépnek. A nyugati vagy keresztény civilizáció mellett még 11 kihunyt és 6 ma is létező civilizációt állapít meg Toynbee. De bármennyire is összehasonlíthatónak tartja őket, nem lát bennük általános és szükségszerű törvényeket, legfeljebb — empirista összehasonlítással feltárható — közös, jellemző vonásokat.

Az ő történeti képében az ember és a környezet indeterminált függőségben van, és csak a legértelmesebb embercsoport „válaszol" a társadalmi-történeti környezet „felhívásaira". Az igazi fejlődés az „átszellemülés" (etherialisation) folyamatában áll, ez segít leküzdeni az anyagi nehézségeket, amelyek elvonják az emberi erőt a szellemi problémák felé fordulástól. A kevész számú kiemelkedő egyéniség felmagasztalásával párhuzamosan lenézi a tömegeket: „Minden növekvő civilizációban, még a legnagyobb fellendülés idején is, a résztvevő egyének többsége ugyanabban a mozdulatlanságban, nyugalomban marad, amely a kezdetleges társadalmat jellemzi. Sőt minden civilizáció tagjainak többsége valamennyi fázisban ugyanolyan szenvedélyű, ugyanolyan természeti főkből áll, mint amilyen a primitív ember." A tömeg csak utánozni képes, ezzel azonban elmosódnak a határok az elit és a vele külsődlegesen azonosulók között, s ez végül az igazi elit színvonalának lezüllésére vezet. Míg korábban az elit vezető szerepe „a látvány varázsán" (a tekintélyen) nyugodott, most képtelen a „felhívásra" válaszolni, és erőszakosan uralkodik — így keletkeznek Toynbeenél

az osztályharc és a háborúk, a civilizáció hanyatlásának kísérői.

Kovács Endre helyesen mutat rá: az, hogy Toynbee a fogalmakat (civilizáció, osztály stb.) nem határozza meg pontosan, nem csak az egész elméletet teszi labilissá, de további szubjektív spekulációk alapiait hozza létre. Így például a meghatározott osztályfogalom kikerülése lehetővé teszi Toynbee számára, hogy a proletariátus jellemző vonásainak az „alacsony származást", a szegénységet és az elégedetlenséget tekintse — s ezzel az antik és modern proletár közötti különbséget is eltüntesse. Ezt a proletárt pedig csak a békés út vezetheti el a felemelkedéshez, állítja Toynbee, mert a forradalmi út a civilizáció pusztulását jelenti. Ezt „bizonyítja", hogy a középkori pápai állam jelentette a virágzást, a vallásháborúkkal pedig megkezdődött a hanyatlás. A válságban csak a vallás hozhat megoldást, ezért a historiográfiában a vallástörténetet kell előtérbe állítani. Így lesz Toynbee történetfelfogása mindinkább teológiai jellegű.

Bár egészen más (eklektikus) elméleti alapon, de a Labour Party történetszemlélete is a forradalom elutasítását és az osztályviszonyok összekeverését tűzte ki céljának. G. D. H. Cole, A. W. Filson és mások az osztályharccal szemben a reformharcot tették az angol történet centrális problémájává. Az abszolutizálják a szövetkezeti gondolat szerepét a politikai harc fejlődésében, és ezért nagy kedvvel nyúlnak vissza Owenre és a trade unionizmusra. Az osztályok (a többi között az általuk kreált „osztályok") kooperációját hirdetik. A burzsoá demokrácia talajára állva a szocializmus lényegét az életkörülmények megjavításában látják.

A francia Annales kör[2] történelemszemlélete egyes részeit tekintve sokszor haladó álláspontot képvisel, egészében és főkérdéseiben azonban helytelen alapállásból közelíti meg a történelmet. Itt is a történelem hajtó ereje, az osztályharc sikkad el. Úgy vélik, hogy a politikai események a történelemben hátráltató szerepet töltenek be, mert akadályozzák a kultúra fejlődését. A történelmet a civilizáció történeteként fogják fel, és lényeges mozzanatának a kultúra folyamatosságát tartják. Ennek ellenére a kör tagjai alapvetően nem annyira a kultúra, mint a kereskedelem és a pénzforgalom történetével foglalkoznak, de fenti kiindulásból kifolyólag nem látják a termelési viszonyokat valóban meghatározó tényezőket, ezért mindenre hivatkoznak mint hajtóerőre, a keresetre, a kínálatra, a pénzforaglomra, aranykészletre stb. Így teljesen a történelmi relativizmus hatása alá kerülnek, és Dilthey, Windelband, Rickert, Simmel, M. Weber, Husserl, Jaspers, Heidegger, Bradley Collingwood, Croce személyében jelölik ki szellemi őseiket, elutasítva a történeti megismerés lehetőségét: a történész szilárd ismereteket nem szerezhet, ezért a hitre kell támaszkodnia. Marron például idealizmussal vádolja a marxizmust, mert a „kapitalizmust és az és egyéb kategóriáit" valóságos tényezőknek tekinti.

A nyugatnémet történetszemlélet a rég múlt és az aktuális politika szoros közvetlen kapcsolatát hirdeti. W. Hoffer és P. Kluke szerint például semmilyen politikai mozgalom nem lehetséges a történelemtudomány aktív, levezető segítsége nélkül. A konzervatív és a liberális iskolának egyaránt Leopold von Ranke, az objektív törvényszerűségek tagadója a példaképe. Mégis egyrészt a haborúk kapcsán a történeti kényszerről írnak, másrészt a nagy egyéniségek mindenható szerepét tartják alapelvnek, ennek kapcsán Bismarck hallatlan kultuszával találkozhatunk a német történetírásban (M. Rothfels, L. Reiners). Mindezek a törekvések a közép- és az újkori történetírásban elég nyiltan kapcsolódnak a legújabbkori német imperializmus NATO-érdekeihez.

*

Kovács Endre tanulmánya a legjelentősebb historiográfiai irányzatok történetfilozófiájáról és gyakorlati munkásságáról ad pillanatfelvételeket, és az egyes korszakok polgári kutatásának mai állásán keresztül mutatja be a szubjektivizmus és az aktualizálás jelentkezését. Nagy értéke az írásának, hogy az ismertetés kritikai analízissel párosul, amely az egyes ténybeállítások eszmei és politikai rugóit is bemutatja. A történettudományban kevéssé járatos olvasó is bizonyos keresztmetszeti képet kap a polgári történetírásról, valamint a történelem, filozófia és politika kapcsolatáról. A könyv azonban sokkal inkább elérte volna célját, ha szélesebb elméleti megalapozást nyújtva, egységes vezérfonalat követve a különböző irányzatok felsorolásán túl nagyobb mértékben ágyazta volna be az elemzett irányzatokat a burzsoá történetfilozófia egészébe. Más szóval: jobb megalapozást lehetett volna találni, ha szerző támaszkodik az e témában elért tudományos eredményekre. (Gondolunk itt A. Schaff, I. Sz.

[2] Francia történetírói iskola, amelynek hívei az „Annales d'histoire économique et sociale" c. lap köré tömörülnek. A lap a szabad viták híve.

Kon és E. Sz. Markarjan műveire,[3] amelyek sajnos nem jutottak még el a magyar olvasóközönséghez.) Ennek hiányában a résztémák sokasága egyenetlenné teszi a tanulmány egészét, akadályozza az elmélyülést, nagyon sok helyen úgyszólván csak egyszerű felsorolást tesz lehetővé az elemzés, a kritika helyett. Pedig épp az ilyen tudománynépszerűsítő műnél van erre szükség, mert az olvasó csak így képes a tárgyalt irányzatok céljait megérteni, lényegükbe behatolni. A felszínen maradunk, ha csak egyszerűen azzal vádoljuk a polgári történetírást, hogy nem öncélú munkát végez — hiszen egyetlen tudomány sem teszi ezt. Meg kell mutatnunk, hogy a törvény vagy a megismerhetőség kérdésében elfoglalt álláspontok csak következményei a társadalmi léthez való viszonynak. Ez a viszony ezután magára öltheti az agnoszticizmusnak és az indeterminizmusnak ilyen vagy olyan formáit, de a polgári történetfilozófiában a különféle formák alapvető lényege mindig közös: a társadalmi lét anyagi és primér voltának elvetése. Természetesen ez csak a végső konklúzió, de minden egyes irányzat, a sokféle forma analízise során el kell jutnunk ide, ti. annak bizonyításához, hogy a törvények és a megismerhetőség elismerése szoros kapcsolatban van a társadalmi lét szerepének dialektikus materialista felfogásával. A lét idealista szemlélete pedig a történelem mint a *tudomány* elvetését jelenti. Így alkot a polgári történetírás a történelem materialista felfogásával szemben a maga ellentéteiben is egységet, a maga ellentétes szándékaiban is egészében véve hamisat.

Balogh József

Intuició és tudomány[1]

Mario Bunge legújabb könyvének határozott állásfoglalása a modern irracionalista intuicionizmussal szemben nem éri meglepetésként az olvasót. A kauzalitásról írott kitűnő monográfiájának ismeretében — amely a közelmultban a Szovjetunióban is megjelent orosz fordításban — nem kételkedhettünk abban, hogy Bunge egyike azoknak a polgári filozófusoknak, akik szembefordulva a XIX—XX. sz.-i polgári filozófiai fejlődés fővonalával, nyíltan materialista irányvonalat képviselnek, — a jelenkori polgári filozófiában felmerülő leglényegesebb kérdésekre a modern természettudományos kutatások eredményeire épülő határozott materialista választ adnak. Ezek a válaszai igen jelentősek, mert azon túl, hogy szembefordul a jelenkori polgári filozófia alapvetően negatív, haladásellenes irányvonalával, számos alapvető tudományelméleti kérdésnek olyan megoldását nyújtja, amely közvetlenül is hozzájárul a dialektikus materialista filozófiának a modern tudományos eredmények fényében feltétlenül szükséges továbbfejlesztéséhez.

Bunge nem tartja magát dialektikus materialistának, sőt egyik közelmultban íródott recenziójában[2] a dialektikus materializmust halott filozófiának tekinti. Ezt a szubjektív állásfoglalását azonban vagy arra kell visszavezetnünk, hogy a dialektikus materializmussal minden valószínűség szerint a személyi kultusz korszakában íródott, vagy legalábbis e korszak jellemvonásait magán hordozó munkák torz tükrén keresztül ismerkedett meg, amelyekre a dogmatizmus és a legújabb tudományos eredményekkel szembeni értetlenség volt jellemző, vagy pedig egészen egyszerűen egzisztenciális okokból nem óhajtja nyilvánosságra hozni a marxizmus iránti rokonszenvét. Ezt a megállapításunkat az teszi legalábbis nagyon valószínűvé, hogy Bunge koncepciója mind a kauzalitás kérdésében, mind pedig a jelen recenzió tárgyát képező ismeretelméleti-tudományelméleti munkájában, a legalapvetőbb kérdéseket illetően igen közel áll a dialektikus materializmus — persze az élő, fejlődő, az új iránt fogékony, nem pedig valamiféle holt dogmákká merevedett dialektikus materializmus — koncepciójához.

*

Intuició és tudomány c. könyvének három nagy fejezete tulajdonképpen három önálló tanulmány, amelyeket az kapcsol egyes egésszé, hogy az intuicionizmus különböző megjelenési formáiból Bunge kiemeli a közös, lényeges vonást, az ismeretelméleti dogmatizmust, amely az esetek többségében irracionalizmushoz és tudományellenességhez vezet. Bunge alapvető törekvése, hogy felvegye a harcot ez ellen az irracionalizmus és tudományellenesség ellen, annak a meggyőződésének az alapján, hogy az emberi megismerő tevékenység,

[3] А Шафф: Объективный характер законов истории * (A a történelem törvényeinek objektív jellege). Москва, 1959. — И. С. Кон: Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли (Filozófiai idealizmus és a polgári történelemszemlélet válsága). Москва, 1959. — Э. С. Маркарян: О концепции локальных цивилизаций (A kulturkörök elméletéről, Spengler és Toynbee történetfelfogásának vizsgálata). Ереван, 1962.

[1] *Mario Bunge:* Intuition and Science, Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. Y., 1962.

[2] Journal of Philosophy LIX. No 25. 1962. 805. o.

a tudomány, bár soha nem volt és nem is lesz képes arra, hogy megfellebezhetetlen végleges igazságokat állítson a valóságról, mégis képes arra, hogy egyre mélyebben feltárja az objektív valóság jelenségei mögött rejlő törvényszerűségeket. Bunge szinte dühödt pátosszal támadja az intuicionizmus minden megjelenési formáját, s ez a düh elsősorban az intuicionizmus konzervativizmusának, haladásellenességének szól. Aktív kiállása a haladás mellett nem szűkül le pusztán a tudományok területére, *határozottan állást foglal a társadalmi haladás mellett*, minden alkalmat megragad arra, hogy kimutassa: az intuicionista, irracionalista filozófia nemcsak a tudományos előrehaladás kerékkötője, hanem aktív támasza a *reakciós* társadalmi erőknek. Több ízben utal arra, hogy a Dilthey-féle „Verstehen"-ből kinövő irracionalista, intuitivista német életfilozófia a náci Németország ideológusainak eszközévé vált. „Az intuicionizmus politikai szerepének megemlítése — írja — nem ad hominem érv. Nemcsak arról van szó, hogy az intuicionizmust — az okkultizmus és az obskurantizmus más formáival egyetemben — a nácizmus hivatalossá tette, hanem arról is, hogy a nácizmus ideológiájának részévé vált és megfelelt a barbárság és a kultúraellenesesség céljainak. A nácizmust ideológiai síkon számos filozófus és ‚szellem-tudós' (Geisteswissenschaftler) készítette elő, aki az ösztönt és az intuiciót magasztalta az ésszel, az egész megragadását az analízissel, a közvetlen tudást a közvetettel, az ön-evidenciát az ellenőrzéssel szemben. És ebben semmi esetleges sincsen: egy olyan népet, amelyet az észellenesség dogmája brutálissá tesz, könyebben lehet rábírni arra, hogy irracionális cselekedeteket hajtson végre, mint egy olyan népet, amelyet a kriticizmus éberségre nevelt."[3]

Talán nem érdektelen, ha még egy részt idézünk a könyvből, amely már arra enged következtetni, hogy Bungenál többről van szó, mint a polgári felvilágosító humanizmusnak a modern polgári társadalom szükségszerűen kialakuló embertelensége elleni talajtalan tiltakozásáról. Azt írja egy helyen, hogy „az intuiciót hívják segítségül ahhoz, hogy alátámasszanak olyan nézeteket, melyek szerint... társadalom nem létezik magántulajdon, rendőrség, hadsereg vagy vallás nélkül".[4]

Bungenak ebben a kijelentésében — ha elvont formában is — a szocializmus, az osztálynélküli társadalom igenlése rejlik. Tudományelméleti fejtegetéseiből kicsillanó társadalmi nézetei érthetővé teszik álláspontjának a dialektikus materializmushoz való közelségét.

*

Kritikai beállítottsága ellenére Bunge könyve *több mint a filozófiai intuicionizmus kritikája*. De amennyiben és amiben több, az is szükséges részét képezi az intuicionizmus kritikájának: nem lenne ugyanis ez a kritika meggyőző akkor, ha nem ismernénk el, hogy mind a köznapi, mind pedig a tudományos megismerés mint folyamat tartalmaz intuitív mozzanatokat, minthogy az intuició terminus legáltalánosabb értelmében valamilyen megismerési aktus közvetlenségét jelenti. Egy olyan intuicionizmuskritika, amely tagadni próbálja például azt, hogy a tudományos kutatómunka folyamatában sokszor megsejtünk bizonyos összefüggéseket, még mielőtt a felhalmozott ismeretekből lépésről lépésre le tudnánk őket vezetni, amely tagadni próbálja bizonyos „intuitív" megsejtések heurisztikus értékét — nem lehet meggyőző, hiszen nem felel meg a tényeknek. Bunge igen világosan látja, hogy az intuicionista ismeretelméleti-filoziófai álláspont leküzdéséhez nem a megismerés intuitív mozzanatainak tagadásán keresztül vezet az út. A feladat ennek — bizonyos értelemben — éppen az ellenkezője. Azt kell kimutatni, hogy ezek a mozzanatok szerepet játszanak a megismerésben, csakhogy pszichológiai magyarázatunk eredményeképpen világossá kell váljék: ezt a szerepet nem a tapasztalattal és a logikus gondolkodással szemben, a logikát, az észt legyőzve töltik be, hanem csakis a tapasztalatra és a logikus gondolkodásra támaszkodva lehet bármiféle heurisztikus értéket tulajdonítani nekik.

Mint már említettük a könyv három nagyobb egységre oszlik: az első kettő *(Filozófiai intuicionizmus, Matematikai intuicionizmus)* a tulajdonképpeni intuicionizmuskritika, míg a harmadik *(A tudós intuiciói)* kísérli meg, hogy rendszerbe foglalja a közvetlen megismerésnek azokat a formáit, amelyeket — elszakítva őket a racionális megismeréstől — az intuicionisták irracionalista koncepcióik bázisaként kezelnek.

*

A modern filozófiai intuicionizmus gyökereit Bunge Arisztotelészre vezeti vissza, az Organonban kifejtett arra a két tételre, amelyeket fundamentalizmus-, illetve infallibilizmus-tételeknek nevez. *A fundamentalizmus-tétel* szerint a tudás minden ágának van egy olyan megalapozása, illetve kiindulópontja, amely alapvető

[3] Bunge: Intuition and Science. 28. o.
[4] Uo. 106. o.

(végső) és abszolút, azaz független attól az úttól, amelyen az adott tárgyat megközelítjük és kifejtjük. *Az infallibilizmus*- (csalhatatlansági) *tétel* szerint viszont a tudás minden olyan részlete, amelyet tudományosnak nevezhetünk, biztos és korrigálhatatlan kell hogy legyen, s ezért olyan premisszákon kell hogy nyugodjék, amelyek nem szorulnak bizonyításra, kétségen kívül igazak és önevidensek. Minthogy azonban a kiinduló tételeket Arisztotelész szerint csak induktív általánosítás, vagy pedig intuició útján ragadhatjuk meg, az induktív általánosítás útján nyert tételek pedig sohasem rendelkeznek az abszolút bizonyosság és csalhatatlanság attributumával — a tudományos ismeretek kiindulópontját, fundamentumát intuitív úton nyert alaptételek kell hogy képezzék.

Bunge meggyőzően argumentálja, hogy *a filozófia történetében minden olyan esetben, amikor az intuició mint önálló és alapvető megismerési forma előterébe került* (Descartes, Spinoza, Leibniz), *a kiindulópont* mindig a fundamentalizmus és az infallibilizmus — azaz az *ismeretelméleti dogmatizmus* — volt. Csakhogy míg Arisztotelésznél, Descartes-nál, Spinozánál és Leibniznél az intuició mint megismerési mód nem észellenes, hanem racionális, addig Kantnál fordulópont következik be; nála megjelenik az észen transzcendáló intuició, a tiszta szemlélet (reine Anschauung). Bunge szerint a kanti — már nem racionális — tiszta szemlélettől egyenes út vezet a modern irracionalista intuicionizmushoz, amely szerint az igazság megragadására egyedül alkalmas megismerési eszköz — az intuició — már nemcsak hogy nem racionális, hanem szemben áll az ésszel; ahhoz, hogy érvényre jusson, le kell győznie a rációt.

Bunge alapkoncepciója tehát a filozófiai intuicionizmus ismeretelméleti gyökereit illetően az, hogy azt az ismeretelméleti dogmatizmus, a végső, abszolút igazság keresése szüli. Ebben mindenképpen egyet kell értenünk Bungeval. Ami filozófiatörténeti áttekintését — hogy úgy mondjuk, a filozófiai intuicionizmus történeti „levezetését"-, valamint a modern intuicionizmus reprezentánsainak (Diltheynek, Bergsonnak és Husserlnek) és az értékelméleti és etikai intucionizmusnak (Ross, Scheler, Hartmann, Moore) a jellemzését illeti, ismét csak azt mondhatjuk, hogy mindez találó és helyes. Feltétlenül vitába kell azonban szállnunk Kant-értékelésével; a kanti apriorizmus ugyanis egyáltalában nem tartalmaz irracionalista momentumokat; a kanti ráció-kritikában, mint ismeretes, éppen egy ezzel ellentétes mozzanat rejlik: az értelem meghaladása a dialektikus ész által.

Természetesen önmagában véve az a tény, hogy Bunge feltárta az intuicionizmus ismeretelméleti gyökereit és ennek kapcsán bírálja az ismeretelméleti dogmatizmus álláspontját — nem biztosítéka koncepciója helyességének. Az ismeretelméleti dogmatizmus bírálata, az abszolút igazság tagadása önmagában nem feltételezi azt, hogy a kritikus helyes álláspontot foglaljon el az igazság kérdésével kapcsolatban. Hiszen a különböző agnosztikus, szubjektivista és pragmatista koncepciókkal éppen annyira nem fér össze az igazság abszolutizálása, amint nem fér össze a helyes marxista állásponttal sem.

Hogyan bírálja tehát Bunge a „fundamentalizmust" és az „infallibilizmust"? Idézzük: „A tudományos ismeret igazolható vélemény, megalapozott vélemény (doxa) — de csak vélemény. Ha az ismeret biztos, akkor az nem a tények, hanem a formák ismerete, amennyiben viszont a realitásra vonatkozik, annyiban bizonytalan, korrigálható, tökéletesíthető.

Más szóval, ha beszélhetünk is bizonyosságról számos formális tudományban, az majdnem soha nincsen meg az empirikus tudományokban. A ténykérdésekben meg kell hogy elégedjünk *a gyakorlati bizonyossággal*, a bizonyosságnak azzal a fajtájával, amelyet elfogadunk, ha nem érhetünk el, vagy nincs szükségünk arra, hogy elérjünk egy adott értéknél nagyobb pontosságot. A végleges és megnyugtató bizonyosságra való törekvést felváltotta a törekvés a minimális tévedésre, melyet könnyebb feltárni, mint az igazságot. . . A tudományos beállítottságú elmék megnyugszanak az ismeretek haladásába vetett megalapozott bizalomban."[5]

Az idézettek alapján talán úgy tűnik, hogy Bunge csak azon az áron tudott megszabadulni az abszolút igazságra való törekvés dogmatikus eszméjétől, hogy lemondott az igazság objektivitásáról is. Ez a látszat azonban csak az általa alkalmazott terminusok számunkra szokatlan voltából ered. Az igazolt tudományos ismeret — állítása szerint — csak vélemény, a vélemény (opinion) szónak pedig határozottan szubjektivisztikus szinezete van. Bunge azonban, *amikor a doxát szembeállítja az épisztémével, nem a vélemény szubjektivitását állítja szembe az igazság objektivitásával.* Az igazsággal szembeállított vélemény terminus Bungenál — s ez a fent idézett kontextusból is kitűnik — csupán csak azt fejezi ki, hogy a tudomány tételei bizonytalanok, azaz mindig és minden esetben

[5] Uo. 24—25. o.

fennáll a lehetősége annak, hogy korrigálnunk és tökéletesítenünk kell őket. És Bunge rámutat arra, hogy a tudomány története azt bizonyítja, hogy a legtöbb tudományos elméletnek és tételnek valóban ez a sorsa. Ebben pedig Bungenak igaza van. Az idézett szövegben tehát az episztémé, az igazság terminussal az abszolút, végérvényes, korrigálhatatlan megállapításokat, míg a doxa, a vélemény terminussal a megállapítások relatív igazságát jelöli. Hogy a vélemény, a doxa szerinte semmiképpen sem visel magán szubjektivisztikus vonásokat, azt mi sem bizonyítja jobban, minthogy éppen az intuicionistákat vádolja — s joggal — azért, hogy az általuk fundamentálisaknak és infallibiliseknek tekintett „alapigazságok" végső soron szubjektív jellegűek. Az intuicionizmus úgyanis vagy a tekintélyelvhez, csak egyes „kiválasztottak" intuicióinak elismeréséhez vezet, ami a szubjektivizmus par excellence megjelenési formája, vagy pedig „ha egy adott intuíció éppen olyan jó, mint bármelyik másik, akkor nem korrigálható egyetlen más intuíció által sem; ennélfogva minden ismeret személyes, illetve magán jellegű, amiből az elméletek, sőt világnézetek sokasága következik; és nincsen lehetőség arra, hogy válasszunk közöttük, mert egyaránt értékesek akkor is, ha kölcsönösen inkonzisztensek. Mindkét esetben, mind a kollektív, mind pedig az individuális autoritarianizmus esetében, az eredmény a dogmatizmus és *az objektív igazság tagadása*, (kiemelés tőlem — V. M.)[6]

Vizsgáljuk meg most már részletesebben, hogyan kell értelmeznünk a tudományos tételek igazságának Bunge által kifejtett relativitását.[7] Minden tudományos tétel kiindulópontját az érzéki tapasztalat adatai képezik, a tudományok az érzéki tapasztalat egyedi adatait általánosítják. A tudományos tételek tehát induktív úton jönnek létre, akkor is, ha *adott* tételek megállapítása deduktív úton történik, hiszen a deduktív következtetések általános premisszái is induktív általánosítások eredményei. (Mindez természetesen a tudományos elmélet belső logikai szerkezetének vizsgálatára vonatkozik, a tudományos elméletek kialakítása mint folyamat, a tudományos kutatás folyamata – amint ezt Bunge igen helyesen kifejti munkájában — nem redukálható az indukció és a dedukció mozzanataira.) Az induktív általánosítás azonban — a teljes indukciónak a tudományok területén lényeges szerepet nem játszó esetét kivéve — sohasem eredmén yezheti az abszolút bizonyosságot, még akkor sem, ha az induktív következtetés Mill által kidolgozott „szabályai" értelmében feltárjuk az adott jelenségek közötti kauzális összefüggéseket, hiszen ezeket is csak induktív úton tárhatjuk fel. Az eddigiekkel tulajdonképpen minden, logikai-tudományelméleti szempontból számbajövő irányzat egyetért (amennyiben egyáltalán elfogadja, hogy érzéki adataink tükrözik az objektív valóságot). A továbbiakban azonban, ami azt a kérdést illeti, hogy az empirikus tudományok — a fentiek figyelembevételével — vajon mennyiben képesek a valóság összefüggéseinek objektív feltárására, a logikai lehetőségeket tekintve többféle „megoldás" kínálkozik. Vagy teljesen agnosztikus módon elvetjük az objektív valóság megismerésének lehetőségét, vagy azt állítjuk, hogy léteznek olyan a priori ismeretek, melyeknek segítségével a fallibilis, induktív eredetű tételek igaz vagy hamis volta eldönthető, vagy pedig elvetve az igazság megragadásának racionális lehetőségét, valamiféle irracionális megismerési eszköz segítségéhez folyamodunk (intuicionizmus). Az eddig felsorolt alternatívák mindegyike megegyezik abban, hogy az objektív igazságot, a valóság objektív összefüggéseinek megragadását azonosítja valamiféle végleges, korrigálhatatlan, abszolút igazsággal.

Bunge mindezeket a lehetséges alternatívákat — mint lényegüket tekintve tudományelleneseket — elutasítja.

Fennáll azonban annak a lehetősége is, hogy az induktív általánosítások eredményeit igaznak tekintem, csakhogy *az így kialakított igazságfogalom magában foglal bizonyos bizonytalanságot; az igazság tulajdonképpen nagyfokú valószínűség, magában foglalja a hamisság lehetőségét is.* Ha ezt elfogadjuk, ha tehát azt állítjuk, hogy a tudományok tételei csak bizonyos valószínűséggel tükrözik vissza a valóság jelenségei között fennálló lényegi összefüggéseket, egyáltalában módunkban áll-e akkor eldönteni valamely tudományos tételről, hogy igaz-e vagy sem, tükröződnek-e benne az objektív valóság tényleges összefüggései vagy sem? Nem mosunk-e el ezzel minden határt igaz és hamis között?

A tudományos tételek összefüggő rendszert képeznek, egységes elméletet alkotnak, amelynek egyes tételei logikai kapcsolatban állnak egymással. Ez a logikai kapcsolat lehet teljesen szigorú (axiomatizált rendszerek) vagy félig szigorú, de a tételek összefüggéstelen halmazát nem tekinthetjük és nem is tekintjük tudományos elméletnek. Egyetlen *önmagában vett* tudományos tételről sem dönthetjük el,

[6] Uo. 26. o.

[7] Azzal a problémával, hogy Bunge szerint, legalábbis a fent idézettek tanúsága alapján az igazságnak ez a relatív jellege csak a ténytudományokra (factual sciences) vonatkozik, a későbbiekben foglalkozunk.

hogy igaz-e vagy hamis. A tudományos tételek pedig mindig az általánosság szférájában mozognak, sohasem maradhatnak meg az egyedi jelenségek közötti kapcsolatok regisztrálásának szintjén. Az általános tételek logikai formája: „Minden x-re áll, hogy ha $f(x)$, akkor $g(x)$". Erről az ítéletről, elszakítva attól az elmélettől, amelynek tételét képezi, egyáltalában nem dönthetem el, hogy igaz-e vagy sem. Ha ugyanis kiemelem az elméletből, akkor nominális definíciónak tekinthető, amellyel kapcsoltaban nem vethetem fel, hogy igaz-e vagy hamis, ugyanis csak azokat a jelenségeket fogom x-nek tekinteni, amelyek f és g tulajdonsággal egyaránt rendelkeznek. Ha azonban az adott itélet egy elmélet tételét képezi, ahol x terminusnak az adott ítélet összefüggésén kívül fekvő határozott jelentése van, akkor az ítéleteket nem tekinthetem — bizonyos értelemben önkényes — nominális definíció nak; az adott elmélet keretei között tehát eldönthető az adott ítélet igazsága: igaz az ítélet akkor, ha az adott elmélet többi tételeiből logikai szükségszerűséggel következik. Azt állíthatnánk, hogy ezek szerint egy adott elmélet kiinduló tételeit, illetve axiómáit kell összevetnünk a tapasztalattal s ezáltal az egész elmélet s egyben valamennyi tétele is verifikálható. Csakhogy ha következetesek akarunk maradni, akkor be kell látnunk, hogy az alaptételekről is áll az, amit fentebb minden általános ítéletre vonatkozóan elmondottunk.

Ebből viszont az következik, hogy egy tétel igazságának relatív volta nem egyszerűen azt jelenti, hogy az adott tétel csak megközelítően hű tükörképe az objektív valóság egy adott összefüggésének (ami önmagában véve lehetséges, sőt valójában mindig ez a helyzet), hanem azt is, hogy igaz vagy hamis volta csak valamihez — konkrétan egy adott elmélet egészéhez — viszonyítva állapítható meg.

Az igazság objektivitásának problémája tehát nem vethető fel egyes — egymástól elszakított — tudományos tételek, hanem csak tudományos elméletek vonatkozásában, hiszen az egyes tételekről, amennyiben nem tudjuk őket az adott elméletben elfoglalt helyük alapján közvetlen tapasztalati úton falszifikálni, mindig csak azt állíthatjuk meg, hogy koherenciában állnak-e azzal az elmélettel, amelynek részét képezik.[8] De mi a kritériuma annak, hogy egy tudományos elmélet igaz-e vagy hamis, hogy hűen tükrözi-e a valóság általa vizsgált területének objektív összefüggéseit vagy sem? Bunge egyrészt azt írja, hogy „a ténytudományok premisszái... végleges en semmilyen módon sem igazolhatók"[9], másrészt több helyütt annak a meggyőződésének ad kifejezést, hogy a tudomány mint egész egyre mélyebben közeliti meg a valóságos összefüggéseket.

Az induktív tételek valószínűségi jellege és a tudományos megismerés előrehaladása közötti kapcsolat Bungenál kifejtetlen marad. Ennek a kifejtetlenségnek az oka nem más, mint hogy Bunge csak *megsejti*, hogy *az igazság kritériuma az emberiség társadalmi-történeti gyakorlata*. Megsejti ezt, amikor belátja, hogy a tudományos ismeretek felhalmozódása hozzásegíti az embert ahhoz, hogy egyre inkább leigázza, uralma alá hajtsa a természetet. Szövegszerűen egyetlen helyen utal csak az igazság és a gyakorlat kapcsolatára, amikor azt írja, hogy „a dogmatikus filozófia valamennyi válfaja közül az intuicionizmus a legveszélyesebb, mert nem ismeri el az ellenőrzés eszközeit — az észt és *a cselekvést (action)*"[10] (kiemelés tőlem V. M.). Egymagában ennek a megállapításnak nem lenne túlságosan nagy jelentősége, hiszen nem fejti ki részletesen mit ért az *akció* terminuson. Könyvének egész gondolatmenete azonban kizárja azt a lehetőséget, hogy Bunge itt az igazság pragmatista jellegű kritériumára utalna.

Azt, hogy Bunge ténylegesen közel jut a gyakorlat mint igazságkritérium megsejtéséhez, a tudományos igazságokra vonatkozó egész gondolatrendszere igazolja a legteljesebben. Ugyanis, *ha helyesen értelmezzük a társadalmi-történelmi gyakorlatot, akkor világosan kell látnunk, hogy az nem egyes, önmagukban vett tételek igazságának kritériuma, másrészt nem abszolút kritériuma tudományos elméletek igazságának sem.* Láttuk, hogy „önmagukban vett" tudományos tételekről (általános tételekről) tulajdonképpen nem is beszélhetünk, hiszen ha kimondjuk pl. azt a közismerten igaz tételt, hogy „a molekulák atomokból állnak", s ezt a tudományos atomelméletből kiszakítjuk, akkor nincs értelme arról beszélnünk, hogy igaz-e vagy hamis a tétel. A tudományos elmélet egészéből kiszakítva ugyanis ez a tétel nem is jelent semmit, hiszen nincsenek definiálva a benne szereplő terminusok.

Ha a gyakorlat kritériumát figyelmen kívül hagyjuk, akkor az eddigiek alapján ahhoz a hibás — s végső soron irracionalista — elképzeléshez juthatunk, hogy pusz-

[8] Az egyes tudományos tételek és a tapasztalat összevethetetlenségének ez a Quine-tól származó teóriája (Quine: Two Dogmas of Empiricism — a From a Logical Point of View-ban) Bungenál nincs részletesen kifejtve, de könyvének egésze alapján világosan megmutatkozik, hogy egyet kell értenie ezzel a teóriával, ami persze nem vonatkozik Quine végső, hibás konklúzióira.

[9] Id. mű 116. o.

[10] Uo. 119. o.

tán az emberi „ismeret" mint olyan verifikáló, sőt *végső soron* még az sem (amihez Quine a fenti gondolatmenettel lényegében eljutott). Ha ugyanis azt állítjuk, hogy az emberiség „ismeretének" minden egyes részlete olyan korrelációban áll az egésszel, hogy minden egyes új tapasztalati tény ismeretében át tudom rendezni az „egészet", méghozzá olyan formában, hogy benne tetszés szerinti tételek maradjanak érvényben — akkor végül más úton ugyan, de ismét utat nyitok akár az apriorizmusnak, akár az intuicionizmusnak.

Az emberiség által felhalmozott ismeretek egyes momentumait a gyakorlat bizonyos értelemben „abszolút" módon igazolta — és igazolja —, amikor ezeknek az ismereteknek a birtokában képessé teszi az embert a célszerű cselekvésre. Ezek az ismeretek alkotják az egész emberi ismeretrendszernek azt a bázisát, amelyre a par exellence emberi tevékenység — a teleologikus jellegű munkatevékenység — épül; az ismereteknek ezt a szféráját *a megismerés alapstruktúrájának* nevezhetjük. A tudományos ismereteket, a tudományos megismerést ettől az ismeretbázistól elszakítani, függetleníteni nem lehet, akkor sem, ha felismerjük, hogy közöttük lényegbevágó strukturális különbségek vannak. A tudományos ismeretek az alapstruktúrára épülnek.

A megismerés alapstruktúrája és a tudományos megismerés ilyen összefüggéséből azonban az következik, hogy vannak olyan tudományos tételek, amelyeknek igazságát a gyakorlat közvetlenül is igazolja, és ezek éppen azok a tételek, amelyek mintegy egybeesnek az emberiség évmilliós, „mindennapi" tapasztalataival. Az embernek évszázezredek óta sikerült bizonyos tárgyak egymáshoz dörzsölésével tüzet csiholnia, ami kritériuma azon tudományos tétel igazságának, hogy a mechanikai munka hőenergiává alakítható, amely tételnek persze „önmagában" véve ismét csak nincs értelme, de a „mechanikai munka" és a „hőenergia" terminusok éppen az emberi munkatevékenységgel való kapcsolat folytán nem definiálhatók önkényesen.

A tudományos ismereteknek azonban feltétlenül túl kell lépniök az emberiség mindennapos tapasztalatain, ami a többi között azt jelenti, hogy a tudománynak az általánosság egy magasabb fokán kell az objektív valóság összefüggéseit tükröznie, amint a köznapi megismerésben adva van. Azt, hogy bizonyos tárgyak összedörzsölése útján hő fejlődik, a mindennapi gyakorlat igazolja. Az azonban már, hogy a mechanikai energia hőenergiává alakítható — az általánosságnak ezen a fokán — a köznapi tapasztalat által nem adott. A tudományos elméletek általánossága mindig magában rejti azt a lehetőséget, hogy az igazságnak csak egy mozzanatát tartalmazzák, hogy igazságukban tévedés rejlik. Ilyenkor legtöbb esetben a téves momentum éppen onnan adódik, hogy a tudomány az általánosság egy olyan fokán fogalmazza meg tételeit, amelyre a felhalmozott tapasztalatok „nem jogosították fel" (ez volt a helyzet pl. a newtoni mechanika törvényszerűségeinek megfogalmazásakor).

Azt, hogy ez vagy az a tudományos tétel vagy elmélet igaz, a gyakorlat csak azon a területen igazolhatja, ahol az ember gyakorlati termelő tevékenységet folytat, hiszen a gyakorlat az emberiség *társadalmi-történelmi gyakorlata*. Az egyes tudományos tételek, az egyes elméletek igazsága tehát többnyire csak nagyfokú valószínűség, nem abban az értelemben, hogy esetleg éppen az ellenkezője igaz, hanem abban, hogy mindig tartalmazhatnak téves mozzanatokat is. De hogy ismereteink egyre inkább „igazakká" válnak, hogy az emberiség egyre több és lényegesebb összefüggést ismer fel — ennek abszolút kritériuma a társadalmi-történelmi gyakorlat, az emberi haladás. Lényegében ez az, amit Bunge állít, amikor azt írja, hogy a cél nem a végleges és megnyugtató bizonyosság, hanem a tévedések minimumra csökkentése. S ebben „tökéletesen igaza van".

*

Nem ilyen egyértelműen pozitív Bungenak az ún. formális tudományokkal (matematika, logika) kapcsolatos álláspontja, amelynek vizsgálatát azért is el kellett választanunk a „ténytudományok"-ra vonatkozó nézeteinek vizsgálatától, mert könyvének második részében külön foglalkozik a matematikai intuicionizmus bírálatával. A matematikai intuicionizmusnak nevezett matematikai irányzat (Brouwer, Heyting) bírálata Bungenál lényegében arra az eredményre vezet, hogy bebizonyítja: a matematikai intuicionizmusnak semmi lényeges köze nincsen a filozófiai intuicionizmusnak nevezett ismeretelméleti-filozófiai irányzathoz, nem intuicionizmus e szó klasszikus értelmében. Lényege nem a matematika intuitív eredetének a hirdetése, hanem egyrészt a Frege-Russel-féle logicista álláspont, valamint a Hilbert-féle matematikai formalizmus szélsőségei elleni harc, másrészt pedig a konstruktivizmus.

Mindebben Bungenak kétségtelenül igaza is. van Csakhogy amikor az irányzat

általa pozitívnak tekintett vagy bírált de nem intuicionista vonásai mellett az irányzat intuicionista vonásait lényegtelennek tekinti, elhanyagolja azt a semmiképpen sem elhanyagolható tényt, hogy a filozófiai intuicionizmus egyes — igen fontos — irányzatainak megalapozásában (így a többi között a husserlianizmusban) igen lényeges szerepet játszik a matematika és a logika intuitív eredetének hirdetése. Könyvének ez a hiányossága szoros kapcsolatban áll azzal, hogy a matematikai kérdések megoldása Bunge ismeretelméleti—tudományelméleti álláspontjának általában is legtisztázatlanabb részét képezi. Bungenak a matematika (és részben a logika) eredetére és funkciójára vonatkozó álláspontja igen ellentmondásos, s nincs összhangban tudományelméleti koncepciójának egészével.

Nem lehet a recenzió feladata, hogy a logika és a matematika státuszára vonatkozó — a dialektikus materialista filozófia által mind a mai napig megnyugtatóan meg nem oldott — problémák megoldását nyújtsa, s nem is teszünk erre itt kísérletet. Megelégszünk azzal, hogy feltárjuk azokat az ellentmondásokat, amelyek Bunge koncepciójában rejlenek.

Bunge a matematikai intuicionizmusnak a logika és a matematika helyzetére és szerepére vonatkozó álláspontját a következőképpen fogalmazza meg:

1. „A logika törvényei sem nem a prioriak, sem nem örökek, ellentétben a logicizmus állításával. A logika törvényei hipotézisek, melyeket az ember a jelenségek véges halmazairól való tudásának kifejezésére szolgáló nyelv tanulmányozásának eredményeképpen formulázott meg. Következésképpen a logika törvényeit nem tekinthetjük változatlan, regulatív princípiumoknak, hanem csak korrigibilis hipotézisnek, amelyek olyan újfajta objektumok viszonylataiban mint a végtelen halmazok, elégtelennek bizonyulhatnak."[11]

2. „A matematika az emberi értelem terméke. Mint ilyen, a matematika tiszta diszciplina, azaz független a tapasztalattól, bár alkalmazható a tapasztalatra; továbbá a matematika autonóm, azaz független a többi tudományoktól, és különösen autonóm a logikával szemben."[12]

3. „A matematikai jelek nem üresek, hanem matematikai objektumokat jelölnek, az utóbbiak pedig gondolati objektumok (fogalmak és ítéletek), amelyek valamiképpen visszatükrözik a jelenségeket. Más szóval, a matematikai objektumok, bár semmiképpen sem ön-egzisztensek (ahogy a logicisták állítják), „konstruktív lehetőségek mezőit" alkotják, és a matematika törvényei. a természet a . a priori törvényei."[13]

Ami a logika státuszát kifejtő 1. tételt illeti, azt Bunge teljes egészében elfogadta. A matematika státuszát illetően azonban a „matematikai intuicionizmus" három megállapításával nem ért egyet. Szerinte: 1. a matematika nem autonóm a logikát illetően, 2. a matematika nem alkalmazható a tapasztalatra, „csak bizonyos tényekről való *eszmékre*, és ezek az eszmék anyagiak, illetve ténybeliek — nem formálisan — abban az értelemben, hogy objektív, illetve empirikus vonatkozásuk van."[14] 3. a matematika törvényei nem a természet a priori törvényei.

Azzal, hogy tagadja a matematika alkalmazhatóságát a tapasztalatra, valamint azt, hogy a matematika törvényei a természet törvényei lennének — a matematikai intuicionizmus álláspontját kívánja következetesebbé tenni. Csakhogy ezekkel a megállapításaival semmiképpen sem viszi előbbre a matematika státuszát illető probléma megoldását. Kétségtelen, hogy a matematikát sohasem közvetlenül a tapasztalatra alkalmazzák, hanem a tapasztalat alapján kialakított tudományos elméletekben. Az is kétségtelen, hogy a matematikai törvényszerűségek a maguk tiszta formájában nem természeti törvényszerűségek, csak alkalmasak arra, hogy segítségükkel természeti törvényszerűségeket kifejezzünk. De az alapvető ellentmondás nem oldódik meg; ha a matematikai összefüggések a priori gondolati konstrukciók, ami — amint erre Bunge helyesen rámutat — önmagában „nem ellentétes a matematika olyan felfogásával, mely szerint az része a kultúrának,. . . és összeegyeztethető az értelem olyan naturalista felfogásával, mely szerint az a központi idegrendszer funkciója"[15], akkor miképpen lehetséges, hogy alkalmasak számos, egymástól igen különböző objektív természeti összefüggés formájának a kifejezésére? Miképpen lehetséges, hogy a matematika — mint írja — nemcsak a „kultúra része", hanem a „cselekvés eszköze" is?

Bunge koncepciójának további gyengesége, hogy nála a logika és az elemi aritmetika, illetve az axiomatizált matematikai rendszerek között mély szakadék jön létre, minthogy az előbbiek tételei nem csalhatatlan, korrigálhatatlan igazságok, hanem a ténytudományok tételeihez

[11] Uo. 34. o.
[12] Uo. 35—36. o.
[13] Uo. 38. o.
[14] Uo. 28. o.
[15] Uo. 27. o.

hasonlóan végtelen folyamatban közelítik meg a valóság, illetve a nyelv (a gondolkodás) összefüggéseit.

Ezeknek a kérdéseknek a materialista megoldása nélkül azonban egy igen fontos területen nem húzták ki a talajt az intuicionizmus lába alól. Husserlnek például semmi kétsége nem volt az iránt, hogy az ún. ténytudományok tételei nem abszolút jellegűek. Éppen ezen az alapon jutott el ahhoz a következtetéshez, hogy fel kell építeni a tudományok rendszerét, amely a formális, szerinte intuitív eredetű s mindenféle tapasztalat által cáfolhatatlan tudományokra épül.[16] Igaza van Bungenak abban, hogy ez Husserlnek nem sikerült. Ez azonban nem bizonyítja azt, hogy nem is sikerülhet.

A matematikai intuicionizmust vizsgáló fejezet legpozitívabb vonása, hogy Bunge — az irányzat bizonyos törekvései kapcsán — határozottan síkraszáll amellett, hogy a formális logika mellett egy metodológiai logika kidolgozását is napirendre tűzzük. Ez a feladat természetesen nem olyan egyszerű. Mert míg a formális logika esetében, amely lényegét tekintve szaktudomány, csak bizonyos elvi alapok kidolgozásánál jelentkeznek a világnézeti-filozófiai problémák, addig egy metodológiai logika problémáit át- meg átszövik a világnézeti kérdések. A marxista filozófián belül a dialektikus logika lenne hivatott arra, hogy ezt a metodológiai logikai szerepet betöltse.

*

Könyvének harmadik részében vizsgálja meg Bunge részletesen a megismerési folyamatoknak azokat a mozzanatait, amelyeket, bár jellegüket, funkciójukat és jelentőségüket tekintve egyaránt különböznek egymástól — azon közös vonásuk alapján, hogy minegyikükben szerepet játszik a közvetlenség mozzanata —, közös névvel intuitív megismerési mozzanatoknak nevezhetünk.

Gondolatmenetét azzal kezdi, hogy egyszerűen a ,,módszerről szóló mesének" nevezi a szokásos logikának azt az állítását, hogy ,,a tudósnak van két különálló, jól elhatárolt és standard módszere, melyeknek segítségével az ismeret minden problémáját megközelítheti"[17]: az indukció és a dedukció. S nemcsak arra világít rá élesen, hogy a megismerés induktív és deduktív mozzanatai semmiképpen sem választhatók el egymástól, hanem határozottan állítja, hogy egyikük sem ,,a" módszere a tudós kutatómunkájának. Ha az indukció és a dedukció mindenható kutatási módszerek lennének, akkor a tudós munkája nem állna másból, mint tények összegyűjtéséből s a belőlük közvetlenül adódó következtetések automatikus levonásából és — a ,,deduktív" tudományok esetében - ben — az axiómák megállapításából s az ezekből adódó következtetések automatikus végrehajtásából. Hogy ez nem így van, hogy sokszor a tények ismeretében is kell várni évszázadokig, míg valaki levonja belőlük a ,,közvetlenül adódó" következtetéseket, azt a tudományok története bizonyítja.

,,Bármely tudományos munkában a probléma felkutatásától és konstatálásától kezdve a megoldás ellenőrzéséig, az irányt mutató hipotézisek felfedezésétől deduktív továbbvitelükig, szerepet játszik a dolgok, események és jelek észlelése, a képzelőerő, ill. a vizuális reprezentáció; a különböző absztrakciós fokon álló fogalmak megalkotása; az összehasonlítás, amely analógiához vezet; az eredeti megsejtések mellett az induktív általánosítás; az informális és a formális dedukció; a durva és a finom analízis; és az eszmék formálásának, kombinálásának és elvetésének számos más módja. . . Ha nem tudjuk pontosan, hogy a felsorolt mechanizmusok melyike játszott szerepet, ha sem nem emlékszünk a premisszákra, sem a következtetési folyamatnak nem vagyunk világosan tudatában, vagy ha nem voltunk eléggé módszeresek és szigorúak, akkor szoktuk azt mondani, hogy ez az *intuició* munkája volt."[18]

Bunge megkísérli, hogy rendszerbefoglalja a tudományos munkafolyamatnak mindezeket az intuitív mozzanatait, feltárja pszichológiai sajátosságaikat, s kimutassa, hogy bármilyen lényeges szerepet is játszottak légyen meghatározott tudományos felfedezések létrejöttében s játszanak általában a tudományos munkában, egyrészt racionális ellenőrzés hiányában semmivel sincs több jelentőségük, mint az üres fantáziálásnak, másrészt maguk ezek a mozzanatok sem irracionálisak, a legcsekélyebb mértékben sem.

Bunge az intuitív mozzanatokat négy csoportra osztja: intuició mint érzékelés, mint képzelőerő, mint ész és mint értékelés.

Az első csoport, az intuició mint érzékelés Bungenál tulajdonképpen magát az érzéki megismerést jelenti, s ez az álláspontja tökéletesen helyes: az intuició ugyanis nem más mint közvetlen megismerés, az érzéki megismerés pedig mindig közvetlen. Ami az érzéki intuiciót mégis megkülönbözteti a puszta érzéki észrevevéstől, az lényegében az, ami az emberi érzé-

[16] Lásd *Husserl :* Logische Untersuchungen I. köt.
[17] Bunge: Intuition and Science. 67. o.
[18] Uo. 68. o.

kelést az állat puszta szenzibilitásától megkülönbözteti: az ember tapasztalatai, amelyek egész fogalmi rendszerében rögződnak, lehetővé, sőt az esetek többségében szükségszerűvé teszik, hogy az ember „többet meglásson" a dolgokban, mint amit érzékei közvetlenül közölnek vele.

A másik három csoportból Bunge egy-egy leglényegesebb „intuitív megismerési formát" emel ki: az „alkotó képzeletet", a „katalitikus következtetést" és a „phronézist", mint amelyek igen fontos szerepet játszanak a tudományos alkotómunka folyamatában. Az alkotó képzelet, invenció vagy inspiráció „azt foglalja magában, amikor látszólag fáradtság nélkül, explicit logika nélkül, hirtelen vagy csaknem hirtelen születnek új eszmék".[19] A katalitikus következtetés „gyors átmenet bizonyos tételekről más tételekre, esetleg a fokozatok olyan gyors átugrásával, hogy a premisszákat és a közbeeső folyamatokat nem vesszük tudomásul, bár a gondos rekonstrukció felidézheti őket".[20] A phronezis, a biztos ítélet, megkülönböztető képesség, ill. „insight": „járatsság abban, hogy gyorsan és pontosan felbecsüljünk egy probléma fontosságát és értékét, egy elmélet valószínűségét, egy technika alkalmasságát és realitását, vagy pedig egy cselekvés megfelelő voltát".[21]

Már a definíciók is azt mutatják, hogy Bunge mindezeknek az intuitív formáknak a racionális mozzanatokkal való kapcsolatát igyekszik kimutatni — s ez kétségtelenül sikerrel járt. Anélkül, hogy Bungénak ezt a külön kis pszichológiai munkáját, könyvének harmadik részét, részletekbe menően elemeznénk, ki szeretnénk emelni néhány olyan mozzanatot, amelyek az intuícionista filozófia elvi bírálata szempontjából különösen jelentősek.

Egyrészt azt, hogy ha talán bizonyos mértékig perifériálisan is, megmutatkozik elemzése során, hogy Bungetól nem idegen a *történetiség*. Az intuitív megismerési formáknak a racionálisokra való visszavezetésekor nemcsak az individuális tapasztalatok felhalmozódására hivatkozik, mint olyan tényezőre, amely elősegíti és lehetővé teszi az intuitív mozzanatokat. Sok esetben kiemeli, hogy adott intuitív meglátásokat az emberiség történelmi tapasztalatainak felhalmozódása tesz lehetővé. A pszichológiai momentumok ilyen történeti kezelése igen nagy jelentőségű, hiszen sajnos még a dialektikus materialista pszichológiában is csak ritkán találkozunk a pszichikum történetiségének tényleges megértésével.

A másik kérdés, amelyet szeretnék kiemelni, szorosan kapcsolódik a történetiség problémájához. Bunge rámutat arra, hogy az ön-evidencia, amely az intuicionista pszichológiában tulajdonképpen az abszolút igazság abszolút kritériumának szerepét játssza — tisztán pszichológiai sajátossága egyrészt bizonyos ítéleteknek, másrészt bizonyos következtetéseknek. Megállapítja, hogy az önevidencia pszichológiai és didaktikai szempontból érdekes, de ismeretelméletileg és logikailag irreleváns, semmi köze az igazság felismeréséhez és elfogadásához, hogy a teljes önevidenciának semmiféle objektív kritériuma nincsen, sem nem szükséges, sem nem elegendő egy tétel igazolásához vagy egy következtetés érvényességéhez. Mindennek azonban az intuicionisták is tudatában vannak, s nem állítják azt, hogy minden igaz ítélet ön-evidens. Viszont olyan elemi tételekre és következtetésekre hivatkoznak mint ismeretrendszerünk kiindulópontjára — amelyek ténylegesen evidensek minden felnőtt ember számára. Ennek cáfolata során Bungenál ismét előtérbe lép a történetiség mozzanata, amikor Piaget gyermeklélektani kutatásai mellett — amelyekben kimutatta, hogy a felnőttek számára teljesen evidens összefüggések (pl. a kisebb-nagyobb viszony tranzitivitása) csak viszonylag későn válnak evidenssé a gyermekek számára — utal arra is, hogy bizonyos összefüggések evidens voltát egy adott történeti kongnitív háttér alapozza meg.

Kár, hogy a történetiségnek ezek a mozzanatai csak mintegy implicit formában rejlenek benne a munkában, s igen erőteljes és világos összefoglalásaiból kimaradnak.

*

Bunge könyve kitűnő munka, álláspontja sok tekintetben — a leglényegesebb kérdésekben — megegyezik a dialektikus materializmuséval. Igen hasznos lenne, ha ezzel a világos és érthető stílusban megírt, különösebb „alapismereteket" nem feltételező munkával a filozófia és ezen belül a tudományelmélet iránt érdeklődő magyar olvasóközönség is megismerkedhetnék.

Vajda Mihály

[19] Uo. 79. o.
[20] Uo. 85. o.
[21] Uo. 89. o.

G. V. Plehanov: Irodalom és esztétika[1]

Plehanov válogatott irodalomesztétikai tanulmányainak megjelentetése: törlesztés egy régi adósságon. A két filozófiatörténeti monográfia és a valláskritikai tanulmánygyűjtemény megismerése után a magyar olvasó most a plehanovi életmű újabb területére nyer közvetlen betekintést: Elbert János gondos fordításában tanulmányozhatja a marxista gondolat e sokoldalú és nagyhatású képviselőjének esztétikai írásait. A kötet anyagát összeállító S. Nyirő József értékes munkát végzett; a közreadott tanulmányok egységes egésszé összeálló képet adnak Plehanov irodalomesztétikájának csaknem valamennyi lényeges oldaláról. A válogatás érzékeltetni akarja Plehanov esztétikai koncepciójának belső ellentmondásait és visszafejlődését is, és ezért nem mond le olyan írások közléséről sem, amelyekben a helyesen elindított gondolatsorok folyamát eliszaposítja a szerző esztétikai nézeteibe is beszivárgó mensevik felfogás. — Ami a válogatás elvi szempontjait illeti, egy dolgot mégis szóvá tennék. Plehanov esztétikai hagyatéka túlnyomórészt irodalomesztétikai és irodalomkritikai tanulmányokat tartalmaz. A magyar válogatás már a kötet címével jelzi ezt a körülményt. A marxista esztétika jelenkori fejlődése azonban napirendre tűzte az ágazati esztétikák kidolgozását. Túl kell jutnunk az egyoldalúan irodalomcentrikus szemléletmód korlátain. Ezért a legnagyobb figyelemmel kellene tanulmányoznunk minden — mégoly epizodikus — marxista kísérletet és kezdeményezést, amely ebbe az irányba mutat. Ilyenek Plehanov esztétikai munkásságában is akadnak. Csak egyetlen példát. Érdemes lett volna közreadni *A proletár mozgalom és a polgári művészet* c. cikket, mely az 1905. évi velencei nemzetközi képzőművészeti kiállításról számol be, s a modern festészet néhány jellegzetes irányának ma is tanulságos esztétikai analízisét nyújtja.

Nem lehet ennek a recenziónak feladata, hogy részletesen méltassa Plehanov történelmi érdemeit a marxizmus védelmezése és népszerűsítése terén. Magyarra fordított munkáiból előttünk is kirajzolódott már a marxista világnézet fáradhatatlan, harcos és szellemes propagandistájának szellemi arcéle. A most publikált írások sem változtatnak lényegesen e képen. Plehanov nem volt a szó szűkebb, szakmai értelmében vett esztétikus vagy irodalomkritikus. Esztétikai kutatásait mindenkor közvetlenül az ideológiai propagandamunka szükségletei motiválják. Ha a primitív művészet kialakulásának és fejlődésének törvényszerűségeit vizsgálja, „újabb hathatós érvet" keres a materialista történetfelfogás igazának bizonyításához. Belinszkijről és Csernisevszkijről szólván felmutatja a Marx-előtti felvilágosítói pozíció erényeit és gyengéit (az elvont emberi természetből való kiindulás; sikertelen nekifutás a történelem fejlődéstörvényeinek materialista megértése felé; a „bűvös kör" megjelenése: a nézetek a körülményektől függenek, a körülmények viszont a nézetektől; stb.). Miközben progresszív művészek világnézeti ellentmondásait — pl. Piszarev szubjektivizmusát — fedi fel, egyszersmind „a történelem iróniáját" is érzékelteti, amely a reakció, az aktuális ideológiai ellenfél (narodnyikizmus, szubjektív szociológia stb.) elméleti fegyverévé változtatja a progresszió következetlenségeit (361. o.). Gorkij *Ellenségek* c. drámáját elemezve jó alkalmat talál arra, hogy rávilágítson a proletariátus osztálypszichológiájának bizonyos vonásaira. Ha Tolsztoj vagy Ibsen életművét teszi a kritika mérlegére, a vizsgálat fontos motívuma a marxista világnézet elvi tisztaságának védelme azokkal az „összeegyeztetőkkel" szemben, akik szocialistává festenék át a tolsztoji vagy az ibseni társadalomkritika regresszív oldalait. Mindenütt a *propagandista* áll előttünk, aki kifogyhatatlan energiával érvel, s ha kell, az irodalomkritika küzdőterén is ragyogó riposztokkal vág vissza az ellenfél támadásaira. Tagadhatatlan, hogy ez az alapállás sok vonatkozásban töredékessé teszi Plehanov esztétikai hagyatékát. Az sem kétséges, hogy manapság, amikor egyre sürgetőbb feladattá válik a marxista esztétika rendszeres kidolgozása, az esztétikai alapproblémák kifejtésének plehanovi színvonalával már nem elégedhetünk meg. Ami azonban időszerű és pédamutató maradt, ami máig is megőrizte érvényét, az a marxista propagandista készsége és képessége az érzékeny reagálásra, a gazdag tényanyaggal operáló argumentációra. A marxi eszmének ez a fáradhatatlan védelme természetesen nem jelenthet holmi exegézist, klasszikus „szövegek" puszta kommentálását. Plehanov az esztétika területén is értett ahhoz, hogy alkotó módon közeledjék Marx és Engels hagyatékához, és szélesívű elemzésekké fejlessze az ott fellelt gondolatcsírákat. E pontokon a propagandistamunka párosul a valóban újat hozó tudományos kutatással.

Jó példa erre az a mód, ahogyan *Levelek cím nélkül* c. írásában a művészet genezisével foglalkozik. Maga a témafelvetés a

[1] Válogatott tanulmányok. Kossuth, 1962. 557. o.

marxizmus eszmei offenzívájának szükségleteivel kapcsolatos. Plehanov jó érzékkel felismeri, hogy kora polgári esztétikája a primitív művészet törvényszerűségeinek kutatása során feladja a tudományos hitelességnek azt a fokát, amely pl. Karl Bücher *Arbeit und Rhytmus*át még jellemezte, s hogy történeti-elméleti alapot teremtsen a társadalmi valóságtól elforduló művészet igazolásához, egyre inkább idealista konstrukciókkal magyarázza a művészet keletkezését. Elég, ha az ún. játékelméletek történeti fejlődésére gondolunk. Ha Schiller a munkával szembeállított játékösztönből vezette le az esztétikai érzék genezisét, akkor ebben a konstrukcióban még mindig jelen van az igazság egy lényeges eleme, a kapitalista munkamegosztás emberellenes és művészetellenes tendenciáinak szépítgetés nélküli feltárása. Az esztétikai játékelmélet a századforduló idején azonban már elvesztette ezeket a progreszszív gondolatelemeket, és lemondott az esztétikum társadalmi meghatározottságának bármiféle elismeréséről. Plehanov sorra-rendre kimutatja, hogy milyen logikai hibákhoz vezet a játékelméletet keresztülkasul átható történetietlen pszichologizmus. Érvelésének kiindulópontja a munkafolyamat, amely az ember humanizálódásának s így a specifikus esztétikai érzék megjelenésének alapja és előfeltétele. A munka, a *hasznos* tevékenység megelőzi a játékot; a játék a munkának csupán mimetikus megismétlése, „a munka gyermeke". Plehanov itt jellegzetes ideológiai quid pro quo-t konstatál: Groos játékelmélete pl. az individuális fejlődésben a munkatevékenységet valóban megelőző, jellegzetesen gyermeki játékot esztétikai alaptörvényszerűséggé abszolutizálja. Ezzel szemben etnográfiai adatokkal közvetlenül is bizonyítható, hogy a vadászének vagy a fegyvertánc nem holmi biológiai-pszichológiai ösztön kiélése, hanem mimetikus reprodukció, amelyet mágikus hasznossági képzetek kísérnek. Az ember által megformált tárgyak sem rendelkeznek a priori esztétikai minőségekkel; „az ember először hasznossági szempontból szemléli a tárgyakat és jelenségeket, és csak később helyezkedik velük való kapcsolatában az esztétika nézőpontjára" (82—83. o.). Plehanov a fiktív esztétikai a priorik mögött megláttatja a gyakorlati életfolyamat során kialakult sajátos szellemi — esztétikai szükségleteket. Ezért nála az esztétikum felfogásának és létrehozásának képessége nem az emberi természetből közvetlenül levezethető biológiai vagy pszichológiai adottság, hanem a gazdasági-társadalmi fejlődés bizonyos szintjét jelző és jellemző eredmény. Innen a végkövetkeztetés: nem az emberi természet biológiája vagy pszichológiája ad választ a művészet keletkezésének kérdésére, hanem a primitív társadalom ökonómiája és szociológiája. A művészet genezisének rekonstruálása ilyen módon meggyőzően bizonyítja a történelmi materializmus ismert alaptételének igazát: a társadalom életének anyagi feltételei meghatározó szerepet játszanak a társadalmi tudat kialakulásában és fejlődésében.

Plehanov ugyanakkor hangsúlyozza azt is, hogy egy korszak ökonómiájának és művészetének összefüggését, „oksági kapcsolatát" nem szabad leegyszerűsíteni; „a gazdaság *közvetlen* hatása a művészetre és más tudatformákra igen ritkán figyelhető meg" (235. o.). Különösen az osztálytársadalmak művészetének megértése feltételezi a gazdasági alap és a művészeti jelenség között kialakult közvetítő mozzanatok, a „közbeeső instanciák" feltárását. E mozzanatok legfontosabbja éppen a társadalom osztályszerkezetével, az adott korszak osztályviszonyaival és a belőlük kinőtt osztályjellegű társadalmi pszichológiával kapcsolatos. „Egy adott időszak műalkotásaiban és irodalmi ízlésében a társadalom lelkivilága fejeződik ki, és az osztályokra tagolódó társadalom lelkivilágában számunkra sok minden érthetetlen és paradox marad, ha továbbra is figyelmen kívül hagyjuk — mint ezt most, a polgári történettudomány legjobb hagyományaival ellentétben az idealista történészek teszik — az osztályok kölcsönös viszonyát és az osztályharcot." (98. o.) Plehanov innen vezeti le a „közbeeső instanciáknak" azt a komplexumát, amely közvetít az alap és a művészeti felépítmény között. A politika és a világnézet mellett a legnagyobb nyomatékkal a társadalmi pszichológia közvetítő szerepét emeli ki. Nem kétséges, itt is olyan problematikát explikál, amely Marxnál és Engelsnél csak utalásszerűen jelentkezett. Ami az osztálypszichológia kategóriáját illeti, e fontos közvetítő mozzanat felfedezéséig Plehanov a marxista felépítményelmélet konkretizálása során jutott el, tehát benne nem specifikusan esztétikai kategóriát látott. Ugyanakkor az is bizonyos, hogy életművében a társadalmi pszichológia elemzése éppen az esztétikai kutatások terén vezet el a legtermékenyebb megoldásokig. Nem véletlenül. Ha a plehanovi elgondolás lényege az, hogy az ember mindig egész emberként, személyiségként, pszichikai totalitásként reagál a külső valóság hatásaira, akkor a szépirodalom tükrében különösképpen szemléletesen tárul fel a társadalmi személyiségnek ez a pszichológiai mozgása, benne az emocionális szféra, a tradíció és a megszokott-

ság teremtette előítélet-rendszer sajátos szerepe. Ugyanakkor Plehanov természetesen nemcsak az irodalmilag ábrázolt alak cselekvésében kíséri nyomon az osztálypszichológiának érvényesülését, hanem megmutatja azt is, hogy az osztály ítéletei és előítéletei hogyan formálják vagy deformálják magát az írói valóságlátást is, hogyan szabják meg a művészileg ábrázolt világ konkrét mozgásterét. Miközben a tragédie classique-ot vagy a XVIII. sz.-i francia festészet irányharcait analizálja, miközben Ibsen vagy Gorkij művészi világlátását vizsgálja, Plehanov valóban mesterien tudja feltárni a művészetben tükröződő pszichológiai mozgások tendenciáit és társadalmi meghatározottságát.

Végül újat nyújt Plehanov ott is, ahol megkísérli a társadalmi fejlődés során felvetődött újszerű esztétikai problémák megválaszolását. Esztétikai munkásságának egyik legértékesebb vonása, hogy viszonylag korán felfigyel a századvég és a századforduló polgári művészetének új irányzataira, s máig is figyelemre méltó bírálatát adja a burzsoá kultúrában egyre inkább eluralkodó ideológiai-esztétikai hanyatlásnak. E kritika nem reked meg a formai-technikai újítások vizsgálatánál. Plehanov a formák megújítására aszerint mond igent vagy nemet, hogy milyen társadalmi tartalmak kifejezésére szolgálnak. „A művészet mai ‚újítói' nem elégszenek meg azzal, amit elődeik alkottak. Ebben nincs semmi rossz. Ellenkezőleg, az újra való törekvés igen gyakran a haladás forrása. De nem mindenki talál valami valóban újat, aki ilyet keres. Az újat tudni kell keresni. Aki süket a társadalmi élet új tanításaival szemben, aki nem ismer más realitást, mint saját 'én'-jét, az az újat keresvè csupán újabb süketlenséget talál . . . A polgári dekadencia korának szélsőséges individualizmusa elzárja a művészek elől az igazi ihlet minden forrását . . ." (174—175. o.).
A szimbolizmusban, az impresszionizmusban vagy akár a kubizmusban sem az új technika igényét kárhoztatja, hanem a társadalmi tartalom beszűkülését és deformálódását. Másrészt Plehanov dekadenciabírálata sohasem marad a történetietlen, elvont-deklaratív „leleplezés" szintjén.
Módszertani szempontból is tanulságos megfigyelni, hogyan érvényesíti a történetiség elvét pl. a l'art pour l'art osztálytartalmának elemzése során. Legelőbb gondosan felkutatja az ún. tiszta művészet programjának a romantikáig visszanyúló gyökereit, az elődöktől készen kapott érvrendszerét. Majd nyomon követi a l'art pour l'art társadalmi funkciójának történeti módosulásait: eredetileg lázadó tiltakozás a burzsoá értelemben vett „hasznosság" követelménye, a kalmár-élet prózája ellen; a továbbiakban egyre elvontabb — és ezért egyre hatástalanabb — tagadása a polgári életmódnak; később átalakul magának a negációnak idealizálásává, a társadalomból való kilépésnek individualista programjává, hogy végül a privatizálás, a szociális közöny életérzését szüntelenül újjátermelő polgári rend közvetlen vagy közvetett igenlésénél, a forradalmi munkásmozgalom gyűlölködően szenvedélyes denunciálásánál, a konzervatív optimizmussal csak látszólag ellentétes konzervatív pesszimizmusánál kössön ki. Ezek után levonja a következtetést: a burzsoázia és a proletariátus között kiéleződött osztályharc korában az „autonóm művészet" jelszava már csak közönséges csalás vagy öncsalás. De hasonló körültekintéssel vizsgálja meg a l'art pour l'art formális ellentétének, az „utilitárius" művészetnek jelszavát is. A történetiség elve itt is konkrét elemzésre kötelez. A politikai hatalom jellegétől, történeti progresszivitásától vagy reakciós voltától függ az, hogy a közvetlen politikai vagy etikai hasznosságra orientálódó művészet milyen teljesítményekre képes. Lamartine vagy az ifjabb Dumas azért vették el a l'art pour l'art programját, a pesszimista romantikát, vagy a parnasszizmust, mert a direkt védelem eszközeivel szerették volna megerősíteni a fennálló viszonyokat. A dekadencia osztálytartalmának feltárása nem lenne tehát teljes, ha szemet hunynánk e konzervatizmustól átitatott optimizmus és utilitarizmus előtt. — Kritikánk ma is rengeteget tanulhat a dekadenciának ebből a differenciált és mélyreható kritikájából.

Marx és Engels esztétikai hagyatékának őrzője Plehanov akkor is, amikor hitet tesz egy új, szocialista eszmeiségű irodalom és művészet felvirágzása mellett. *Néhány szó a munkásolvasókhoz* c. cikke már 1885-ben megjósolta: „csak a munkásosztály töltheti meg a költészetet a legmagasabbrendű tartalommal, mert csak a munkásosztály lehet a *munka és az értelem* eszméjének igazi képviselője." (431. o.) Az *Ellenségek* megítélésére már utaltam; Plehanov azért üdvözölte lelkesen Gorkij drámáját, mert a forradalmi proletártömegek pszichológiájának hű ábrázolását, egyben a megteremtendő szocialista irodalom első jelentkezését ismerte fel benne. Mégis, éppen ezen a ponton figyelhető meg leginkább esztétikai pozíciójának ingatagsága. Az *Ellenségek* elemzése a drámában megjelenített polgári-intellektuel és proletár osztálypszichológia megkülönböztetésével indul. Míg az előbbit, hangsúlyozza Plehanov, individualista alapbeállítottság jellemzi, az utóbbi szükségképpen közös-

ségi irányultságú. Amikor Tatyána, a színésznő hiányolja a „szenvedélyt", a „hősiességet" a dráma proletár alakjainak magatartásából, értetlensége jellegzetesen polgári értelmiségi gondolkodásmódról árulkodik. Ebből a helyes megfigyelésből azonban merész fordulattal a mensevik politika helyességére következtet: az „értelmiségi befolyás", úgymond, eleve megfertőzi a mozgalom proletár ösztönösségét, ezért a „tiszta" proletár politikát el kell határolni az értelmiségiek „romantikus optimizmusától", ahogyan az szerinte a bolsevik taktikában testet ölt. A következtetés groteszkségét csak fokozza, hogy Plehanov még Gorkijnak is szemrehányásokat tesz a bolsevik álláspont helyeslése miatt, megfeledkezve arról, hogy taktikai elképzeléseinek dokumentációs területéül éppen egy Gorkij-drámát választott . . . Nem nehéz e fordulat mögött felismerni azt a mensevik opportunizmust, amely osztályidegen befolyásként szerette volna diszkreditálni a mozgalom Lenin-követelte forradalmi tudatosságát. A felfogás antileninista élét még inkább érezhetjük, ha arra gondolunk, hogy e cikk 1907-ben íródott, az első orosz forradalom tanulságainak számbavétele idején.

Ez a politikai-taktikai pozíció szükségképpen kihat Plehanov esztétikai állásfoglalásaira is. Hogy a Gorkij-képnél maradjunk: *Az anyát* Plehanov művészi balsikerként könyvelte el, mert írója „marxizmust akar prédikálni", mert „a logika nyelvén" és nem „a képek nyelvén" beszél. Ugyanakkor közismert, hogy Lenin éppen a forradalmi tudatosság genezisének művészi ábrázolásáért becsülte nagyra a szocialista realizmusnak ezt az első remekművét. Könnyű belátni, hogy a két értékelés ellentétessége a forradalmi tudatosság megítélésének ellentétességéből fakad. A stratégiai és a taktikai koncepció kidolgozása azonban mindenkor a legszorosabb összefüggésben van a társadalmi valóság objektív fejlődéstendenciáinak ismeretével. Köztudott dolog, hogy Lenin a proletárforradalom stratégiáját és taktikáját a kapitalista fejlődés új szakaszának, az imperialista korszak törvényszerűségeinek mélyreható tanulmányozására és marxista elemzésére alapozta. Plehanov életművéből ez a mozzanat teljességgel hiányzik. És Plehanov nemcsak politikailag volt képtelen felemelkedni a leninizmus színvonalára. A II. Internacionálé horizontján esztétikai vonatkozásban sem látott túl; a szocialista eszmeiség alapján létrejövő realista ábrázolás követelménye, a művészeti pártosság gondolata, a szocialista művészet öntudatalakító és forradalmi tömegaktivitást tápláló új funkciója mindvégig idegen maradt számára. Innen a tragikus törés, mely az esztétika területén is problematikussá tette marxista propagandistamunkájának hatékonyságát. Mert itt is érvényes sarktétel: a marxista eszmét csak az képviselheti méltón az osztályharcok porondján, akinél a forradalmi elmélet vezérfonal saját kora objektív társadalmi mozgástendenciáinak feltérképezéséhez és az erre alapozott forradalmi cselekvéshez. Plehanov sem a politikában, sem a filozófiában nem tudott eljutni az alkotó marxizmusnak arra a fokára, amelyet a leninizmus képvisel. A felemás Gorkij-kép, *Az anya* elhibázott megítélése: tünet, amely erre a mélyebb okra utal vissza.

Ezek után jobban megérthetjük azt is, honnan az a kettősség, mely a kanti esztétikához való viszonyát jellemzi, s amely egész esztétikai munkásságát beárnyékolja. Nem mintha Plehanov — a II. Internacionálé opportunistáinak mintájára — behódolt volna az újkantianizmus előtt. Éppen ellenkezőleg: nem egy vonatkozásban éleszeműen bírálta a kanti filozófia különböző polgári és revizionista felújításait. E bírálat a kanti esztétika regresszív oldalaira is kiterjed; Plehanov világosan látta, hogy a l'art pour l'art apologétái nem véletlenül kölcsönzik Kanttól érveiket (pl. a műalkotás eszmei tartalmának eliminálása, az esztétikai ítélet „érdeknélküliségének" meghirdetése stb.). Ennek ellenére: a kanti esztétika idealista vonásait nem tudja következetesen a materialista dialektika oldaláról bírálni. Már az előzőkben láthattuk, hogy magáévá tette a kanti felfogást a fogalmiság és a művészeti képszerűség ellentétéről. A megkülönböztetésnek persze van igazságmagva; a publicisztikai és a művészeti alkotómódszer valóságos differenciáit nem lehet elbagatellizálni, s Plehanov oldalán az igazság, amikor a progresszív eszméktől áthatott művész elé ezt a követelményt állítja: „szükséges, hogy ezek az eszmék *húsává és vérévé* váljanak, s hogy *valóban művész módjára* fejezze ki őket." (181. o.) Emellett Plehanovnál nem hiányoznak alkalmi utalások a műalkotás gondolatiságának, eszmei tartalmasságának, a művészi világnézetnek jelentőségére. Mindennek ellenére: az esztétikai képszerűség nem-logikai, nem-konceptuális jellegének kiélezett hangsúlyozása, képiség és fogalmiság merev ellentétbe helyezése teljesen indokolatlan engedmény a kanti esztétikának, és következetlenségek egész sorát szüli az irodalomkritikai gyakorlatban. *Az anyá*ban csak a doktrinér korlátoltság hiányolhatja az érzékletes megjelenítés erejét és hitelét.

A fogalmak hasonló adialektikus megmerevítése jelentkezik az esztétikai „érdeknélküliség" elméletének kritikájában is. Plehanov teljes joggal hangsúlyozza, hogy

az ismert kanti tételben benne rejlik az igazság lényeges eleme: „Kant azt mondja, hogy az élvezet, amely meghatározza ízlésítéletünket, mentes mindenféle érdektől, és ha a szépről alkotott ítéletbe a legcsekélyebb érdek is keveredik, az már nagyon pártos ítélet, és semmiképpen sem a tiszta ízlés ítélete. Ez teljesen helytálló az *egyes emberre* vonatkozóan. Ha nekem csak azért tetszik egy kép, mert előnyösen el tudom adni, akkor ítéletem természetesen semmiképpen sem a tiszta ízlés ítélete." (111. o.) Az itt feltételezett magánember esztétikai ítéletét valóban deformálja a magánérdek érvényesítése. Ugyanakkor Plehanov a legnagyobb nyomatékkal utal arra is, hogy itt csupán negatív feltételtörvényről van szó, amely csupán az individium partikuláris érdekének érvényesítésére vonatkozik. A *társadalmi* érdekeltség mozzanatát, az osztályszempontot nem lehet száműzni az esztétikai ítéletből. Plehanovnak természetesen igaza van, amikor hangsúlyozza: „az esztétikai élvezet fő megkülönböztető vonása a *közvetlensége*." (112. o.), vagyis a társadalmi érdekeltség mozzanata az esztétikai befogadás során nem feltétlenül jelenik meg a racionális megfontolás szintjén. De a kanti felfogásnak tett engedmény ezt a helyes felismerést is eltorzítja. „A hasznosságot az *értelem* ismeri fel, a szépséget viszont a *megfigyelőképesség*. Az előbbi területe a *számítás*, az utóbbié az *ösztön*. . ." (111. o.) Plehanov képtelen megérteni az esztétikai ítélet dialektikus szerkezetét, nem látja, hogy közvetlensége nem *innen*, hanem úgyszólván *túl* van a társadalmi közvetítettségen: megszüntetve megtartja és magasabb szintre emeli a társadalmi érdekeltség mozzanatát. Ezért kényszerül — legjobb szándéka ellenére, konkrét elemzéseiben megfigyelhető helyes felismeréseivel ellentétben — arra, hogy az ösztönszférába transzponálja az esztétikai befogadás folyamatát.

A kanti esztétika regresszív vonásainak inkonzekvens bírálata egyszersmind következetlenné teszi Plehanov felfogását a valóság művészi tükrözésének sajátosságairól is. Nem azt kell kifogásolnunk, hogy a visszatükrözés és a realizmus *terminusai* nála csaknem teljesen eltűnnek. Még csak nem is a művészet definiciójának egyoldalúságát kell szóvá tennünk. Ha Plehanov a művészetet a szellemi érintkezés, a közlés eszközeként határozza meg, nagyon is lényeges mozzanatot hangsúlyoz a kommunikációs funkciót, a társadalmi jelleget elvető dekadenciával szemben. Az viszont már elgondolkoztató dolog, hogy az esztétikai tükrözés eszméje nála az elemzés perifériájára szorul. Alkalmi megjegyzéseket persze olvashatunk arról, hogy a művészi alkotómunka a valóság, a társadalmi pszichológiai mozgások hű ábrázolása. Ámde a művészi-képszerű ábrázolásnak és az elméleti-konceptuális tudatosságnak kizáró ellentétté merevítése itt is közbeszól. Plehanov hajlik arra, hogy kétségbevonja az osztálytudatos világnézet alapján létrejött alkotások valóság-hűségét, realista alapjellegét. Ha a művészet olyan ideológia, melyben a művész osztálypszichológiája csapódik le, akkor felmerül a kérdés: milyen jogon beszélhetünk a művészetben objektív tartalmakról, a valóság mély és átfogó tükrözéséről? Nehéz lenne e kérdésre egyértelmű választ adni a plehanovi esztétika alapján. Olykor mintha Plehanov is elismerné: a társadalmi fejlődés bizonyos szakaszain az osztálypszichológia nem akadálya a teljességre és hűségre törő művészi valóságábrázolásnak. Elemzéseinek fő vonala azonban mást bizonyít: az osztálytudatosság szubjektivisztikusan torzító hatását szemlélteti. Az idevágó fejtegetések tekintélyes része célba talál és teljesen meggyőző. A polgári dekadencia korának burzsoá osztálypszichológiája valóban bénítólag hat a realista alkotó tevékenységre. Plehanov tisztán látja, hogy Bourget, Knut Hamsun vagy Mereskovszkij művészi zsákutcája nem tehetséghiányt, hanem eszmei elerőtlenedést tükröz: „az osztály élményeitől ihletett művészet hanyatlásnak indul". (148. o.) Ha viszont a hanyatlás tünettanát csaknem változtatás nélkül alkalmazza Ibsen drámairói munkásságának jellemzésére, akkor ebben már jó adag doktrinér elfogultság rejlik. Engels éppen Ibsennel kapcsolatban tiltakozott az ellen a szociológiai sematizmus ellen, amely elhanyagolja a konkrét nemzeti fejlődés sajátosságainak vizsgálatát s elmossa a német és a norvég kispolgári ideológia tényleges különbségeit. (Ibsen drámái „elénk tükröznek egy világot, amely bár kis-középpolgári, de azért teljességgel elüt a némettől; olyan világot, amelyben az embereknek még van jellemük és kezdeményező képességük és ha külföldi fogalmak szerint gyakran furcsán is, de önállóan cselekszenek." — Marx-Engels: *Művészetről-irodalomról*. Szikra, 1950. 56. o.) Plehanovnál a dekadencia eluralkodása elkerülhetetlen végzet. „A hanyatlás korában a művészetnek is hanyatlónak (dekadensnek) *kell* lennie. Ez elkerülhetetlen." (180. o.) Az osztályok egymáshoz való viszonya és egymásra való hatása, a belőlük előálló társadalmi összmozgás iránya és jellege e koncepció szerint úgyszólván érintetlenül hagyja a művészi világnézetet. Az osztálypszichológia itt már a látás börtönévé válik, melynek ablakán csak

örök-egy aspektusban, egyoldalúan és eltorzultan tárul fel a külső világ. Úgy érzem, *ezért* tűnik el Plehanovnál a realizmus fogalma: nincs mit jelölni vele. Két jellemző példát erre. *Néhány szó a munkásolvasókhoz* c. cikkében, abból a tételből kiindulva, hogy „minden osztálynak megvan a maga költészete", Plehanov utal Puskin *Anyéginjére*. Meghajlik Puskin tehetsége előtt, de kijelenti: az anyégini „kiábrándultság" olyan pszichikai kuriozitás, amely a földbirtokos osztály érzésvilágából sarjad ki és más osztályhoz tartozók számára teljesen érdektelen. „A munkásember egyszerűen nem érti meg ennek a regénynek a tartalmát." (427. o.) A művészi szubjektivitás tehát csak egy partikuláris világot tud megjeleníteni. Plehanov később enyhített ugyan a puskini életműnek ezen a hamis és igazságtalan értékelésén, esztétikai alapkoncepciója azonban változatlan maradt. 1911-ben publikált Tolsztoj-tanulmánya a marxi és a tolsztoji világnézet „összeegyeztetői" ellen írodott, s mint ilyen, Lenin szerint is hasznos munkának bizonyult. Egyes pontokon Tolsztoj művészetét is elemzi. A tehetség udvarias elimerése most sem hiányzik. Az ideologikus torzítások felmutatása azonban esztétikai értékítéletté válik: „Ennek az életnek az undok oldala — a parasztok földesúri kizsákmányolása— Tolsztoj számára mintha nem is létezett volna. . . Ha az egyszerű nép színre lép is, pl. a „Háború és béké"-ben vagy a „Kozákok"-ban, akkor csupán azért, hogy közvetlenségével kidomborítsa a comme il faut (jól nevelt) embereket emésztő reflexiókat." (443. o.) Érdemes lenne Plehanov Tolsztoj -képét részleteiben is szembesíteni a Leninével. Lenin is a tolsztoji tanítás belső ellentmondásaiból indul ki, de az ő ábrázolásában ezek az ellentmondások nem egy hermetikusan elzárt földesúri osztályhelyzet kifejezői. Leninnél Tolsztoj világnézete csakúgy, mint művészete „az orosz forradalom tükre", „azoknak az ellentmondásos viszonyoknak a kifejezése, amelyek közé a XIX. század utolsó harmadában az orosz élet jutott." (Lenin: *Az irodalomról*. Szikra, 1951. 64. o.) A társadalmi összmozgás, a forradalmosodó orosz élet Tolsztoj „egész világnézetének megváltozásához vezetett". (Uo. 76. o). Ezért lehet mélységesen igaz a Gorkij által feljegyzett paradoxon: „eddig a grófig igazi muzsik nem szerepelt az irodalomban." (Uo. 220. o.)

Ez a dialektikátlan szemléletmód nemcsak a művészet funkcionális törvényszerűségeinek vizsgálata során jelentkezik, hanem a genezissel foglalkozó tanulmányokban is érvényesül és pozitivista megfogalmazásokhoz vezet. Ismét hangsúlyoznunk kell: Plehanov teljesen tisztában van minden olyan kísérlet szükségszerű kudarcával, mely az elvont emberi természettel próbálja magyarázni a történelem objektív fejlődéstörvényeit. Ezért a művészet keletkezéstörténetének, az esztétikai érzék genetikájának vizsgálatával is túl akar lépni „az emberi természet sajátosságairól való okoskodás határain", s a genezis problémáját a primitív társadalom ökonomiája és szociológiája oldaláról közelíti meg. Megoldásai azonban itt sem mentesek bizonyos felemásságtól. Kritizálja ugyan azt az álláspontot, mely szerint a szépérzék biológiai-fiziológiai adottság, de kritikája inkonzekvens. Amikor Darwinnál találkozik azzal a nézettel, hogy a szépérzék nem emberi specifikum, mivel analóg életmegnyilvánulásokat az állatvilág magasabbrendű fajtáinál is megfigyelhetünk, a darwini felfogás differenciált elemzése és a marxista felfogás konkretizálása helyett megelégszik a két álláspont eklektikus összeegyeztetésével. (Megjegyzendő, hogy ez a törekvés kitapinthatóan jelen van Plehanov más munkáiban is; *A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez* a marxizmust egyhelyütt éppenséggel „a társadalomtudományra alkalmazott darwinizmusnak" nevezi. — Im. Szikra, 1950. 246. o.) Az ember esztétikai érzékének természetesen van természeti és társadalmi oldala. A marxi álláspont nem dualista egymásmelletiségként fogja fel e két oldal viszonyát, hanem felismeri a meghatározó mozzanatot: azt a tényt, hogy az ember társadalmi lény, s természetét a társadalmi tevékenység fővonalában álló munkafolyamatban teremti meg önmaga számára. Az állatvilágból örökölt ösztönök, reflexmechanizmusok, affektusok és érzékek ugyanebben a folyamatban humanizálódnak, sajátosan emberi arculatot vesznek fel. Plehanovnál elmosódik a fiatal Marx ama koncepciója mely szerint az emberi érzékvilág a valóság tevékeny-gyakorlati elsajátításának folyamatában kap specifikusan emberi karaktert. Helyette megjelenik egy olyan szillogizmus, amely bizonyított premisszaként az állati és az emberi „szépérzék" *azonosításának* tételéből indul ki. „Az emberre, éppúgy, mint sok állatra, jellemző a szépérzék, vagyis megvan az a képessége, hogy bizonyos dolgok vagy jelenségek hatására különleges („esztétikai") élvezetet érezzen. De hogy milyen dolgok és jelenségek nyújtanak neki ilyen élvezetet, az azoktól a körülményektől függ, amelyek hatása alatt nevelkedik, él, tevékenykedik. *Az ember természetéből következik, hogy esztétikai ízlése és fogalmai lehetnek. Az embert körülvevő feltételektől függ, hogy*

ez a lehetőség valósággá válik-e ; ezek a feltételek magyarázzák meg, hogy az adott közösségi ember (vagyis az adott közösség, az adott nép, az adott osztály) *éppen ilyen* esztétikai fogalmakkal és ízléssel rendelkezik, *nem pedig másmilyennel.*" (13. o.) Aligha kétséges: lehetőségnek és valóságnak, érzékelő képességnek és érzettartalomnak ez a szétválasztása csak kitérés az eredeti probléma megoldása elől. Az esztétikai képesség genetikája feltáratlan maradt, csupán transzponálódott egy ősibb szférába.

Következetlenség ez, de nem esetlegesen, nem kivételként előálló következetlenség. Ha Lenin *A dialektika kérdéséhez* c. vázlatában kifogásolta, hogy Plehanov nem fordított figyelmet a marxista ismeretelmélet *velejére :* a dialektikára, akkor e megjegyzés teljes joggal vonatkoztatható a most vizsgált esztétikai írásokra is. Sajátságos dolog: az elmúlt időszakban a marxista kutatás nem szentelt olyan figyelmet a plehanov hagyaték feldolgozásának, mint aminőt az megérdemelt volna. A személyi kultusz légkörében persze nehéz volt felmérni az egyéniség és a néptömegek történelmi szerepét megvilágító, a felépítmény-elméletet lényeges pontokon konkretizáló orosz marxista igazi jelentőségét. Ugyanakkor azonban mintha elsikkadt volna a lenini kritika alapvető gondolata is: a plehanovi életművet átható adialektikus pozitivizmus részletes feltárása még várat magára. Történelmi igazságot szolgáltatni Plehanovnak éppen ezért ezt jelenti: a tényleges érdemeknek és a tényleges gyengeségeknek megfelelően kell elhelyeznünk az elismerés és a bírálat hangsúlyait.

Zoltai Dénes

Roger Garaudy: Isten meghalt Tanulmány Hegelről*

Garaudy új könyve jelentős segítséget nyújt a hegeli filozófia megértéséhez, méghozzá két egymással összefüggő vonatkozásban: igen érdekesen és gazdagon mutatja meg a hegeli életmű alapvető társadalmi-történeti meghatározóit, a francia forradalom fejlődésének, fejlődési fázisainak hatását a hegeli problematika kialakulására, az ifjúkori munkák összefüggő elemzésén keresztül egészen az érett művekig; ezen az alapon analízálja azután behatóan Hegel módszerét és rendszerét, annak minden fontosabb oldalát, feltárja az egész életmű belső logikáját és történelmi értelmét.

E munka jelentőségéhez alapvetően figyelembe kell venni azt, amit Marx, Engels, Plehanov és Lenin ismételten aláhúztak: a hegeli filozófia nélkül nem jött volna létre a tudományos szocializmus, a marxizmus, Hegel filozófiája és különösen dialektikája nélkül nem lehet ténylegesen megérteni a marxista filozófiát, nem lehet megérteni Marx Tőkéjét. Garaudy könyve ehhez ad segítséget, más újabb munkákkal egy sorban. Míg pl. Ovszjannyikov „Hegel filozófiája" c. könyve (amely most jelenik meg a Gondolat kiadónál) a hegeli filozófiát Hegel korának, életrajzának, ifjúkori műveinek rövid áttekintésével kezdi, hogy azután alapvetően az érett műveket elemezze, kiindulva a filozófia alapkérdésére adott válasz vizsgálatából, és végül felvázolja a hegeli filozófia történelmi sorsát, addig Garaudy arra törekszik, hogy mélyen megértesse, belülről, történelmi meghatározottságai alapján feltárja Hegel problémáját és törekvéseit.

Garaudy könyvének polemikus értelme is van (bár alapjában nem polemikus jellegű): kritikáját adja annak az irracionalista vonalnak (Wahl, Kojève, Sartre, Croce stb.), amely Hegelt a keresztény vagy az ateista egzisztencializmus atyjaként kívánja feltüntetni; bírálja a polgári filozófiatörténet által alkalmazott külsődleges periodizációt is; elemzéseivel választ kíván adni azoknak, akik hajlamosak a hegelianizmust már többé-kevésbé marxizmusként feltüntetni, de szól a bizonyos vonatkozásokban a burzsoá filozófiai irodalomban is megtalálható korábbi leegyszerűsítő véleményeknek is, amelyek Hegelt a porosz szellem bornírt képviselőjévé, a fasiszta totális ideológia szülőatyjává stb. tették.

Munkájának első részében Garaudy Hegel problémájának genézisével foglalkozik. Hegel olyan kérdést vetett fel, olvashatjuk a Bevezetésben, amely az ő korában még megoldhatatlan volt, de éppen a mi korunkban oldódik meg: ez a társadalon és a tudat kettéhasadásának s e kettéhasadás megoldásának problémája. Hegel választ keres a kapitalizmus kora, a francia forradalom és a napoleoni birodalom korszaka, a burzsoázia felülkerekedése és hatalomra jutása által felvetett kérdésekre. Hegel problémája ifjúkori munkáiban bontakozik ki — az érett Hegel filozófiai rendszerének roppant absztrakt, titokzatosnak tűnő válaszát csak akkor érthetjük meg, ha megértjük azt a társadalmi, politikai, teológiai és

* Roger Garaudy: Dieu est mort. Etude sur Hegel. Presses Universitaires de France, 1962., 436. o.

filozófiai problémát, amelyet Hegel maga drámai erővel átélt.

A politikai-vallási probléma a francia forradalom hatására alakul ki Hegelnél. Az állam (a társadalom) és a szellem (a vallás) válsága: ugyanannak a kettéhasadásnak két aspektusa — ez az ifjú Hegel alapvető gondolata. Hegel először a francia forradalomban látja a megoldást, a szabadság birodalmának eljövetelét, az egyén és a társadalom harmóniája és ezzel együtt a belső szellemi harmónia megvalósulásának útját. De a jakobinus diktatúra, majd a thermidori fordulat hatására módosul és bonyolultabbá válik Hegel problémája: ez Hegel számára az első forradalmi lelkesedés fájdalmas revíziójának időszaka, a döntő fordulat időszaka fejlődése szempontjából, az átmenet egy forradalmi felfogásról a kibékülés filozófiájára. Ezentúl a konszolidálódó polgári rend élesen jelentkező ellentmondásainak magyarázatára törekszik, az elidegenedést a szabadság megvalósulásának mozzanatává teszi, a számára végleges burzsoá rendben keresi a magántulajdonban és a keresztény vallásban kifejeződő individuum összebékítését az állammal (mint társadalmi totalitással) és az abszolútumra törő szellemmel.

Garaudy megmutatja, hogyan fordul ezután Hegel a probléma és a megoldás gazdasági összetevőinek elemzése felé, miért tanulmányozza az angol polgári gazdaságtant. Ekkor bontakozik ki Hegelnél a munka eltárgyiasulásának és az elidegenedésnek a problémája, az ember és a természet, az ember és a társadalom, a szükségszerűség és a szabadság problematikája. A burzsoá rend korlátai arra kényszerítik Hegelt, hogy problémáját tisztán spekulatív, idealista, tragikus, végeredményben teológiai síkra transzponálja.

A hegeli probléma teológiai síkra transzponálódik. Hegel lemond a világ megváltoztatásáról, és ehelyett a világ új értelmét, új magyarázatát keresi, kiegyezik a valóságos világgal, és kutatja korának mozgását, belső dialektikáját. Hegel problémája — mutat rá a szerző — filozófiai és erkölcsi problémává válik: célja a világot újra gondolni belülről, gondolatban meghaladni a valóság ellentmondásait. A vallás adja meg számára azt a szimbolikus nyelvet amelyben kifejezhető a valóság dialektikus ellentmondásossága. A teológiai transzpozició pedig átvezet a spekulatív filozófiához. Isten halálának szükségszerűsége — ez a gondolat kíséri végig ezentúl Hegelt — az ellentmondás, a rossz, a halál szükségszerűsége: Isten halála a negativitás, a meghaladás, a halált magában mozzanatként foglaló végtelen élet szimboluma. A spekulatív filozófia, amelyet innen fejleszt ki — a teológia fogalmi transzponálása. Hegel alapvető problémája — a kettéhasadás megoldása — most már teológiai-spekulatív nyelvezetben ölt formát. Hegel keresi az átmenetet a dualista koncepcióról (amely szembeállítja Istent és embert, végtelent és végest, mindent és egyént, objektumot és szubjektumot) egy organikus felfogásra, amelyben az ellentmondásos oldalak az Eszme szükségszerű fejlődésének egy-egy mozzanatává válnak.

Könyve második részében Garaudy áttér a hegeli módszer elemzésére. A dialektikus módszer kialakítása ebben a spekulatív formában az, ami lehetővé tette Hegel számára — mutat rá a szerző —, hogy megoldja azt a problémát, amelyet elődei nem tudtak megválaszolni. Itt adja Garaudy a német idealizmus fejlődésének elemzését. A német fejlődés elmaradottsága következtében Németországban a burzsoázia uralma elméleti spekuláció maradt. Hegel életművének központi ellentmondása: a francia forradalom iránti lelkesedés, amely átalakul a porosz monarchia gyakorlati igazolásává; a forradalom történelmi szükségszerűségének kimutatása Franciaország vonatkozásában és a forradalom lehetőségének tagadása német viszonylatban. A francia forradalom iránti lelkesedés és a forradalom lehetetlensége Németországban a német idealizmust az ember tevékenységének, hatalmának, autonómiájának kiemelésére, de egyúttal ennek az elmélet, a megismerés síkjára való korlátozására ösztönözte. A materializmus volt a burzsoá forradalom aktív fázisának filozófiája — mutat rá Garaudy —, a győzelmes forradalom filozófiája az idealizmus, és ennek módszerét a német idealisták dolgozták ki.

A következő fejezetek feltárják azt az utat, amely Kanttól, a spekulatív filozófia megteremtőjétől, Fichte antitetikus módszerén és az objektív idealizmusra áttérő Schellingen keresztül elvezet Hegelhez, Hegel módszeréhez, a spekulatív dialektikához.

Garaudy mindenekelőtt összefoglalja a hegeli dialektika forrásait. Ezek: a német idealizmus fejlődése, amely kialakítja az igazi filozófiai, spekulatív módszert; a tudományos fejlődés elért szinvonala; a kor történelmi és politikai viszonyai. Hegel dialektikája — húzza alá a szerző — a fennálló viszonyok igazolásának dialektikája. A valóságos totalitás igazolása megköveteli, hogy az ész bekebelezze az ellentmondást mint a totalitás mozzanatát. Ezért válik az ellentmondás a módszer központi problémájává. Garaudy igen érdekesen kiemeli, hogy Hegel nem száll szembe a valósággal

sem romantikus, sem utópikus módon, nem keresi a menekülést, nem fogadja el az eszmény és a valóság absztrakt szembeállítását, arra törekszik, hogy a jelent, a valóságot a maga totalitásában és szükségszerűségében ragadja meg. Véglegesen megoldódik Hegel ifjúkori problémája: az egyén és a társadalom, a rész és az egész egységének problémája. Számára a napoleoni állam a mintája az ellentmondások meghaladásának, megszűnve-megőrzésének, amelynek Hegel abszolút tudása képezi egyszerre igazolását és spekulatív transzponálását.

Roger Garaudy elemzi a hegeli módszer alapvető fogalmait és jellegzetességeit (a totalitás, az ellentmondás fogalmát; a módszert mint oszthatatlan objektív és szubjektív dialektikát, mint a lét fejlődéstörvényét és a megismerés mozgását). Ez a módszer, amely pedig mélységesen forradalmi, mert kifejezi egy forradalmi kor dinamizmusát, amely mindent bevon a keletkezés, fejlődés, hanyatlás és halál ciklusába — egy konzervatív rendszerhez, a fennálló rend igazolásához vezet. Hegel alapvető ellentmondása, a módszer és a rendszer ellentmondása: a mély történelmi értelem összeütközése azzal a törekvéssel, hogy a történelmet és az életet befejezze—ez az ellentmondás áthatja a hegeli rendszert minden részletében.

A hegeli rendszerrel foglalkozik a könyv harmadik része. Ennek I. fejezetében (A megismerés rendszere és A szellem fenomenológiája) Garaudy módszeres elemzését adja Hegel egyik fő művének, A szellem fenomenológiájának. Kimutatja, hogy a megismerés rendszere Hegelnél egyúttal a megismerés története és pedagógiája, amellyel felülemelkedhetünk a közvetlen, vulgáris megismerésen és eljuthatunk az abszolút tudásig. Garaudy gondosan elemzi Hegel pozitív eredményeit és idealista korlátait, a rendszer mögött rejlő problémákat, a rendszer materialista tartalmait, alapos, többszintű kritikáját adja az elidegenedés hegeli felfogásának.

A II. fejezetben (A lét dialektikája) elemzi Garaudy a lényeg alapvető rendszerét, rámutat arra a megfelelésre, amely fennáll a lét mozzanatai (Logika) és a megismerés mozzanatai (Fenomenológia) között. A Logika kiindulópontja az az eredmény, amelyre a Fenomenológia jutott: a lét és a tudat objektív idealista értelemben vett azonossága. Garaudy kiemeli a Logika nagy fontosságát a pozitivizmus elleni harcban, elemzi a Logika tartalmát, a célszerűség, a szubsztancia és a szubjektum egységének, a tevékenység és a megismerés egységének, az ellentmondás elvének problémáját. Rámutat a hegeli Logika óriási jelentőségére, arra, hogy — misztikus formában ugyan — egy roppant értékes módszert fedezett fel, és hogy a fogalom dialektikájában kifejtette a természet és a történelem dialektikáját, az ellentmondás törvényét.

Hegel természetfilozófiai nézeteinek rövid elemzése után, a III. fejezetben Garaudy áttér a szellem filozófiájára (A szellem filozofiája és a „totális ember"). Ez a szellem rendszere, mutat rá a szerző, amely egyszerre történetfilozófia és filozófiatörténet, három alapvető mozzanatával: a művészettel, a vallással és a filozófiával. Garaudy kiemeli azokat az értékes hegeli gondolatokat, amelyeket azután a marxizmus tett közkinccsé (a történelem az ember munkájának terméke; az ember a munka teremtménye; a munka elidegenedése; a személyiség történelmi szerepe; a dialektika forradalmi értelme; a tagadás mint a haladás szükségszerű mozzanata; a történelem mint a munka és a harc terméke stb.), és elemzi ezek idealista korlátait, Hegel humanizmusának, szabadságfelfogásának idealista jellegét. Garaudy érdekesen taglalja Hegel ateizmusának kérdését és megmutatja annak kétértelműségét.

Következtetéseiben Garaudy rámutat arra, hogy végeredményben a hegeli filozófia a társadalom kettéhasadottságának a terméke, mely ezt a kettéhasadást szeretné megszüntetni, erre azonban kora feltételei között képtelen. Hegel problémáját a mi korunk oldja meg. Hegellel szemben Marx a világ forradalmi átalakításának útjára léphetett.

Talán sikerült e rövid vázlattal érzékeltetni Roger Garaudy új könyvének gazdagságát. Hozzá kell tennünk azonban, hogy e gazdagsággal kapcsolatosak bizonyos nehézségek is. Egyrészt a könyv nem könnyű olvasmány, a hegeli filozófia részletes elemzése, a sok idézet szükségképpen megnehezíti az olvasó feladatát — de hát ez olyan nehézség, amelyet nem kerülhetünk el. Másrészt azonban — ez már a könyv fogyatékossága — a szerző nem nyújt mindenütt elegendő segitséget a hegeli gondolat megértéséhez, megítéléséhez és értékeléséhez a hegeli problematika immanens bírálatának folyamatában. Nem a szájbarágást hiányolom: Garaudy könyvének egyik erénye, hogy igen termékenyítően hat az ember gondolkodására. De a nagyobb segítség nem ártott volna, egyes részletkérdésekben sem.

Kívánalmaink nem vesznek el semmit Garaudy könyvének értékéből. Éppen ezért csak örülhetünk annak, hogy ezt a Hegelről szóló jelentős művet a közeljövőben a Kossuth kiadó a hazai olvasóközönségnek is rendelkezésére bocsátja

Sipos János

Rased Hoszein-Ali: A Kelet és a Nyugat két filozófusa[1]

Rased Hoszein-Ali ma élő iráni filozófus és egyházi személyiség. Szentbeszédeivel óriási tekintélyre tett szert, legnevesebb prédikátora Iránnak. Szóban forgó könyvének harmadik kiadása 1955-ben látott napvilágot, s most készül a negyedik.

A szerző a művét filozófiai kérdések népszerűsítésének szenteli, egyrészt számos általános filozófiai problémával kívánja megismertetni az olvasót, másrészt — s erre utal a kötet címe is — igyekszik összevetni Szadr-ol-Motaahhelin (Szadra) és Einstein nézeteit.

A könyv értékelése szempontjából mindenekelőtt le kell szögezni, hogy Irán jelenlegi viszonyai között e kötet megjelenése már önmagában pozitív és értékes tény. Az ország társadalmi és kulturális körülményeire teljesen ráillik Forughi Mohamed-Ali XX. sz. eleji filozófus, irodalomtörténész és politikus megállapítása: „*Figyelemre méltó, hogy a Keleten és a muzulmán országokban is a kulturális ügyek néhány évszázada teljesen ott tartanak, mint a skolasztika idején Európában.*"[2]

A feudális Iránban eretneknek bélyegezték Avicennát,[3] Omar Chájjámnak bizonygatnia kellett, hogy nem filozófus[4], az „Ehvan-osz-Szafa"[5] tagjainak titokban kellett összeállítaniok enciklopédiájukat, és Szadrának, az újkor legnagyobb középkeleti gondolkodójának az élete felét bujdosásban kellett töltenie. Lényegében nem változott a helyzet évszázadunkban sem. A monopóliumok, elsősorban az olajtrösztök bábjaként uralkodó kormányzatok olyan viszonyokat teremtenek a tudomány és kultúra terén is, hogy pl. Forughi kénytelen elhallgatni a filozófiatörténetében Marx nevét, meg sem említheti a marxizmust, az egyetemeken és a főiskolákon pedig betiltották a darwinizmus tanítását. És szabadságát, életét kockáztatja az, aki a kor haladó gondolataival próbál megismerkedni, vagy másokat igyekszik megismertetni velük.

Ilyen körülmények között vet fel Rased számos filozófiai kérdést, és törekszik arra, hogy a természettudomány legújabb eredményeit felhasználva, logikus érvelésekkel választ adjon e kérdésekre. Ez már önmagában tiszteletreméltó vállalkozás, és hosszan lehetne részletezni a könyv pozitív vonásait. A problémák tisztázása érdekében azonban inkább a mű árnyoldalait emelem ki, különösen Einstein és Szadra összevetését.

Szadr-ol-Motaahhelin — aki, akárcsak Szaádi és Hafiz, sirázi volt — a XVII. század első felében új filozófiai nézeteivel megrendítette az iszlám filozófiáját. A skolasztika és a neoplatonizmus közötti ellentétek és ellenségeskedések megoldásából indult ki, de olyan filozófiai állásponthoz jutott el, amely alapjában véve mindkét irány ellen fordult. Nézeteit az „Aszfár" (Utak, Utazások) című fő művében fejti ki. Ebben a világ eredetét természeti anyagból vezeti le, amely anyag egységes, arkhéból és formából áll. A világ szubsztanciája állandó mozgásban és változásban van, és ez a mozgás, mely szükségszerűsége ennek a szubsztanciának, elválaszthatatlan tőle. A mozgás magában a szubsztanciában megy végbe, és nemcsak az attributumokban, mert — mondja — ha az attributumok leszármazottai a szubsztanciának, akkor csak úgy változhatnak, ha maga a szubsztancia változik. Szadra ebből az alaptételből olyan következtetést von le, amely még bátrabb lépést jelent. Szerinte a szellem kezdetben nem létezhet anyagtól függetlenül, vele és belőle jön létre és fejlődik ki. Csak később, a test halála után válik függetlenné az anyagtól. Mint látjuk, Szadr-ol-Motaahhelin nézetei határozott materialisztikus és dialektikus vonásokat tartalmaznak.

Rased a Szadra és Einstein filozófiai nézeteinek hasonlóságát abban látja, hogy a „relativitáselmélet alapja is a mozgás általánossága", és Szadra véleménye is az, hogy a „világ eredeti szubsztanciája állandó mozgásban van".[6] A szerző azonban érzi, hogy érve elégtelen, ezért így igyekszik megerősíteni álláspontját: „Bár... Szadra koncepciója a természeti anyagra és azokra a tárgyakra vonatkozik, melyekben a mozgás végbemegy, a modern természettudósoké pedig (itt Einsteinre is gondol — H. K.) a dolgok fizikai tulajdon-

[1] Rased: Do filszufe sargh va gharb. Teherán, 1955

[2] Forughi: Szejre hekmat dar Órupa (A bölcselet története Európában). Teherán, 1941. 66. o.

[3] Avicennának tulajdonítják a következő négysorost:

„Engem eretneknek bélyegezni nem könnyű,
Nincs az én hitemnél erősebb hít.
Olyan, mint én, egy van a világon, és ha az is eretnek,
Akkor nincs az egész világon egyetlen muzulmán".

L. Dr Safagh: Tarighe adabijate Iran (Irán irodalomtörténete). Teherán, 1958. 102. o.

[4] Chájjám egyik híres négysorosa így szól:

„Az ellenség hazugul azt állítja, hogy filozófus vagyok
Isten azonban tudja, hogy én az nem vagyok.
De ha már e siralomvölgybe kerültem,
Vajon értéktelenebb vagyok annál, hogy tudjam ki vagyok?"

Chájjám: Robaijate. Teherán, 1954. 34. o.

[5] Szűkebb körű értelmiségi földalatti szervezet, melyet a XI. században hoztak létre azzal a céllal, hogy írásbeli tevékenységével küzdjön a tömegek felvilágosításáért. Tagjai ötvenkét témakörből álló természet- és társadalomtudományi gyűjteményt szerkesztettek.

[6] Rased: i. m. 80. o.

ságaira és matematikai arányaira... Mindamellett egy pontban megegyeznek, abban, hogy a dolgok eredete — mozgás."[7]

Ez az idézet tömören visszatükrözi a műben kifejtett gondolatok jó részét, de a szerző módszertani felfogásáról is tájékoztatást nyújt. Így, ha az itt felmerült problémákat megvizsgáljuk, egyben a könyv más hiányosságaira is fényt deríthetünk.

A szerző, amellett, hogy nézetei igazolására filozófiai rendszerüktől függetlenül minden filozófust maga mögé sorakoztat fel — pl. kijelenti, hogy minden filozófus egyetért abban, hogy a világ lényegében megismerhetetlen —, a filozófusokat általában két táborra osztja: a régi és az új filozófusokra. E felosztás kritériuma Rased szerint az, hogy a régi filozófusok az anyagot csak logikai érvelésekkel és spekulatív eszközökkel vizsgálták, az új vagy modern filozófusok viszont az anyagot a fizikai sajátosságok és a matematikai számítások alapján veszik szemügyre.[8]

Rased azonban ezzel a sajátos felosztással nemcsak teljesen mellőzi a filozófiai elméletek alapvető különbségét — a materialista, illetve az idealista felfogást —, hanem egyben egy felszínes módszertani különbözőséggel is helyettesíti. Ebből azután olyan megállapításokra jut, hogy Szadra régi filozófus, Püthagorasz pedig új, mert az utóbbi matematikailag magyarázta a világot.

Nyilvánvaló továbbá az is, hogy nem a mozgás általánosságának elismerése a legjellemzőbb filozófiai vonása a relativitáselméletnek. A speciális relativitáselmélet két kiinduló posztulátuma a következő: a fénysebesség állandósága és felülmulhatatlansága, valamint mindazoknak a koordinátarendszereknek az elvi egyenértékűsége, amelyek egyenletes egyenesvonalú mozgást végeznek egymáshoz képest.

Nem helytálló az a megállapítása sem, hogy a régi és a modern filozófusok abban az egy kérdésben egyetértenek, hogy „a dolgok eredete — mozgás", hiszen még a mozgás általánosságának elismerésében sem osztozik minden gondolkodó. Maga a szerző mutat rá másutt a könyvében a skolasztikus felfogásra, amely szerint a szubsztancia nem mozog, hanem a mozgás csak az attributumokban, illetve ezeknek is csak négy válfajában létezik. Itt ismét kibukkan helytelen felosztási alapja is, hiszen megint csak ezen az idealista állásponton belül differenciál a filozófusok között.

Rasednek az a törekvése, hogy összefüggésbe hozza Szadrát Einsteinnel, szervesen összefügg a szerző világnézetével. Ez a szemlélet elméletileg közel áll a „fizikai idealizmushoz", melyet fantasztikus módon fejleszt tovább. „A fizikusok bebizonyították, hogy a fény, a hang, továbbá minden gáz-, folyékony és szilárd halmazállapotban lévő dolog semmi más mint mozgás" — mondja „A relativitás" című fejezetben.[9]

A tudomány, szerinte, a fény- és elektromos részecskékből álló atomok küszöbéig juttat el bennünket. „És itt már megtorpan a tudomány, tovább már csak a filozófia szárnyán szállhatunk. Ez pedig csak annyit tud mondani, hogy a fényrészecskék egy a fénynél finomabb szubsztanciából állnak, melyet nem lehet anyagnak nevezni."[10]

Rased világnézetének másik oldala — ismeretelmélete — a fizikai idealizmuséhoz hasonlóan agnosztikus: minden tudásunk viszonylagos, a világ tehát nem ismerhető meg — mondja. Úgy véli, hogy ismeretelméletét is alátámasztja a relativitáselmélet. Rased a viszonylagosság abszolutizálása következtében odáig jut, hogy visszafordíthatónak tartja az idő kerekét. Szerintünk — írja — egy vonat *A* városból *B* városba haladva teszi meg a közöttük lévő távolságot, de a Mars felé utazó ember számítása szerint a vonat először *B* városba érkezik, azután indul el *A* városból.[11] E logika alapján a más feltételek között létező lények szerint Földünkön úgy zajlik az élet, hogy a porladozó holttestek feltámadnak, minden életfunkciót visszafelé végezve kiskorúvá, majd csecsemővé válnak, és így tovább. Ez azonban meghamisítása Einstein nézeteinek. Einstein szerint két „elemi esemény" időbeli egymásutánisága csak abban az esetben fordulhat a vonatkoztatási rendszerek mozgási állapotától függően a visszájára, ha olyan eseményekről van szó, amelyek nem gyakorolhatnak egymásra fizikai hatást. Ha azonban egy és ugyanazon természeti folyamat két mozzanatáról van szó, amelyek közül a korábbi hatást gyakorol a későbbire, ezek egymáshoz képest a relativitáselmélet szerint is *abszolút* érvénnyel jelentik a múltat, illetve a jövőt. Utóbbi esetben a közöttük lévő időköz *nagysága* lesz csak Einstein szerint viszonylagos jellegű, de nem az iránya. Az ok és az okozat időbeli sorrendje egyetlen vonatkoztatási rendszerben sem fordulhat meg, ezt Einstein világosan leszögezi.

A könyvnek talán az a legnagyobb fogyatékossága, hogy Einstein nézeteit nem saját műveiből, hanem Arthur Eddington interpretációiból veszi, főleg

[7] Uo.
[8] L. uo. a 6., illetve a 11. fejezet.
[9] Uo. 83. o.
[10] Uo. 35. o.
[11] Uo. 85. o.

„A fizikai világ természete" című műből.[12]

Eddington, hivatása szerint matematikus és csillagász, valóban sokat foglalkozott a modern fizika problémáival. Idealista filozófusok körében Einstein legnagyobb angol nyelvű interpretátorának tartják, de távolról sem egyszerű ismertetője és népszerűsítője Einsteinnek, hanem tulajdonképpen a relativitáselméletben találja egyik legjobb eszközét annak, hogy saját zavaros, félig szubjektív, félig objektív idealista agnosztikus-misztikus nézeteit alátámassza és magyarázza. Szóban forgó könyvében ez kiváltképp kifejezésre jut. Ebben — miután örömünnepet ül a klasszikus tudomány összeomlásán,[13] hiszen abban látta alapját az anyag létezéséről alkotott materialista nézeteknek—, elhomályosítva reális tudományos ismereteinket, a következőképpen házasítja össze őket a misztikával: „Mi üldöztük a szolid szubsztanciát a folytonos közegtől az atomig, az atomtól az elektronig, és ott elvesztettük. Azt mondhatják nekünk, hogy ezen üldözés végén legalább valami reálishoz értünk: a protonokhoz és az elektronokhoz. Ámde az új kvantumelmélet elítéli ezeket a modelleket mint túl konkrétakat, és otthagy minket minden összefüggő kép nélkül. Végül is csak a szimbolikus koordináták és mozzanatok maradnak meg nekünk, valamint a hamiltoni funkciók." Eddington az eszmefuttatását így folytatja:

„Már láttuk, hogy a fizikai világban a dolgok jelentése nagymértékben megváltozik, mihelyt kívülről elmélkedünk rajtuk, ahelyett hogy belülről tennénk ezt, amint kell. Az önvizsgálattal kideritjük az igazságot a külső szemlélet számára, de a misztikus érzésben az igazságot belülről ragadjuk meg, és az, ahogy kell is hogy legyen, saját magunk egy része."[14]

Eddington felfogását a mi számunkra is kielégítően foglalja össze a könyv posztumusz kiadása előszavának szerzője, Bozman: „Ez a könyv a természettudományok világát az árnyékok és a szimbólumok világává változtatta át. Az árnyékok és a szimbólumok e világában töltötte élete hátralévő részét mint író, időnként kibújva a matematikai okfejtések fellegei és hegyei mögül, hogy egyet vigyorogjon vagy szemtelen megjegyzést tegyen, miközben a kozmikus térről leszállt a kozmikus világba, és — a fejünkre mért ütéssel — visszahozott bennünket olvasmányaink vad kalandor világából megszokott érzésvilágunkba."[15]

Bozman nyíltságában azt is megmondja, hogy mire jó ez az árnyékos, ködös kép, amelyet Eddington ad a „két világ"-ról. A két világ közül az egyik érzéki, a másik tudományos, az egyik intim és misztikus, a másik szimbólikus és megismerhetetlen.

„Nem lenne túlzás, ha elsőrendű jelentőséget tulajdonítanánk e könyvnek abban, hogy a gondolatot felszabadították a klasszikus tudomány béklyóiból. Az új eszmék annyira gyorsan terjedtek el, hogy az új generáció már aligha értheti meg azt a fojtogató hatást, amelyet a materializmus gyakorolt a filozófiára a XIX. század folyamán elért szenzualista gyakorlati sikerei következtében. A klasszikus tudomány mindenható erő *volt*. . . (Kiemelés tőlem. H. K.) és ugyanakkor elnyomta az emberi szellemet. Talán egyenesen a materializmus okozta a világháborúkat és a két háború közötti merev államformák keletkezését. És éppen amikor az teljhatalmúnak és terjeszkedőnek látszott, Einstein, Eddington és mások. . . leleplezték korlátait és eloszlatták a lidércet."[16]

Világos beszéd ez, úgy véljük, nincs szükség semmiféle kommentárra. Egy tényt azonban le kell szögezni: Einstein, aki az ismeretelméletben racionalista volt, munkálkodását és tudását nem az árnyékok és homályok ködének sűrítéséért vetette latba, hanem szétoszlatására. Posztulátumokból indult ki és ezekből a logikai és matematikai dedukció módszerével vezette le elméletének tételeit. A relativitáselméletnek egyik legfontosabb felismerése, hogy minden energiaátadás tömegátadással jár együtt és megfordítva. A tömeg elválaszthatatlan az energiától, az anyag elválaszthatatlan a mozgástól.

Az a körülmény, hogy Einstein idealista magyarázói az ő nézetei zászlaja alá sorakoznak, a modern fizika még meg nem oldott problémáin kívül abból származik, hogy Einstein filozófiai téren valóban idealista.

*

Összefoglalóan leszögezhetjük tehát, hogy Rased állást foglal ugyan Szadra előremutató filozófiája mellett, ezt azonban zavaros összefüggésbe hozza a nem eredeti források alapján ismertetett, vélt einsteini világképpel.

Ki kell emelni, hogy Rased — bár sok mindenben téved — az idealizmusa ellenére sem ódzódik Eddington misztifikáló ára-

[12] Uo. 78. o.
[13] Arthur Eddington: The nature of the physical world (A fizikai világ természete). London, 1946. „A tudomány és a misztika" c. fejezet.
[14] Uo. 309. o.
[15] Uo. IX. o.
[16] Uo. X. o.

datába. Érdeme továbbá, hogy — bár csak futólag — összeveti Szadra és Descartes nézeteit is. Ha ezt az összehasonlítást tette volna műve alapjává, jobban sikerült volna érzékeltetnie Szadrának a filozófia terén elért, a korában ragyogó eredményeit.

Hekhamaneshi Keykhosrow

G. Gurvitch: Dialectique et sociologie[1]

Gurvitch e munkája két részből áll. Az első a dialektika történetének áttekintése (kereken 150 oldalnyi), a második pedig a dialektika elméleti kérdéseivel foglalkozik (mintegy 65 oldalon). Az aránytalanság szembeszökő. Ezt a szerző is érzi, és ezért a két téma egységére hivatkozik. Arra utal, hogy a történelmi részben is egy sor elméleti, elsősorban a dialektika jellegére és érvényességi körére vonatkozó kérdést érint és világít meg. Még ezzel sem tudja elkerülni azt, hogy a történeti rész bevezető jellegűvé váljék. Mint ilyen pedig nem csak előkészíti a másodikat, hanem el is válik tőle. Túlméretezett bevezetés lesz belőle, amely mellett az elméleti rész összezsúgorodni látszik. Így azután az olvasóban az a rossz érzés ébred, hogy Gurvitchnek valójában kevés mondanivalója van a dialektikáról (s ezt próbálja a történelmi rész terjedelmével leplezni). Ehhez járul, hogy amit a dialektikáról magáról mond, az inkább véleménye, mint érveléssel-bizonyítással alátámasztott tudományos analízis. Így könyve meglehetősen diszkurzivvé válik, és álláspontja nem valami meggyőző, még ott sem, ahol valami érdekeset mond. Ugyanakkor viszont a helyes meglátások könnyedén keverednek a megalapozatlan kijelentésekkel és állításokkal, s ennek következtében a nem kellő alátámasztottságból eredő labilitás zavarosság érzetét is kelti. Ez a sajátos bizonytalanság megérződik a gurvitchi koncepció alaptételein is.

A történeti részből kiderül, hogy Gurvitchnek a dialektikával kapcsolatos alaptétele azonos a polgári gondolkodásban manapság terjedő — és főképpen a fenomenológiához kapcsolódó gondolkodóknál fellelhető — azon nézettel, hogy a dialektika valójában az emberi lét specifikuma. Szerinte is csak az emberi lét, tehát a történelem, a társadalom élete, továbbá a megismerés az, ami dialektikus, tehát a tudományos kutatás módszere is, még akkor is, ha a tárgya maga nem az, mint ahogyan a természetről állítja. Mert Gurvitch a legmerevebben tagadja a természet dialektikájának létét. Ezzel az előítélettel indulva, a dialektika történetéről alkotott képe, természetesen csak torz lehet. Az áttekintés valójában a reális történet feje felett való áttekintéssé válik, és Gurvitch egyszerűen átnéz olyan gondolkodók feje felett, mint Hérakleitosz és Diderot. Ők ketten azonban éppen ezért jobban jártak, mint azok, akiket Gurvitch tárgyal. Hegelt például meglehetősen furcsán intézi el — inkább szidja ugyanis, mint elemzi —, és ebben, az olvasó úgy érzi, elsősorban Gurvitch ellenszenve jut szóhoz. Persze, elzárkózva a természet dialektikája elől, hogyan is tudná megérteni a nagy német gondolkodót. Így következik azután az, hogy jelentős szerepet juttat olyan gondolkodónak mint Plotinosz, valamint a koraközépkori misztikusoknak. Ugyancsak Gurvitch sajátos szemléletéből ered az, hogy Proudhont mindenek fölé emeli. Ebben azonban még az is közrejátszik, hogy a történeti kép, amelyet fest, lényegében saját nézetének az apológiája. Ennek a résznek ugyanis az az alapvonása és többé-kevésbé nyíltan kimondott végkövetkeztetése, hogy a dialektika történetében egyetlen koncepció igazán következetes és helyes — a Gurvitché.

Ennek a gurvitchi dialektikának az alaptétele: az emberi valóság állandó mozgásban, totalizációban és detotalizációban van, semmi sem állandó. Ezt a jellegét, a mozgás egyetemes voltát azután a szerző a teljes relativizmusig tágítja-torzítja. Ennek megfelelően, a dialektika mint módszer fel kell robbantson minden kikristályosodott fogalmat, „hogy megakadályozza mumifikálódásukat, ami abból ered, hogy képtelenek a menetben (en marche) lévő emberi totalitásokat megragadni." (180. o.) Ez nála, bizonyos szinten, az általános törvényszerűségek keresésének elvetését jelenti, és végső soron, azt a követelést, hogy a dialektikának semmilyen filozófiához sem szabad kapcsolódnia. A „minden" filozófiától való elzárkózás azonban, végső soron, a materialista és a marxista alapú dialektikával való szembefordulás. Az egyszerű leírásnak mint egydül üdvözítőnek a hirdetése pedig Gurvitchet, minden tiltakozása ellenére, a neopozitivizmussal rokonítja. Nyilvánvaló tehát, hogy azok az érvek, amelyeket Gurvitch felhoz az őt neopozitivizmussal vádoló Sartre ellen, legkevésbé sem lehetnek meggyőzőek.

Gurvitch továbbá szembefordul azzal a felfogással, hogy a dialektika központi

[1] Flammarion, Párizs, 1962. 242. o.

magva az ellentmondások kérdése. Ezt a felfogást a legkülönbözőbb oldalakról támadja, érvként azonban csak azt hozza fel, hogy a valóságban nemcsak ellentmondásra épülő, hanem másféle mozgásformák is léteznek. Könyvének legjelentősebb részét, ha a pozitíven kifejtett nézetekre gondolunk, ez utóbbiaknak a vizsgálata képezi. Szerinte a következő dialektikus formákat kell számon tartani: „1. a dialektikus komplementaritás, 2. a kölcsönös dialektikus feltételezettség, 3. a dialektikus kétértelműség, 4. a dialektikus polarizáció, 5. a perspektivák kölcsönössége". (184. o.) Ezek közül, szerinte, csak a 4. pontban van szó az ellentmondás dialektikájáról, amely így egy kérdés a sok között. A továbbiakban Gurvitch az öt típust bővebben is kifejti, egyiket sem analitikusan, hanem pusztán leíróan, állítóan, tételeit legfeljebb példákkal illusztrálva. Ezzel, természetesen, a bizonyítottságnak csak a látszatát tudja kelteni. Ez a módszer azután ahhoz a sajátos helyzethez vezet, hogy az abszolút relativizmust hirdető Gurvitch nemcsak a relativizmus abszolútságának hirdetésében, de ezekben a fejtegetésekben is a legmerevebben dogmatikusnak bizonyul, mert a tudományos analízisre és bizonyításra épülő érvelés elől elzárkózva akar általános dolgokat mondani.

Ami mostmár az említett mozgásformákat illeti, azokról a következőket mondja: 1. A dialektikus komplementaritás „operatorikus eljárás, mely bizonyos kontrárius fogalmak és elemek kölcsönös kizárásának a látszatát mutatja ki, és e fogalmak és elemek a dialektika fényénél mint ikertestvérek mutatkoznak meg". (190. o.) Komplementaritás jelentkezik, szerinte, az atomelméletben a hullám-korpuszkula viszonyban, vagy Heisenbergnél, az elektron sebessége és helyzete között. Hasonló viszonyt talál a mikroszociológia által tárgyalt csoportok között is. Erre a viszonyra, szerinte, az jellemző, hogy bár tagjai egymással konfliktusban vannak, nem létezhetnek egymástól függetlenül sem, létük egymás által feltételezett. 2. A kölcsönös implikáció lényege: „megtalálni az első pillanatban heterogén vagy kontrárius elemekben vagy terminusokban azokat a szektorokat, amelyek egymást metszik, amelyek összevágnak, amelyek tartalmazzák egymást, amelyek bizonyos fokig kölcsönösen áthatják egymást, vagy pedig amelyekben — az egyik a másikban — részlegesen immanensek". (199. o.) Példának a pszichikai és a társadalmi élet viszonyát hozza fel, megemlíti a példák sorában az ókori görögség és a római birodalom viszonyát. Lényegében a kölcsönhatás vonatkozása az, amit ebben a viszonyban aláhúz. 3. A dialektikus kétértelműség terminusról definiciót nem ad, és a dolgok kétértelműségére, illetve kettős jelentésére hivatkozik. Az ilyen kettősséget olyan társadalmi csoportokkal és egységekkel illusztrálja, amelyek egyszerre vonzzák és taszítják egymást, amelyek barátok is és ellenségek is. (203. és köv. o.)

Az említett formákat vizsgálva Gurvitch kifejti, hogy ezek a dialektikus viszonyok bizonyos körülmények között antinómiákban fordulhatnak. Ez az antinómiás jellegű szembeállás az, amely a 4. pontban tárgyalt dialektikus polarizációt jellemzi. Nála tehát az ellentmondás problematikája az antinómiákra zsugorodik, illetve mesterségesen erre szűkíti. E kérdéssel kapcsolatban élesen támadja Marxot, mondván, hogy Marx fetisizálná a polarizációt és az antinómiákat. Ebből kiderül, hogy Gurvitchnél itt valójában egy megengedhetetlen csúsztatásról van szó, a marxi koncepció meghamisításáról. Abban igaza van, hogy „a dialektikus polarizáció sohasem egyetemes eljárás, és nincs benne semmi kizárólagos" (213. o.), csakhogy az ellentmondások problémája sem Marxnál, sem a marxizmusban nem szűkül le a polarizációra.

Az ötödik eljárásként említett perspektívák kölcsönösségéről azt írja, hogy olyan elemekben, amelyek sem azonosítást, sem elválasztást nem engednek meg, „ki kell mutatni a kölcsönös immanenciájukat, amely olyan erőssé vált, hogy a megnyilvánulási formáikban bizonyos, többékevésbé szigorú parallelizmushoz vagy szimmetriához vezet." (213. o.) A példák sorában az egyén és a közösség között, az etika területén megnyilvánuló viszonyt említi.

Bármilyen röviden is tekint az ember végig a Gurvitch által felsorolt formákon, szembeötlik és minden közelebbi vizsgálatnál még jobban kidomborodik, hogy minden formában újra és újra az ellentmondás kérdésével találkozunk, és hogy valójában minden forma az ellentmondás dialektikájának egyik formáját képviseli. Így azután Gurvitch értelmezése semmit nem cáfol meg a marxista dialektikus szemléletből. Nem dönti meg azt az igazságot, hogy a dialektika magva az ellentmondás kérdése. Megállapíthatjuk továbbá, hogy Gurvitch valójában az egyes momentumoknál az egységvonatkozásokat igyekszik előtérbe állítani. A polarizáció esetében éppen ezt az egységet tépi szét. Így koncepciója bizonyos értelemben mechanikusnak mutatkozik: nem tudja megérteni a szembenállás, valamint az azonosság sajátos viszonyát, és így, végső soron, az ellentmondás dialektikáját sem.

Az említett merevítés azt is eredményezi, hogy Gurvitch nem tudja a marxista dialektika lényegét sem meglátni, és az erre vonatkozó álláspontja nem más, mint dogmatikus szemlélet — negatív előjellel. Az így kialakuló torzképre épül azután mindaz, amit a marxizmus ellen mond. Ez a marxizmussal szembeni álláspontjának egyik alapvető jellege. Ennek a szembenállásnak egy másik vonatkozása ahhoz kapcsolódik, hogy a marxizmus eljut a filozófiai megállapításokhoz, és így a dialektikát szilárdan a materializmusra építi. Ezt a kapcsolatot Gurvitch „hyperempirizmusa" nem tudja elfogadni. És itt a filozófia ellenessége mint marxizmusellenesség leplezi le magát.

Ezzel egyúttal eljutottunk az utolsó kérdéshez, amelyet érinteni kell, ahhoz, amely a könyv címéhez kapcsolódik. Az eddigiekből főképpen az derült ki, hogy Gurvitch műve valójában a dialektikáról szól, nem pedig a dialektika és a szociológia viszonyáról. És ez így is van. Igaz ugyan, hogy Gurvitch, a szociológus, példáinak döntő többségét a szociológia területéről veszi. És igaz az is, hogy amikor a nézetei kifejtésekor azt a szempontot is érvényesíti, amely elválasztja a szociológiát a „történetbölcselettől", ez utóbbitól nem tagadja meg az általánosítás jogát. Ez, első pillanatra, egyszerűen feladatmegosztásnak tüntetnék. Ám mindgyárt gyanussá válik a dolog, amikor Marxot, a fent említett séma szerint, egyszerűen mint szociológust tárgyalja, bár mint az ő felosztása szerinti „történetbölcselőt" is számításba kellene vennie. Fogalmazzunk egész nyíltan: Gurvitch álláspontjából az derül ki, hogy van, akinek joga van a történetbölcselethez, és van, akinek nincs. A marxizmusnak — Gurvitch szerint — nincsen. Ehhez, szerinte, csak a polgári történetbölcseletnek van joga. Ugyanakkor meg kell állapítani, hogy az, amit Gurvitch csinál, szintén beletartozik az általa koncipiált „történetbölcseletbe". Ide tartoznék az a megállapítása, hogy a történeti mozgás, dialektikus lévén, nem vezethet sehová és semerre. Ez a „semerre", összevetve a valósággal, a mozgás tényleges iránya elleni tiltakozás, tehát a kommunizmus perspektívája elleni támadás. Ez a lényege a gurvitchi dialektikus szemléletnek, annak a kísérletnek, hogy a dialektikát „hyperempirikus" leíró módszerré alacsonyítsa le.

Ha most már számításba vesszük azokat az alapvető csúsztatásokat, amelyeket Gurvitch a dialektika és a szociológia, illetve a dialektika és a filozófia vonatkozásában elkövet, és ezt összekapcsoljuk azzal a labilitással, amely az általa követett, bizonyítás nélküli, diszkurzív módszerből ered, világossá válik az egész írás meglehetősen csúszós és és kuszálódó vonalú jellege. Ezt tetézik a marxizmussal kapcsolatos többrendbeli konkrét csúsztatások is. Mindezt figyelembevéve: a mű ködössége illetve a benne található ködösítések most már mint a marxizmusellenesség alapjai kapják meg a maguk funkcionális helyét a könyvben.

Gurvitchnek igaza van abban, hogy a dialektika nem tűr merevítést és egyoldalúságot. De nem tűri azt az abszolút relativizmus oldaláról sem.

Tordai Zádor

Jean Kanapa: Az egyház szociális doktrinája és a marxizmus[1]

Kanapa könyve a katolikus egyház jelenkori szociális doktrináinak részletes ismertetését és bírálatát tűzi ki céljául. Elemzése kezdettől fogva kettős vágányon halad. A mindenkori konkrét osztályerőviszonyok számbavétele útján kifejti az egyháznak a kapitalizmusban betöltött funkciója reális társadalmi alapjait, egyidejűleg azonban magukból az autentikus egyházi forrásokból, a pápai enciklikákból és a francia püspökök pásztorleveleiből kiindulva elvégzi az egyház ideológiájának, szociális elméleteinek az immanens kritikai analízisét is.

A proletártömegek korunkban egyre inkább elfordulnak a vallástól, míg a munkásmozgalom, elsősorban a Kommunista Párt és a szakszervezetek állandóan erősödnek. Az egyház ennek a „dekrisztianizáció"-nak a közömbösítésére, megállítására, illetőleg megfordítására — sajátos terminológiájával szólva — „ideológiai szükségállapot"-ot proklamál, azaz a harcos klerikális állásfoglalás és ideológiai ellentámadás szükségességét hirdeti. Ez utóbbi legfontosabb eszköze a katolicizmus szociális doktrinája.

Kanapa a természetjog katolikus definíciójából kiindulva — a katolicizmus tekintélyeivel teljes egyetértésben — megállapítja, hogy a természetjog az az elvi alap, amelyen az egyház szociális doktrinája nyugszik. A természetjog lényegében etikai tanítás, nem egyéb mint maga az erkölcsi törvény. Mint ilyen, normákat szolgáltat a társadalmi szervezet szabályozására, egyben betölti a legmagasabb

[1] La doctrine sociale de l'église et la marxisme. (Édition Sociale, Párizs.)

etikai eszmény, az erkölcsi idea szerepét is. A szerző ezután világosan és következetesen kifejti a természetjog e difinicióból szükségszerűen adódó társadalmi következtetéseket. Ezek közül az első az, hogy a társadalmi problémák mindenekelőtt erkölcsi kérdések — tehát megoldásukat is az etika területén kell keresni. Ki kell hangsúlyozni, hogy itt a speciális katolikus etikáról van szó, amely szerint a természettörvények isten örökkévaló és megváltoztathatatlan, tehát az emberi cselekvéstől, a társadalmi-gazdasági környezettől független, mindezek felett álló törvényei. Így a társadalmi-gazdasági viszonyokkal, a szociális problémákkal szemben a vallásnak primátusa van, e kérdések megolására, csak az egyház hivatott, hiszen a fentiek szerint mindezek teljesen alá vannak rendelve a vallásnak. Az elmondottakból automatikusan következik, hogy a római katolikus egyháznak nemcsak joga, hanem kötelessége is beavatkozni a társadalmi problémákba, sőt a megoldásuk egyetlen lehetséges módja a természetjogi tételek egyházi közvetítéssel és interpretációval történő szabályozása.

Kanapa, összegezve a természetjog kritikájában felmerült ellenvetéseket, világosan kidomborítja, hogy a természetjog koncepciója mélységesen irracionális és antiprogresszív, mert a szubjektív isteni önkényen, a kinyilatkoztatáson alapul, tulajdonképpen fikció, minden objektív tartalmat, minden társadalmi és gazdasági determinációt és konkretizálást nélkülöz, teljesen metafizikus jellegű. Kiválóan alkalmas tehát a fennálló társadalmi rend igazolására.

A természetjog — az egyház szerint — három alapvető intézményben realizálódik: a családban, az államban és a magántulajdonban. Az emberrel a természettörvényből eredően „veleszületett" jogok közül a legfontosabb a tulajdonjog — tehát a magántulajdon a társadalom alapvető intézménye. A magántulajdon nincs semmiféle határozott társadalmi formációhoz kötve, a természetben gyökerező „örök" kategória, az emberi társadalom és minden „igazi" civilizáció alapja, az iránta való vágyat maga isten plántálta az emberek szívébe.

A szerző konkrét szemléletességgel cáfolja meg e tételeket, utalva a fennálló szocialista társadalmi rendszerekre, ahol a tőkés magántulajdon eltörlése után az emberek alkotókedve eddig nem ismert hallatlan lendületet vett.

A következő fejezetben az író az egyház és a kapitalizmus viszonyát elemzi. Bő tényanyagra támaszkodva bizonyítja, hogy az egyház nem a kapitalizmust mint társadalmi rendszert ellenzi, hanem csupán a „kóros kinövéseit", egyes kapitalisták „visszaéléseit" ostorozza, hiszen „a hiba nem a társadalmi rendszerben, hanem egyes lelkiismeretlen emberekben van". A szerző meggyőzően mutat rá az objektíve hamis kiinduló pontokra: ismét jelentkezik a téves etikai koncepció — a kizsákmányolás szubjektív kategóriává válik, az osztályharc helyébe pedig a „gonosz", a visszaéléseket elkövető, az isteni törvényeket lábbal tipró egyesek elleni harc lép.

Kanapa ezután az osztályokkal és az osztályharccal kapcsolatos katolikus doktrinákat elemzi. Az egyházi állásfoglalás ezen a területen is teljesen egyértelmű és határozott: a társadalmi különbségek, a társadalmi egyenlőtlenség a természettörvényből eredő magántulajdon eredményeképpen elkerülhetetlen, sőt feltétlenül érintetlenül is kell hagyni, mert ez minden társadalom alapja.

Az elnyomottak, a kizsákmányoltak felé az egyház intelemmel fordul: még ha méltányosak és jogosak is a nyomortól való megszabadulásra irányuló törekvéseik, a „természetjogból eredő igazságosság" akkor is tiltja számukra hogy kísérletet tegyenek az isteni gondviselés által létrehozott rend felforgatására. Kanapa eleven dialektikával leplezi le az osztályharc megszüntetésére irányuló, a társadalmi békét prédikáló frázisok mögött rejtőző reális tartalmat: az egyháznak a kizsákmányoló osztályokkal való érdekközösségét. A papi tanításokkal szemben kifejti az osztályok marxi elméletét, felvázolja az osztályok kialakulásának a konkrét történeti folyamatát, majd a lenini osztálydefinícióból kiindulva leleplezi a katolicizmus tudománytalan állításait. Nagy súlyt helyez az osztályantagonizmus szükségszerűségének a bizonyítására, mert az egyház éppen ezt tagadja a leghatározottabban, azt állítva, hogy az osztálybéke egyaránt érdeke a kapitalistáknak és a proletariátusnak. Kanapa a korszerű marxista társadalomtudomány eredményeinek felhasználásával fölényes biztonsággal cáfolja ezt, bebizonyítva, hogy az osztályokat objektív osztályhelyzetük kényszeríti az osztályharcra.

A könyv következő része a természetjogi felfogás rendszerének második alappillérével a klerikális államelmélettel foglalkozik. A katolicizmus szerint azért, hogy — akár a természetben — a társadalomban is káosz helyett rend uralkodjék, kell legyen egy felsőbb hatalom, amely szabályozza az emberi viszonyokat, E felsőbb hatalom pedig, amely csak istentől jöhet, az állam. Szükségszerű, hogy az emberek alávessék magukat az állam érdekeinek, mert végső soron minden hatalom forrása

a mindenható. Természetét tekintve tehát az állam osztályfeletti szervezet, funkciója éppen az, hogy a különböző társadalmi alakulatok, csoportok és osztályok szempontjait a közjó érdekében összehangolja. Ezzel a teoriával Kanapa a marxizmus államelméletét szegezi szembe, rámutatva arra, hogy az egyház álláspontja ebben a kérdésben is a monopoltőke ideológiai támasza, álláspontja tökéletesen fedi a monopoltőkésekét.

Végül az egyház szociális elméletéből levonható konzekvenciákkal foglalkozik a szerző. Megállapítja, hogy bár az egyház a monopolkapitalisták ideológiai segédcsapata, legfőbb törekvése a kapitalista rend védelme, s szociális mozgalmának a megszervezésénél is legfontosabb célja az, hogy minél több dolgozót vonjon el a forradalmi munkásmozgalomtól és állítson szembe vele, a forradalmi munkásmozgalom nak minden, a tömegek érdekeit szolgáló megmozdulásában mégis együtt kell működ nie a klerikális hivatásrendekkel és egyéb szervekkel is. E közös akció során meg kell győzni a klerikális befolyás alatt álló tömegeket, erre lehetőséget nyújt, hogy a dolgozók érdekközössége szükségszerűen erősebb minden vallási kapcsolatnál.

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy a könyv, bár túlnyomórészt az irodalomban ismert anyagot tartalmaz, mégis hasznos, mert a feldolgozott kérdéseket pontosan, világosan és közérthetően ismerteti, a népszerűség és a tudományosság követelményeinek egyenlő mértékben eleget tesz. A munka legfőbb hiányossága, hogy nem veszi figyelembe a természetjog polgári koncepcióját, amelyből a katolilizmus teoretikusai nagyon sokat magukévá tettek. Pedig ennek a rendkívül érdekes problémának elemzése a könyv világnézeti hatékonyságát és korszerűségét is növelné.

Lenkei László

Az 1962-ben magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája

Ágoston György : A kommunista erkölcs tartalma és az erkölcsi nevelés feladatai. II. kiad. Tankönyvkiadó, 218. o.

Babirák Ilona : A gyarmati kérdés és a nemzeti felszabadító mozgalmak. Kossuth, 71 o.

Baktai Ferenc : Ki a hazafi? Kossuth, 115 o.

Bebel, August : Charles Fourier élete és eszméi. Gondolat, 269 o.

Benedek István : A darwinizmus kibontakozása. Tankönyvkiadó, 171 o.

Bieber Ilona : A kommunizmus anyagi-technikai bázisa. Kossuth, 42 o.

Childe, G. V. : Az európai társadalom őstörténete. Gondolat (Studium 35.), 181 o.

Clausewitz, C. v. : A háborúról. II. köt. Zrinyi, 517 o.

Comenius : Magyarország (Sárospatakon írt műveiből). Tankönyvkiadó, 409 o.

Dankó László : A szocialista termelési viszonyok átfejlődése kommunista termelési viszonyokká. Kossuth, 54 o.

Eörsi Gyula : A jogi felelősség alapproblémái. Akadémiai K., 489 o.

Erdey-Grúz Tibor : Anyag és mozgás. Adalékok a kémiai jelenségek dialektikájához. Akadémiai K. (Társadalomtudományi kismonográfiák 2.), 193 o.

Erényi Tibor : A magyar szakszervezeti mozgalom kezdetei. A budapesti szakszervezeti mozgalom kialakulása 1864—1904-ig. Táncsics, 403 o.

Fencsik László : Az SzKP XXII. kongresszusa és a nemzetközi munkásmozgalom. Kossuth, 55 o.

Farkas László : Haeckel és Virchow. A materializmus és idealizmus harca a biológiában és az orvostudományban. Medicina, 272 o.

Feri Sándor : A jog és erkölcs egyes kérdései. Közgazd. és Jogi K., 231 o.

Fényes Imre : Entrópia. Gondolat (Studium 34.), 141 o.

A Filozófia története. III. k. Gondolat, 531 o.

Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. Egyetemi segédkönyv II. kiad. 1. köt. Az ókortól a XVII. századig, Tankönyvkiadó 339 o.

Fischer Ennst : A nélkülözhetetlen művészet. Gondolat (Studium 32.), 243 o.

Forgács László : (A szocialista realizmus esztétikai meghatározásához). 1. Tudatosság és költőiesség. Magvető, 499 o.

A Francia Enciklopédia. Gondolat (Európai antológia; a francia felvilágosodás), 253 o.

Glunyin, V. I. : Szocialista forradalom Kínában. Kossuth, 282 o.

Gyeborin, A. M. : Az újkor társadalmi és politikai tanai. Gondolat, 666 o.

Jacobson, P. M. : Az érzelmek pszichológiája. Tankönyvkiadó 418 o.

Kézikönyv a vallásról. Kossuth, 499 o.

Kiss Tibor : A szocialista nemzetközi munkamegosztás néhány főbb kérdése. Kossuth, 83 o.

Kovács Endre : A mai polgári történetírás. Gondolat (Studium 38.), 209 o.

Kocsis Ferenc : Célszerűség az élővilágban és az istenhit. Kossuth, 320 o.

Kocsis István : A szocialista alkotmányfejlődés új elemei. Akadémiai K., 442 o.

Kínai filozófia. Szöveggyűjtemény. Ókor 1. köt. Akadémiai K., 401 o.

Lenin, V. I. : „Baloldaliság" — a kommunizmus gyermekbetegsége. Kossuth, 164 o.

Marx-Engels : Művei. 6. köt. Kossuth, 705 o.

Marx-Engels : Művei. 7. köt. Kossuth, 655 o.

Marx-Engels : Művei. 8. köt. Kossuth, 688 o.

Marx-Engels : A Kommunista Párt Kiáltványa. Kossuth, 130 o.

Marx K. : Értéktöbblet-elméletek (A Tőke 4. könyve). Kossuth, 581 o.

A modern természettudomány filozófiai problémái. Akadémiai K., 869 o.

Molnár Erik : Dialektikus materializmus és társadalomtudomány. Kossuth, 480 o.

Mills, W. C. : Az uralkodó elit. Gondolat, 451 o.

Montesquieu : A törvények szelleme. 1—2. köt. Akadémiai K., 533, 537 o.

MSzMP Pártdokumentumok az ideológiai és kulturális munkáról. Kossuth, 274 o.

Nemes Dezső : A kommunizmus építésének elvi kérdései. Kossuth, 38 o.

Oszipov, G. V. : A technika és társadalmi haladás. Kossuth, 303 o.

Pataki Ferenc : Az utópista szocializmus pedagógiája. Tankönyvkiadó, 268 o.

Plehanov, G. V. : Irodalom és esztétika. Kossuth, 556 o.

Rousseau, J. J. : Vallomások. Magyar Helikon, 698 o.

Rubinstein, Sz. L. : Lét és tudat. Kossuth, 351 o.

Szabad B. A.: A neokolonizmus ideológiája. Kossuth, 137 o.

Segal, J. : A dialektikus módszer a biológiában. Gondolat, 289 o.

Szabó Bálint : Forradalmunk sajátosságai. 1944—1948. Kossuth, 74 o.

Szabó József : A szocialista világrendszer. Kossuth, 67 o.

Szacskov, J. V. : A kvantummechanika materialista értelmezéséről. Gondolat (Studium 29,),197 o.

Siskin, A. F. : Az etikai tanok történetéből. Gondolat, 354 o.

Ujfalussy József : A valóság zene képe. A zene művészei jelentésének logikája. Zeneműkiadó, 172 o.

Varga Tamás : A Matematikai logika kezdőknek. 2. kiad. Tankönyvkiadó, 166 o.

Vészi Béla : A szocialista államiság fejlődése a kommunizmus építésének időszakában. Kossuth, 38 o.

Wells, H. K. : Pavlov és Freud. Kossuth, 535 o.

Burov, A. I. : A művészet esztétikai lényege. Képzőművészeti K., 219 o.

1961-es impresszummal 1962-ben megjelent :

Ágoston György : A kommunista erkölcs és az erkölcsi nevelés feladatai. I. kiad. Tankönyvkiadó, 208 o.

Boeck, Hans : Marxista etika és szocialista erkölcs. Kossuth, 250 o.

Feuerbach, L. : A kereszténység lényege. (FIT uf. 21.) Akadémiai K., 518 o.

Kriveljov : Könyv a Bibliáról. Kossuth, 388 o. *T. Z.*

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

MAGYAR PSZICHOLÓGIAI SZEMLE, 1962. 4. SZÁM

Dr. Lénárd Ferenc és S. Molnár Edit: A tevékenység értelmezése a materialista pszichológiában

A cikk pszichológiai aspektusból tárgyalja a tevékenység fogalmának értelmezését,és utal a vele kapcsolatban felmerülő problémákra. A tevékenység a materialista pszichológiának a tudat, a tudattalan, a személyiség fogalma mellett egyik alapfogalma.

Az alapfogalmak tisztázásának ígénye azért jelentkezik most a pszichológiában, mert egyrészt még fiatal önálló szaktudomány, másrészt pedig a marxista filozófia hatása, valamint a társadalomtudományok fejlődése lehetővé tette új, materialista alapokon való felépítését. A cikk a későbbiek során rámutat arra, hogy hiányosságok még vannak, mert bár pl. a környezet és az ember kapcsolatát számos tanulmány tárgyalja, mégis hiányzik a pszichológia és a társadalmi fejlődés törvényszerűségei közti kapcsolat kellő tanulmányozása.

A tevékenység fogalmának tisztázása nemcsak a pszichológiai viszgálatok eredményessége, a pszichológiai munkák kritikai tanulmányozása céljából fontos, hanem azért is, mert pl. a segítségével lehet helyesen értelmezni napjaink pedagógiájának fontos célkitűzését, az aktivitást és az aktivizálást. A tevékenységgel kapcsolatban felmerülő problémákat a cikk Sz. L. Rubinstein tevékenységfelfogásának elemzése és értelmezése kapcsán végzi el.

A tanulmány ismerteti a pszichológia különféle irányainak a tevékenységről vallott felfogását. Rámutat, hogy míg egyes nyugati országok pszichológiai munkái a tevékenységet meg sem említik vagy helytelenül értelmezik — pl. tevékenységérzésről beszélnek —, addig — Rubinstein munkásságán keresztül — a materialista pszichológiának a középpontjába került. A materialista vonalon belül is van azonban helytelen felfogás, így pl. a tevékenység és a cselekvés azonosítása. Ez a felfogás azért helytelen, mert cselekvésnek pusztán azt a tevékenységet nevezzük, amely az ember és környezete viszonyának megváltozásával jár együtt. Rubinstein kettős tartalommal használja a tevékenység fogalmát: 1. a társadalom objektív valóságát megismerő és megváltoztató tevékenység általában; 2. az egyes ember tevékenysége, reflexműködése, viselkedése. És bár a kétféle tartalom és a viselkedés fogalmát nem határolja el pontosan, de világosan megfogalmazza, hogy a pszichológia a tevékenység pszichikus sajátosságait tanulmányozza.

A tevékenység formái a cikk szerint: 1. a megismerő tevékenység és 2. a cselekvés; amelyek közül a pszichológia a megismerő tevékenység jellegzetességeit, törvényeit jobban feltárta, mint a cselekvéseit.

A tevékenység formáin belül a további differenciálás lehetőséget is felveti a cikk, úgymint: elméleti, valamint gyakorlati megismerő tevékenység, továbbá elméleti, illetve gyakorlati cselekvés.

A tanulmány hangsúlyozza, hogy a tevékenység meghatározója az embernek a környezettel és a többi emberrel meglévő kapcsolata, amelyet viszont a szükségletek determinálnak. A személyiség társadalmi meghatározottságának feltárása fontos a pszichológiai jelenség meghatározásánál. Enélkül pl. nem lehetne megmagyarázni, miért kíséri ellentétes emóció a világűr meghódításáról szóló hír olvasását, miért olvassa ezt az egyik ember örömmel, a másik szomorúsággal.

De enélkül nem lehetne a pszichés jelenség és az agy helyes kapcsolatát sem tisztázni. Rubinstein szerint az agy a pszichológiai működésnek csupán szerve, az ember a szubjekttuma. Az ember érzelmei, gondolatai az agyműködésben jönnek létre, de nem az agy, hanem az ember változtatja meg a világot, szeret és gyűlöl. E felfogás a napjainkban leginkább veszélyt jelentő irányzat, a pszichés jelenség fiziológiaként való értelmezése ellen harcol.

A pszichés tevékenységet az emberi tevékenységgel egységben kell nézni.

A cikk mint megoldásra váró feladatot jelöli meg a tevékenység és eredménye kapcsolatának, tevékenység és az általa kialakítottt személyiség tulajdonságai összefüggésének elemzését.

(v. i.)

VOPROSZI FILÓSZOFII, 1962. 12. SZÁM

Manfréd Buhr: A német egzisztencializmus és az ideológia refasizálása Nyugat-Németországban

Az utóbbi években Nyugat-Németországban az egzisztencialista filozófián belül egy új irányzat jelentkezett, mely az egzisztencializmus pesszimista jellegét akarja megváltoztatni, optimista nézeteket hirdet, s a totális állam, a nyílt diktatúra elméleti megalapozását kívánja nyújtani. Az új irányzat — amely elsősorban Bolnow nevéhez fűződik — hatása a nyugatnémet egzisztencializmus fő képviselőjének, Jaspersnek a felfogásában is lemérhető, aki legutóbbi munkáiban kifejtette, hogy az egzisztencializmus nem kapcsolódik feltétlenül a kétségbeeséshez, a pesszimizmushoz.

Bolnow a német filozófia „konjunktúralovagja", aki már a fasizmus idején megpróbálta az egzisztencializmust a fasizmus szolgálatába állítani. Erre konkrét lehetőséget adtak a Heidegger és Jaspers munkáiban meglévő antihumanista tendenciák, de koncepciójuk néhány kérdésben átdolgozást igényelt. Ezért támadt Bolnow a történelem jaspersi felfogását és a „kommunikáció" fogalmát; az utóbbit nagyon bizonytalannak tartotta, mivel csak igan elvontan fejezi ki az emberi kapcsolatok szükségességét. Bolnow ezt a fogalmat a fasiszta korporáció fogalmához akarta közelebb hozni, az emberek egymásra utaltságát, társadalmi függőségét a fennálló rend melletti közös kiállásként értelmezve. Egyrészt tehát a kommunikáció átalakított fogalmából vezeti le a fasiszta rendszer szükségszerűségét, másrészt pedig a történelmi fejlődésből, amelyet fatalista módon fog fel (Existenzphilosophie und Geschichte).

Egy másik munkájában (Das Wesen der Stimmungen) az egzisztencializmus alapvető fogalmait, a félelmet és a rettegést váltja fel optimista kategóriákkal, a szerencsével és a boldogsággal, de ezen a változtatáson túl érintetlenül hagyja a Sein und Zeit kategóriarendszerét. Legfontosabb munkájában, az 1942-ben megjelent Existenzphilosophie-ban kifejti, hogy az egzisztencializmushoz nem szükségszerűen tartozik hozzá a pesszimizmus, a kapcsolat csak átmeneti, s 1933-tól új szakasz kezdődik az egzisztencializmus történetében.

A háborút követő évek hallgatása után Bolnow 1955-ben újra kiadta az Existenzphilosophiet, néhány végleg kompromittált fasiszta fogalom átkeresztelésével. Műve új kiadásának a nyugatnémet filozófiai életben komoly visszhangja támadt, sokan pozitívan értékelték Bolnow kísérletét. Bolnow felismerte, hogy ismét kereslete van a burzoá apologetika nyíltabb formáinak, s ezért nemsokára fellépett némileg átalakított elméletével, amelyet háború utáni főműveiben, a Neue Geborgenheitben fejtett ki. Az egzisztencializmus Bolnow féle „optimista változata" elméleti oldala annak a folyamatnak, amelynek gyakorlatát a mai Nyugat-Németországban a „paternalizmus" és az „emberi viszonyok" irányzatai jelentik.

Mi az egzisztencializmus Bolnow-féle átalakításának lényege? A gazdasági élet nyugat-németországi fellendülésére támaszkodva Bolnow kijelenti, hogy „új biztonság" jött létre a mai társadalmakban, mely megszünteti az átmeneti nyugtalanságot, s az emberek újra bíznak jövőjükben. Kidolgozza a „szerető tudat" s a „közelállók iránti szeretet" fogalmát, s ezekre egy ál kollektivista filozófiát épít. Az egzisztencializmus kategóriarendszerét most is változatlanul átveszi, de míg a heideggeri Sein und Zeit szerint a burzsoá társadalom felszínén humánus intézmények, kölcsönös kötelezettségek rendszerét találjuk, a mélyben viszont — ha vállaljuk a filozofálás kockázatát — meglátjuk az emberi lét izoláltságát és hiábavalóságát; addig Bolnownál éppen ellenkezőleg: a felszíni harcok és ellentétek belső harmóniában olvadnak össze. Az optimizmus és a kollektivizmus a „jóléti államban" ölt testet, s ez végső soron azt bizonyítja hogy a fennálló világ a legjobb világ, még akkor is ha az ész ennek ellentmond. A Die Vernunft und die Mächte des Irrationalen című munkájában nyíltan állást foglal az irracionalizmus bevezetése mellett a társadalomtudományokba azzal az indoklással, hogy ez nem az ész korlátozása, hanem „szellemi életünk kiszélesítése".

Bolnow ugyanakkor nemcsak az egzisztencializmus átdolgozására, hanem az összes reakciós filozófiai irányzatok szintetizálására is törekszik. Átveszi Scheeler-

töl a „megismerés mint szeretet" koncepcióját, s felhasználja a szociális konfliktusok elemzésére, elsimítására. Másrészt filozófiáját úgy jellemzi mint „antropológikus fordulatot az egzisztencialista gondolkodásban", fellép a szubjektum egzisztencialista értelmezése ellen, felváltja az életfilozófiából kölcsönzött „totális szubjektivitás" foglamával, amellyel azt akarja kifejezésre juttatni, hogy a szubjektum a körülményektől teljesen függetlenül bármilyen hangulatnak, világnézetnek, hitnek átadhatja magát. Az életfilozófiához való közeledésre Bolnownak kettős oka van, egyrészt az életfilozófia nem kompromittálta annyira magát, mint az egzisztencializmus fasiszta irányzata, másrészt mivel befolyást gyakorolt a burzsoá filozófia összes irányzatára, így alapja lehet egy reakciós filozófiai szintézisnek, s mindezeken túl lehetőséget nyújt a vallásos filozófiához való közeledésre is.

Bolnow munkássága jellemző bizonyítéka annak, hogyan jelentkezik az ideológia refasizálásának folyamata a mai nyugatnémet burzsoá filozófiában hogyan kísérlik meg megfelelő filozófiai előzményekre támaszkodva kidolgozni az egyre nyiltabban diktatorikus nyugatnémet állam elméleti megalapozását, áloptimizmusával és álkollektivizmusával alátámasztva az erősödő fasiszta tendenciákat.

(á. a.)

M. V. Popovics: A jelentés és az értelem problémájának filozófiai aspektusa

A cikk a jelentés és az értelem fogalmainak felhasználásával két kérdést vizsgál: a logikai azonosítás és az egyedi objektumok természetének problémáját.

A szerző a jel, a jelentés és az értelem G. Frege által bevezetett megkülönböztetéséből indul ki. Frege mutatott rá arra, hogy meg kell egymástól különböztetni az $a=a$ és az $a=b$ típusú azonosságokat. Ennek a megkülönböztetésnek az az értelme, hogy téves az az elképzelés, amely szerint ha $a=b$, akkor minden b-t tartalmazó kifejezésben b-t a-val lehetne helyettesíteni. Frege szerint azonosság esetén nem magukat a jeleket vagy az értelmüket (vagyis a jel hordozta információt), hanem a jelentésüket azonosítjuk. Ennél is fontosabb eredményre jut Frege, amikor a név (jel) bizonyos nemének tekinti a kijelentést, s értelmeként a kijelentés által tartalmazott gondolatot, jelentéseként pedig a kijelentés logikai értékét, igaz vagy hamis voltát jelöli meg.

A jelentés és az értelem e felfogása azonban egy sor, a szinonímia és az „üres osztályok" problémáival összefüggő nehézségbe ütközik. A szerző — elemezve e nehézségeket — anélkül, hogy a jelentés és az értelem logikai problémájának végső megoldására igényt tartana, leszögezi, hogy az a logikai alakulat, amelyet régebben szétfolyóan a fogalom jelentésének neveztek, igen bonyolult jellegű, és meg lehet különböztetni benne egy megismerési és egy emocionális-kifejező komponenst. Ezen túlmenően ajánlatos lenne a megismerési komponensen belül megkülönböztetni a fogalom hordozta információ összességét (értelem) és azt a részét, amely a logikai azonosítás alapjául szolgál (jelentés). Az utóbbi bizonyos objektumnak tekinthető, amely a gondolkodásban a fogalmi „jellel" függ össze. Ez az objektum az extenzionális logika szerint közvetlenül a külvilág tárgyaival azonos, míg az intenzionális logika felfogásában ez az objektum a jelentés, amely az emberen kívül létező tárgyak és jelenségek logikai modelljeként feltárja az adott jel (név) tartalmát.

A cikk második részében a szerző, bírálva az egyedi objektumok felfogásának neopozitivista, empirikus koncepcióját, rámutat arra, hogy az alapvető problémát e kérdésben az okozza, hogy a gondolati kép tárgya sohasem az egyes, az egyedi tárgy. Az egyedi objektum jelentését (denotátumát) a valóság tárgyainak és jelenségeinek közös (általános) tulajdonságai alkotják. Ebben az értelemben nemcsak azt lehet mondani, hogy az általános az egyedi mozzanata, hanem fordítva, azt is, hogy az egyedi az általános mozzanata. Ebből következik, hogy az un. empirikus objektumok — bizonyos fenntartásokkal — az absztrakt objektumok különös esetei, csupán azzal a (lényeges) különbséggel, hogy az absztrahálás empirikus szinten történik.

A logikai azonosítás genezisét vizsgálva a szerző a zoopszichológia és a gyermeklélektan adataira támaszkodik. Ha az érzékelést jelnek tekintjük, állapítja meg, amelynek tárgyi jelentése van, akkor az információ, amelyet tartalmaz, vagyis a jel „értelme" az adott jel biológiai értelmével lesz azonos: meghatározza a jelölt tárgy hasznos vagy káros voltának fokát. A „tiszta érzékelés" szintjén az azonosítás nem a jelentés, hanem az értelem azonossága alapján történik. Az értelem alapján történő azonosítás nem teszi lehetővé a világnak mint egyedi tárgyak totalitásának a felfogását. A tárgynak mint egyedi önmagával azonos egész visszatükrözésének képességét az élőlény akkor szerzi meg, amikor képessé válik műveletek elvégzésére, vagyis elemi, „gyakorlatilag" megvalósuló analízisre és szintézisre. Ily módon az

egyedi tárgy nem denotátuma magának az érzéki képnek, azzá véglegesen csak az antropogenezis befejeződése után válik, az intellektuális tevékenységre való képesség fejlődése következtében.

Befejezésül a szerző megállapítja, hogy egyrészt a matematikai logika felvet olyan kérdéseket, amelyeket pusztán formális eszközökkel megoldani nem lehet, s amelyek megoldásához más tudományoknak a közreműködésére, elsősorban a filozófiai analizis módszereire van szükség, másrészt a matematikai logika eredményei elősegíthetik a filozófia további fejlődését is.

(k. a.)

E szám szerzői

Erdei László, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos titkára,
Pataki Ferenc, főiskolai adjunktus,
Makai Mária, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Rezső Margit, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Filozófia tanszékének adjunktusa,
N. Novikov, a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Csoma Gyula, főiskolai adjunktus,
Tiba Imre, az Építőipari és Közlekedési Műszaki Egyetem Filozófia és Tudományos Szocializmus Tanszékének adjunktusa,
Ágh Attila egyetemi hallgató
Vári Györgyné, a Budapesti Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,
Novák Zoltán aspiráns,
Garai László aspiráns,
Lenkei László, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Vereczkei Lajos, a Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kara Filozófiai tanszékének tanársegéde,
Balogh József aspiráns,
Vajda Mihály, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Zoltai Dénes, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Sipos János, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Hekhamaneshi Keykhosrow aspiráns,
Tordai Zádor, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Ласло Эрдеи: Принцип противоречия в формальной и диалектической логиках 565
Ференц Патаки: Теория личности и педагогика в марксизме и неотомизме 615
Мария Макаи: Некоторые гносеологические предпосылки этики английского неопозитивизма 655
Маргит Режё: Некоторые проблемы доказательств существования бога у декарта 684
Н. Новиков: Теория «социалного действия» и марксизм 701

ВОПРОСЫ ОБУЧЕНИЯ

Дюла Чома: Обозрение обучения логики и проблематические проблемы образование по логике в общей гимназии 708

ОБОЗРЕНИЕ

Имре Тиба: Опыт в Руминии 720
Научная конференция по эстетике в СССР *(З. Н.)* 729
Аттила Аг: Разделение труда и о вопросах всестороннего развития личности ... 735
Дь. Вари: Теоретико-философские вопросы результатов и новых исследовательских направлений современной мозговой физиологии и психологии 743

ДИСКУССИЯ

Лолтан Новак: О дискуссиях прошлых годов по изобразительному искусству ... 752
Засло Гараи: Современная любовь или цинизм? 777

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Тёкеи: Китайская философия I. *(Ласло Ленкеи)* 792
Ференц Кочиш: Целесообразность в живой природе и вера в бога *(Лайош Верецкеи)* 796
Буржуазная философия истории и историография *(Йожеф Балог)* 798
Интуиция и наука *(Михай Вайда)* 802
Г. В. Плеханов: Литература и эстетика *(Денеш Золтаи)* 811
Роже Гароди: Бог умер. Очерк о Гегеле *(Янош Шипош)* 817
Рашед Хоссейн-Али: Два философа востока и запада *(Хеккаменешхи Кейкхошров)* 820
Ж. Гурвич: Диалектика и социология *(Задор Тордаи)* 823
Жан Канапа: Социальный доктрин церкви и марксизм *(Ласло Ленкеи)* 825
Библиография философской литературы на венгерском языке 1962 г. *(З. Т.)* 827
Рецензии журналов 829

CONTENTS

ESSAYS

Leslie Erdei : The Principle of Contradiction in Formal and Dialectical Logic.... 565
Francis Pataki : The Marxist and Neo-Thomist Theory of Personality and Education 615
Mary Makai : Certain Epistemological Antecendents of English Neopositivist Ethics 655
Margaret Rezső : Some Problems of Descartes's Evidences of God 684
N. Novikov : The Structure of Social Action and Marxism 701

PROBLEMS OF EDUCATION

George Csoma : A Survey of the Teaching of Logic and the Unsettled Problems of the Teaching of Logic in the Secondary Schools 708

OBSERVER

Emeric Tiba : Rumanian Experiences 720
Scientific Conference of Aesthetics held in the Sovjet Union *(N. Z.)* 729
Attila Ágh : About the Division of Labour and the Problems of the Complex Evolution of the Personality 735
Mme G. Vári : The Recent Cerebral Physiology and the Theoretico-philosophical Problems of the Results and the New Frends of Research in the Psychology 743

DISCUSSION

Zoltán Novák : On the Discussions of Fine Arts in the Years Past,..... 752
Leslie Garai : Love or Cynicism 777

REVIEW AND CRITICISM

Tőkei: The Chinese Philosophy I *(Leslie Lenkei)* 792
Francis Kocsis: Purposefulness in the Living World and the Faith in God *(Louis Vereckei)* 796
The Bourgeois Philosophy of History and the Historiography *(Joseph Balogh)* 798
Intuition and Science *(Michael Vajda)*..... 802
G. V. Plekhanov: Literature and Aesthetics *(Denis Zoltai)* 811
Roger Garaudy: God is Dead. Essay on Hegel *(John Sipos)* 817
Rashed Hosein-Ali: Two Philosophers of the East and the West *(Hekhamaneshi Keykhosrow)* 820
G. Gurvitch: Dialectique et sociology *(Zádor Tordai)* 823
Jean Kanapa: The Social Doctrine of the Church and the Marxism *(Leslie Lenkei)* 825
Bibliography of the Philosophical Literature in Hungarian Edition. Published in 1962. *(T. Z).* 827
Periodical Reviews 829

SOMMAIRE

ÉTUDES

László Erdei : La principe de la contradiction dans la logique formelle et la logique dialectique 565
Ferenc Pataki : Théorie de la personnalité et pédagogie marxistes et néothomistes 615
Mária Makai : Des antécédents gnoséologiques de l'éthique néopositiviste anglaise 655
Margit Rezső : Problèmes de la preuve de Dieu chez Descartes 684
N. Novikov : La théorie de „l'action sociale" et le marxisme 701

QUESTIONS DE L'ENSEIGNEMENT

Gyula Csoma : L'enseignement de la logique dans les lysées et les problèmes a résoudre 708

LA VIE SCIENTIFIQUE

Imre Tiba : Voyage d'études en Roumanie 720
La conférence sur les problèmes de l'esthétique en URSS *(N. Z.)* 729
Attila Ágh : La division du travail et les problèmes du développement multilatéral de la personnalité 735
Katalin Vári : Problèmes théoriques-philosophiques des résultat et des tendences nouvelles de la physiologie du système nerveux et de la psychologie 743

DISCUSSION

Zoltán Novák : A propos de la discussion des années écoulées sur les beaux-arts 752
László Garai : Amour moderne ou cynisme? 777

REVUE ET CRITIQUE

Tőkei: La philosophie chinoise *(László Lenkei)* 792
Ferenc Kocsis: Finalité dans le monde vivant et la religion *(Lajos Vereckei)* 796
La philosophie de l'histoire et l'historiographie burgeoise *(József Balogh)* 798
Intuition et science *(Mihály Vajda)* 802
G. V. Plehanov: Littérature et esthétique *(Dénes Zoltai)* 811
Roger Garaudy: Dieu est mort. Étude sur Hegel *(János Sipos)* 817
Rached Hossein-Ali. Deux philosophes de l'Est et de l'Ouest *(Heghamaneshi K.)* 820
G. Gurvitch: Dialectique et sociologie *(Zádor Tordai)* 823
Jean Kanapa: La doctrine sociales de l'Église et le marxisme *(László Lenkei)* 825
Bibliographie de la littérature philosophique parue en Hongrie en 1962 *(T. Z.)* .. 827
Revue des revues 829

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Vidosa
A kézirat nyomdába érkezett: 1963.III. 12. — Példányszám: 1500 — Terjedelem: 28,8 (A/5) ív

63.56825 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25,535

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány utca 21.
Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46
Csekkbefizetés számlaszám: 05.915.111—46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, V., Váci utca 22.
Telefon: 185—850
a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁ-nál, Budapest, V., József nádor tér 1.
Telefon: 180—850
Csekkszámla: egyéni 61.257, közületi 61.066
(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is)

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

PIRITYI OTTÓ
A tudomány termelőerővé válásának folyamata

RÓZSAHEGYI TIBORNÉ
Az emberi tevékenység célszerű jellege. A gyakorlat fogalma

LENKEI LÁSZLÓ
A materialista és az idealista filozófia viszonya az Upanisádok korában

SZÉKELY SÁNDOR
A kibernetika néhány filozófiai problémájáról

KULCSÁR KÁLMÁN
A jog és erkölcs viszonyának problémája mai társadalmunkban

SZÁNTÓ MIKLÓS
A szabadidő növekedése a műszaki-tudományos forradalom korszakában

GERÉB ANDORNÉ
A munkához való morális viszonyról

HETEDIK ÉVFOLYAM
5. SZÁM
1963

FILOZÓFIATÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

AKADÉMIAI KIADÓ, 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, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Pirityi Ottó : A tudomány termelőerővé válásának folyamata 837
Rózsahegyi Tiborné : Az emberi tevékenység célszerű jellege. A gyakorlat fogalma ... 859
Lenkei László : A materialista és az idealista filozófia viszonya az Upanisádok korában 886
Székely Sándor : A kibernetika néhány filozófiai problémájáról 911
Kulcsár Kálmán : A jog és erkölcs viszonyának problémája mai társadalmunkban .. 928
Szántó Miklós : A szabadidő növekedése a műszaki-tudományos forradalom korszakában 936
Geréb Andorné : A munkához való morális viszonyról 953

FIGYELŐ

Mátrai László : Az idő fogalma Thomas Mann „Varázshegy" c. regényében 969
Szabó András György : Az alkotó marxizmus útján 974

AZ OKTATÁS KÉRDÉSEI

Kalocsai Dezső : Hozzászólás a logikai vita és a marxizmus—leninizmus oktatás kérdéséhez 981

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Marx—Engels Művei V—VI. kötet *(S. V.)* 982
Új megoldási kísérlet a történelmi materializmus szerkezeti felépítésére *(Farkas Endre)* 985
Az elidegenedés burzsoá felfogásának kritikája *(Ágh Attila)* 989
Rozsin: Bevezetés a marxista szociológiába *(Földvári Tamás)* 993
A. N. Filatova: A fogalomelmélet néhány kérdése *(G. Havas Katalin)* 998
H. K. Wells: Pavlov és Freud *(Rudas János)* 999
Folyóirat ismertetések 1006

A szerkesztőség címe:
A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest, V., Nádor u. 18. Telefon: 120—760
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest, V., Alkotmány u. 21

TANULMÁNYOK

A tudomány termelőerővé válásának folyamata*

PIRITYI OTTÓ

A tudomány társadalmi-gazdasági szerepének tisztázása időszerű feladat. Gyakran halljuk, hogy a „tudomány termelőerővé vált". Mit jelent ez, és milyen tények támasztják alá? Számos új jelenség ötlik elénk: a tudomány eredményeit a termelésben tömegméretekben alkalmazzák, nő a tudósok, tudományos intézmények száma, emelkedik a kutatások költsége stb. Mi a magyarázatuk, az okuk, a céljuk?

Ami *van*, azt csak azon keresztül érthetjük meg, hogy hogyan *lett*. E tanulmány célja: megvizsgálni a termelés és a gondolkodás fejlődésének mozgástörvényeit egyrészt abban a vonatkozásban, vajon magukban rejtik-e a tudománynak a fejlettsége adott fokán történő termelőerővé válását, másrészt — hogyha igen — létrejöttek-e korunkban azok a feltételek, melyek mellett ez a történelmi szükségszerűség beérettnek tekinthető és a lehetőség fokozatosan valósággá válhat? A jelenségek *okait* kell tehát kutatni, a *folyamatot* kell vizsgálni, s ennek csupán fázisaként a meglevő állapotot.

Az emberi tevékenység két oldalát kell vizsgálni fejlődésében és egymással való szoros kölcsönhatásában: a munkát és a gondolkodást. Az elemzés alapossága bizonyos módszert követel. Előbb el kell indulnunk a munka oldaláról, majd a gondolkodás oldaláról.

A termelőerők és a termelő munka fejlődése

A *termelőerő* kifejezés két, egymással szorosan kapcsolódó fogalmat jelöl. A *munka termelőereje* a munkának az a vonása, hogy termelni tud, szükséglet-kielégítésre alkalmas javakat hoz létre. A munka termelőereje annál nagyobb, minél több használati értéket állít elő a munka egysége. Ebben a vonatkozásban a termelőerő és a termelékenység azonos fogalmak.

A munka a termelésben élő- és holtmunkaként vesz részt. A holtmunka termelési alkalmassága, az őt felhasználó élőmunka termelékenységi szintjét tárgyi oldalról meghatározó funkciója: a holtmunka hatékonysága. Ez a termelési eszközöket előállító élőmunka termelékenységének, termelőerejének tárgyiasulása. A termelő ember, aki az élőmunka hordozója, és a termelési eszközök, melyek a holtmunka hordozói, egyaránt termelőerejük — termelékenységük és hatékonyságuk — révén vesznek részt a termelési folyamatban. Így az anyagi javak előállításának folyamatában termelőerőként működnek.

* A cikk érdekes és fontos kérdéseket tárgyal, ezért kívánatosnak tartjuk, hogy olvasóink a felvetett témakörhöz hozzászóljanak. *A szerkesztőség.*

Részvételük közvetlen és anyagi hatású, így a *társadalom* közvetlen anyagi *termelőerői*. Ebben az értelemben a termelőerők: a termelési tapasztalattal rendelkező termelő ember és a termelési eszközök.

A munka termelőereje a munka leglényegibb vonása. Az élő- és a holtmunka egyaránt mint termelőerő vesz részt a termelésben. Csak az olyan élő vagy tárgyiasult tevékenység hordozója nevezhető termelőerőnek, amely az anyagi termelésben *közvetlenül* résztvesz.

Kimondhatjuk tehát előre, hogy a tudományos tevékenység, illetve ennek hordozói csak akkor lesznek termelőerőnek minősíthetők, ha kétséget kizáróan bebizonyosodik a termelési folyamatban — részben vagy egészben való — közvetlen részvételük, annak szerves részévé, el nem hagyható elemévé válásuk.

„*Az egész emberiség első termelőereje a munkás, a dolgozó.*" (Lenin Művei. 29. köt. Szikra, 1953. 369. o.) De a fejlődés során az élőmunka termelőerejének egyre nagyobb hányada tárgyiasul a munkaeszközökben és az anyagokban, hogy tárgyi meghatározójává váljék az őt felhasználó újabb élőmunka termelékenységi szintjének. A termelési eszközökben levő erő, mint „minden termelőerő, szerzett erő, megelőző tevékenység terméke. Így a termelőerők az emberek gyakorlati energiáinak eredményei". (Marx: Annekovhoz küldött levele. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Szikra, 1949. 441. o.) Nem lehet tehát azt mondani, hogy „a társadalom termelőerői az anyagi termelési folyamat megvalósulásához szükséges személyi és dologi tényezők egysége". (A. M. Mendelszon, Voproszi Filoszofii, 1959. 1. sz. 159. o.) A *természet* tárgyai, erői — bár dologi tényezők — csak akkor szerepelhetnek termelőerőként, ha emberi tevékenység már áthatotta, a termelési folyamat irányába állította őket. E nélkül legfeljebb *termelési tényezőként* vesznek részt az anyagi javak előállításának folyamatában, természeti *feltételeiként*.

Nincs olyan termelőerő, amely ne előző tevékenységen alapulna. Nincs termelőerő munka nélkül, nincs munka termelőerő nélkül. Az emberiség termelő tevékenysége hozza létre az ember munkára való alkalmasságát és a termelési eszközök felhasználási alkalmasságát. A tudomány is csak akkor lehet termelőerő, ha a termelésben felhasznált ismeretek létrehozása munka* jellegű tevékenység, „*ismerettermelés*".

Mi által válhat a tudomány a termelési összfolyamat szerves részévé s így munka jellegűvé? Nyilván *funkciói* által. Ha a tudomány olyan társadalmi tevékenység, amely hatásában, céljaiban a termelő tevékenység vonásaival rendelkezik és a szükségletek kielégítését célzó társadalmi össztevékenység nélkülözhetetlen eleme, akkor termelőerői mivolta nyilvánvaló. Bizonyítandó tehát, hogy a tudományos tevékenység részben vagy egészben, lényegénél fogva és közvetlenül, szükségképpen és folyamatosan a társadalom anyagi szükségleteinek kielégítését célozza. A munkával való részleges vagy teljes funkcióazonosságot csak akkor bizonyíthatjuk be, ha igazolni tudjuk a munka és a tudomány *cél szerinti helyettesíthetőségét*. Ha az anyagi javak termelésének összfolyamatában a tudományos tevékenység anyagi termelési mozzanatok helyére léphet, potenciális termelőerői mivolta evidens: ha ismétlődően, széles körben és szükségszerűen lép is, akkor az általános helyettesítés mértékének megfelelően már termelőerő.

* Munkán mindenütt termelő munkát értek.

A termelési folyamatban a különböző munkafajták és munkafázisok között magasfokú helyettesíthetőség áll fenn. Ha például az alkatrészgyártó műhelyben pótlólagos munkaráfordítással megjavítják az alkatrészek minőségét, növelik csereszabatosságukat, a szerelő műhelyben a munkaigényesség csökkenni fog. Ha az alkatrészek előállításánál a minőség rovására munkaidőt „takarítanak meg", a szereldében megnő a munkaigényesség, mivel az alkatrészek nagy hányadát utána kell igazítani. A kétféle munka között részleges helyettesítés áll fenn.

A holtmunka és az élőmunka között hasonló viszony van. A holtmunka — különösen a munkaeszközök — lényegi vonása, hogy a bennük tárgyiasult munkamennyiségnek megfelelő, rendszerint azonban nála több másfajta munkát helyettesítenek felhasználásuk során. Hatékonyságukat éppen az méri, hogy a bennük levő holtmunka egységére a megtakarított munka milyen mennyisége jut. Az anyagi javak termelésére általában jellemző az élő- és a holtmunka helyettesíthetősége, funkcióik cél szerinti azonossága. Ezt az azonosságot jelzi a termelőerők fogalma, amely a munka mindkét formáját jelenti *együtt és szétválaszthatatlanul*. Ha a tudományos tevékenység bizonyos területeiről kétséget kizáróan megállapítható, hogy funkciói azonosak a munkáéival és ez a funkcióazonosság részleges helyettesítésben érvényesül, akkor a tudományos kutatás termelőerői jellege kétségtelen.

Ebből következik néhány előzetes megállapítás:

1. Számos tudományág — jellegénél fogva — az anyagi javak előállításával nem lehet *közvetlen* kapcsolatban, hatása nem lehet közvetlen *anyagi* hatás, az élő- és a holtmunkával való közvetlen helyettesíthetősége nem válhat a termelés területén általánossá, így nem lehet munka jellegű tevékenység s nem lehet a termelés szerves része. Minden tudományos tevékenység társadalmi erő, de nem termelőerő. Persze az olyan szaktudományoknak is van *közvetett* gazdasági hatásuk, melyek az anyagi javak termelési szféráján kívüleső társadalmi tevékenységek tökéletesítését célozzák. Egy új gyógyászati mód, amely elsősorban az emberek életét könnyíti meg, kihat például a gyógyászati eszközök, berendezések, épületek stb. iránti objektív igény csökkenésére s végső fokon társadalmi munka-megtakarítást jelent.

2. *A közvetlen termelőerővé válás kérdése pillanatnyilag csak a természettudományoknál, a műszaki tudományoknál és a gazdaságtudományoknál vethető fel.* (A vizsgálat persze mégsem korlátozható csak rájuk; az egyéb tudományágak termelési kihatásai rajtuk keresztül érvényesülnek.) Teljes egészükben azonban ezek a tudományágak sem válhatnak termelőerővé, hiszen nyilván mindig lesznek olyan alapkutatások, amelyek a gyakorlati alkalmazástól, a közvetlen helyettesíthetőségtől rendkívül messze fognak állni.

3. Az említett tudományágak *nem egyszerre válnak termelőerővé*, hanem a fejlődés során termelőerői funkciókat nyernek. E funkciók gyakorivá, szükségszerűvé, az anyagi termelés fejlődésének *conditio sine qua non*-jává válása teszi őket egyre inkább termelőerőkké.

4. A tudomány termelőerővé válásának folyamata nem szakítható ki a termelőerők és a munka fejlődésének folyamatából. E fejlődés egyik leglényegibb vonása, hogy állandóan nő az anyagi termelő tevékenység szellemi tartalma és ennek alapján bővül a munka és a termelőerők fogalma is. A tudomány termelőerővé válása nem fogható fel másképp, mint a termelés szellemi tartalmának ugrásszerű növekedése a termelőerők fejlettségének egy adott fokán.

A munka szellemi tartalmának növekedése

A termelés fejlődésével mind a termelő emberek, mind a termelési eszközök egyre nagyobb és magasabb színvonalú ismeretanyagot rejtenek magukban. Ez az ismeretanyag közvetlenül nem bír hatóerővel, csak az őt hordozó termelőerőkön keresztül; a mögötte álló szellemi tevékenységnek a termelésben nincs semmi önálló szerepe, kívülesik az anyagi javak előállításának szféráján.

A munka kooperatív jellegének fokozódásával azonban a szellemi tevékenység a közvetlen fizikai tevékenységtől és a termelési eszközöktől elkülönülve, már *önálló funkciót* is betölt. Marx A tőke I. kötetében utal arra, hogy szükségképpen kibővül a termelő munkának és a termelő munkásnak a fogalma. Ahhoz, hogy valaki termelő módon dolgozzék, nem szükséges, hogy a munkatárgyat maga vegye kézbe; elegendő, ha az illető az „összmunkás" szerve, ha annak valamilyen részfunkcióját végzi. A munka *szervezése, irányítása* a gépi nagyipar létrejöttével a termelés szükségszerű, el nem hagyható része lett. Mikor általánossá vált az irányító és a szervező tevékenység, valamint a közvetlen termelő tevékenység helyettesíthetősége, mikor a jobb szervezéssel létszámot, anyagot lehetett megtakarítani s így a munka társadalmi termelőerejét is nagy mértékben mozgósítani, ez a tevékenység, illetve hordozói termelőerői vonásokat nyertek.

Bár a munka mindig igényelt valamilyen szervezettséget, irányítást, mégis csak a munka kooperatív jellegének általánossá válásával lett a koordináló tevékenység munka jellegűvé, a termelés nélkülözhetetlen elemévé. A fejlődés további fázisát jelentette, mikor az irányításon belül a termelés *műszaki előkészítése* került előtérbe. Ez a szellemi tevékenység bizonyos fokig már időben is elvált a közvetlen fizikai termelő tevékenységtől. Az elszakadás azonban nem azt jelentette, hogy a műszaki előkészítés a termelési szférán kívüleső tevékenységként segítette a termelést. Sokkal inkább azt jelentette, hogy *kibővült a termelő munka fogalma*:* tartalmazza már a szervező, irányító, műszaki-gazdasági előkészítő tevékenységet is. A tőkés nagyon hamar rájött arra, hogy az előzetesen befektetett szellemi munka saját magánál sokkal több fizikai munkát szorít ki — a többletköltség megtérül. Arra is rá kellett jönnie, hogy amennyiben üzeme fejlettségi foka a konkurrenciáé alatt van, profitja is kisebb az átlagosnál. Gazdasági törvények objektív ereje folytán szerveznie *kellett :* ha nem szervez, elbukik. A helyettesítés szükségszerű és általános lett.

A termelés műszaki előkészítése, a tudományos munkaszervezés térhódítása már a tudomány betörését jelentette a termelésbe. Azelőtt a termelőerők fejlődése lényegében a tudomány szervezett közreműködése nélkül történt; a tudományos eredmények alkalmazása a felfedezésüktől időben és térben elszakadt, esetleges volt. A gépi nagyipar kialakulásával a tudományos eredményeket már viszonylag gyorsan alkalmazták. A kutatás és a munka között helyettesítés már volt, de ez még közvetlen és állandóan ható viszonnyá nem fejlődött.

Marx A tőke III. kötetében (Kossuth, 1961. 123. o.) így ír: „Mellesleg megjegyezzük, hogy különbséget kell tenni általános munka és közös munka között. Mind a kettő szerepet játszik a termelési folyamatban. mindkettő

* Lásd Nyilas József „Korunk tudományos-technikai forradalma" című cikkét. (Közgazdasági Szemle, 1962. 4, sz.)

átcsap egymásba, de különbség is van közöttük. Általános munka minden tudományos munka, minden felfedezés, minden találmány. Ennek feltétele egyrészt a kooperáció a kortársakkal, másrészt az elődök munkájának felhasználása. Közös munka az egyének *közvetlen* kooperációját tételezi fel". (Kiemelés tőlem.) A tudományos munka és az anyagi termelő munka közötti *közvetlen kooperáció* csak később kezd kialakulni.

A termelési eszközökben és a termelő emberben mind több *közvetett termelési tapasztalat* halmozódik fel. A munkához régebben általánosan elegendő közvetlen termelési tapasztalat, jártasság és a generációkon át felhalmozott nem-tudományos ismerettömeg már nem elég. A termelőerők szubjektív elemévé vált a magasfokú természettudományos, műszaki és közgazdasági képzettség és jártasság is. Az alkalmazott termelési eszközök és technológiák bonyolultsága, a bennük tárgyiasult, illetve érvényesülő magas fokú és nagy tömegű természettudományos ismeret objektíve meghatározza a termelőerők személyi oldalának színvonalát. A haladás útjára jellemző, hogy a kétféle — a tapasztalattal és a tanulással szerzett — ismeretek közötti éles határvonal megszűnik, hiszen a termelési tapasztalat egyre inkább új természettudományos ismeretek forrása lesz, a természettudományos ismeretek nélkül pedig számottevő termelési tapasztalat sem szerezhető.

A termelés *további* haladásához már a termelőerők által bekebelezett tudományos ismeretanyag sem elég. *A technika színvonala csak úgy emelkedhet, ha a tudomány utat tör neki.* Sem a társadalmilag szükséges munkamennyiség jelentős csökkentése, sem a gyártmányok társadalmi hasznosságának számottevő emelése nem lehetséges a tudomány gyors haladása és az új ismeretek gyors alkalmazása nélkül. A tudományos haladást ki nem aknázó kisebb intézkedések a termelékenység-emelkedés mind elenyészőbb hányadát eredményezik. Így válik a tudomány egyre növekvő mértékben közvetlen termelőerővé, hiszen nélküle nincs bővített újratermelés, nincs jelentősebb gyártmány- és gyártásfejlesztés. A tudomány újabb eredményeit az egyes vállalatoknak nemcsak ajánlatos, hanem szükségszerű is alkalmazni. Nem tehetik, hogy ne alkalmazzák.

A munka közgazdasági fogalma nem egyszer s mindenkorra definiált. Ahogy fejlődik a munka, úgy alakul természetesen fogalmának tartalma is. Minden fejlődés — így a munkáé is — önmaga teljes kibontakozása, lényegének teljes megélése. A munkának három lényegi vonása van: 1. *célszerű* tevékenység, 2. *emberi* tevékenység és 3. *szükségletek kielégítésére irányul.* Fejlődése során nő célszerűsége az eszközök és célok mind teljesebb és mind magasabb szintű megfelelésében; nő emberi, tudatos, racionális jellege a munkamegosztás, a kooperáció, a társadalmi jelleg erősödése által; és nő szükséglet-kielégítési képessége, termelési alkalmassága, termelékenysége. E lényegi vonások erősödése megnyilvánul abban is, hogy *a munka közgazdasági fogalma a fizikai közvetlen munkán kívül magában foglalja a hozzá kapcsolódó irányító, szervező munkát, a műszaki előkészítést és korunkban egyre bővülő mértékben a tudományos kutató tevékenységet is.*

A munka fogalmának bővülése jelenti egyúttal a termelőerő-fogalom megfelelő bővülését is. A termelőerők körébe tartoznak: 1. a termelési eszközök, 2. a már alkalmazható vagy alkalmazásban levő természettudományos, műszaki és közgazdasági ismeretek, 3. a termelő ember, aki *a)* termelési tapasztalattal és jártassággal rendelkezik, *b)* magasfokú természettudományos. műszaki és közgazdasági ismeretekkel bír, *c)* a termelési folyamat fizikai,

figyelmi, nem-alkotó szellemi, szervezői-irányítói, műszaki előkészítési és tudományos megalapozó funkcióit végzi.

Az emberi tevékenység egy-egy fajtája olyan fokon válik termelési, termelőerői funkcióvá, amilyen fokon bekerül a termelőerők közötti általános helyettesítési összfolyamatba. Így vált termelőerővé valamikor a kéziszerszám, majd az erőgép, a munkagép, a műszer, így válik azzá az automatizálásban az önműködő szabályozó berendezés, így nő az anyag termelőerői mivolta a kemizálásban. A termelőerők személyi oldalán az általános helyettesítés vonja be a termelőerői funkciók közé a szervezést, az irányítást a műszaki előkészítést és a tudományos megalapozást.

Napjainkban a megelőző tudományos tevékenység nagyságától és hatékonyságától egyre inkább függ a termelésben lekötött eszközök és a fajlagos folyó ráfordítások nagysága. Köztudomású, hogy az automata sorok beruházási költsége sokszor alacsonyabb, mint az ugyanolyan volumenű termeléshez szükséges nem-automata gépi berendezések költsége. Itt már nem kielégítő az a magyarázat, hogy pótlólagos holtmunka-ráfordítás nála nagyobb élőmunka-ráfordítást szorít ki felhasználása során. Nyilvánvaló, hogy az automata soroknak és a technológiának megalapozását végző előzetes tudományos ráfordítás nagy hatékonyságú helyettesítő funkciójáról, termelőerői szerepéről van itt szó. Míg régebben az élőmunka termelékenysége növelésének általános feltétele volt a réginél drágább berendezések beállítása, ma már — a tudomány eredményei miatt — ez nem feltétlen érvényű szabály.

A tudományos kutatás termelőerői jellege a legjobban abban domborodik ki, hogy *van „hatékonysága"*. Nem véletlenül foglalkoznak napjainkban annyit a kutatás hatékonyságával, gazdaságosságával, ezek mérhetőségével. Az ismerettermelés — hatékonysága vonatkozásában — a termelési célú beruházások szerepét tölti be, bár ettől jellegében eltér. A munkaeszközök fizikailag fokozatosan elkopnak, tönkremennek, mint ilyenek megszűnnek, miközben a termelési folyamatban alkalmazzák őket. A tudományos ismeret — felhasználása során — nem vész el, bár idők során elavulhat. Elavulása bizonyos mértékben a gépekéhez hasonló. Mint ahogyan teljesen csak egy-egy konkrét gép avul el, de a konstrukció egyes elemei az új gépekben tovább élnek, úgy a tudományos ismeret is részben túléli önmagát és beleépül az őt túlhaladó új ismeretekbe. A tudományos ismeret, mivel konkrét anyagi léttel nem bír — eltérően a gépektől —, egyszerre számos helyen alkalmazható, így hatékonysága is potenciálisan korlátlan és sokirányú.

Az általános helyettesíthetőség magában rejti a rendelkezésre álló társadalmi erőforrások olyan elosztásának lehetőségét, hogy adott használatiértéktömeg előállításához a minimális összráfordítás legyen szükséges. Általános gazdasági törvény a munka társadalmivá válásának mai fokán, hogy *a munka „megkeresi" azokat a területeket, ahol leghatékonyabban működhet.* Ez az objektív tendencia a kapitalizmusban törésekkel, a profitérdekeknek alárendelve, társadalmilag spontán érvényesül, a szocializmusban tudatosan jut érvényre. Minél magasabb a tudományos kutató tevékenység hatékonysága, a társadalomnak annál több erőforrást érdemes feléje irányítani. Ebben az értelemben — végső soron — a tudomány maga határozza meg a társadalomban elfoglalt helyét, saját munkavolumenét és a társadalmi termelés összfolyamatában kialakuló részarányát. Természetesen ennek az objektív tendenciának az érvényesülése nemcsak a társadalmi-gazdasági formációtól függ, hanem ezen belül a termelőerők fejlettségi szintjétől, a munka társadalmasodásának foká-

tól, a társadalmi tudatosság mértékétől, a gazdasági irányító apparátus megfelelőségétől és számos szubjektív tényezőtől is.

A tudományos kutató tevékenység és az anyagi termelő munka széles helyettesíthetőségét, az ismerettermelés rendkívüli gazdasági hatékonyságát bizonyítja, hogy a fejlett országokban a tudományos kutatás a leggyorsabban növekvő „iparág". Amelyik nemzet nem fokozza kellőképpen a kutatási tevékenységet, az a „világszínvonaltól" elmarad. A tudományos munka részarányának növelése objektív szükségszerűséggé vált. De vajon lehetővé is vált? Igen. Ha szükségszerű, akkor lehetséges is. Ha nem lehetséges, nem lehet szükségszerű sem. A társadalom történetében sohasem alakul ki olyan objektív tendencia, melynek ugyanez a fejlődési folyamat ne teremtené meg egyúttal az érvényesülési lehetőségét is. A következőkben tehát azt kell megvizsgálnunk, hogy a tudományok gyorsuló ütemű fejlődésének objektív *lehetősége* is létrejött-e.

A tudományos tevékenység bővülésének lehetősége

A termelési eszközök, de főképp a munkaeszközök fejlődése azt mutatja, hogy az ember fokozatosan egyre bonyolultabb fizikai, idegrendszeri és agyfunkciókat visz át az általa létrehozott gépekre. (Lásd B. H. Gurevics „Az ‚értelmes' automaták és a magasabb idegtevékenység" c. cikkét; megjelent a Voproszi Pszihologii 1959. 4. számában, ismerteti a Valóság 1959. 5. száma.) Így az emberi fizikum és agy fokról fokra felszabadul, hogy a soronlevő magasabbrendű feladatokat teljesítse, tökéletesítve egyúttal önmagát is. „Az efféle alkalmazkodási folyamat egyben *a legprogresszívebb folyamat a természetben*, mert az ember a saját fejlődése érdekében mindig maximális mértékben átruházza majd funkcióit és ismereteit a gépekre" (uo.).

A munkaeszközök fejlődése során először a kézi szerszámok alakultak ki, elhárítva nagy mértékben azokat az akadályokat, melyek az emberi kéz alkalmasságának korlátaiból adódtak. A munkagépek a szerszámok tökéletesítései; bevezetésük az ember fizikai ügyességének korlátaitól majdnem teljesen megszabadította a fejlődés útját. A meghajtógépek azokat az akadályokat hárították el, melyek az emberi vagy állati fizikai erő meghatározottan véges voltából adódtak. Ahogy nő az élőmunkával mozgósított holtmunka tömege és hatékonysága, úgy hárulnak el sorra a termelés további fejlődésének akadályai. A termelésben és a kutatásban megjelennek a műszerek, ezek a mesterséges érzékszervek, melyek sok vonatkozásban tökéletesebbek a természeteseknél.

Az ember „felszabadulásának" folyamatát az nyitotta meg, hogy a mezőgazdasági munka termelékenysége túlhaladta azt a szintet, mely alatt a termelő ember csak annyit tudott előállítani, amennyi magának és családjának létfenntartásához szükséges volt a fejlődés akkori szakaszában. „A mezőgazdasági munkának a munkás egyéni szükségleteit meghaladó termelékenysége az alapja minden társadalomnak és elsősorban a tőkés termelésnek, amely a társadalom egyre növekvő részét szakítja el a közvetlen létfenntartási eszközök termelésétől." (Marx: A tőke III. köt. id. kiad. 753. o.).

E folyamat nélkül soha nem alakulhatott volna ki a termelés többi ágazata, elsősorban az ipar. Az ipari munka az „elszakadás" terméke és további „elszakadás" okozója. A termelési eszközök termeléséhez felszabadult munkaerő olyan munkaeszközöket adott a közvetlen létfenntartási eszközöket elő-

állító tevékenységnek, amelyek ennek további fejlődését tárgyi oldalról meghatározták.

Napjainkban a termelékenység növekedése az ember újabb felszabadulását eredményezi. Az automatikus szabályozó berendezések, aktív mérőműszerek pontosabbak, gyorsabbak, sok vonatkozásban érzékenyebben reagálnak, mint az ember központi idegrendszere; „a reflexeik" tökéletesebbek és szabályozhatóbbak, mint az emberéi. Így széles körű alkalmazásuk elhárítja majd az emberi idegrendszer, reflex-rendszer véges voltából adódó korlátok egy részét is. A napjainkban végbemenő tudományos-technikai forradalom legjelentősebb vívmánya a termelési folyamatok automatizálása. „A termelés automatizálásának az a jelentősége, hogy felszámolja az ember utolsó közvetlen termelési funkcióját, a termelési folyamatok közvetlen emberi irányítását és ellenőrzését is." (Nyilas József: Mit várhatunk a tudományos-technikai forradalomtól?, Kossuth, 1962. 8. o.). Újabb társadalmi energiák szabadulnak fel, amelyek egy része a termelés fejlesztését szolgáló tudományágakban kötődik meg.

A szükségletek rendkívül gyors mennyiségi és minőségi növekedése, a termelés fejlődésének gyorsulása a tudományok iránti objektív igényeket mérhetetlenül felfokozza. A fejlődés egyrészt lehetővé, másrészt objektíve szükségszerűvé is tette, hogy a társadalom erőforrásainak mind nagyobb hányada a tudományos kutatás, a műszaki előkészítés területeire áramoljék.

A tudomány eredményei „in statu nascendi" kerülnek alkalmazásra

Míg a termelés nem rendelkezett a fejlett gépekkel, műszerekkel és szabályozó berendezésekkel, addig haladása az alkotó szellemi tevékenység közvetlen közreműködése nélkül is lehetséges volt. A termelés a tudományos munka eredményeit ugyan egyre tömegesebben alkalmazta, de nem hajtotta a kutató tevékenységet maga előtt. Nem adta fel a tudománynak napról napra a „leckét", mint ma, amikor nem egyszerűen alkalmazza már előbb elért eredményeit, hanem *előre megmondja*, mit akar alkalmazni. Ezt pedig tömegméretekben teszi mindenütt, ahol a termelés fejlődésének objektív korlátja az alkotó szellemi tevékenység üteme.

A termelés a tudományt meghódítja, hogy önmaga irányítójává tegye. Szinte be sem várja a kész tudományos tételeket; a tudomány fejlődésének erőltetett ütemet diktál: ez nyilvánul meg a tudományos munkával foglalkozó emberek, intézmények számának és költségei nagyságának rohamos növekedésében. A termelés a tudományt nemcsak mint megfogalmazott, kiforrott és rendszerezett tételek sorát, mint a „tudati szféra" elemét veszi igénybe, hanem mint a törvényszerűségek feltárására, megfogalmazására irányuló *tevékenységet*. Ennek csupán megnyilvánulása az, hogy sok területen nem válik külön a törvényszerűségek felderítésére és a gyakorlati alkalmazásukra irányuló tevékenység.

Ugyanilyen jelenség a tudósok részvétele a termelési folyamatban. Amennyiben a tudományos tételek teljes kiforrottsága még hiányzik, és a gyakorlat a tudomány eredményeit *„in statu nascendi"* veszi igénybe, az ismeretek alkalmazásához „helyben" szükségesek azok a tudósok is, akik a kutatási munkát végzik. Így tudják tételeik helyességét a gyakorlatban közvetlenül ellenőrizni és szakterületüket a gyakorlati problémák megoldásával előbbrevinni. Ez utóbbi rendszerint együttjár a termelési folyamatban mutatkozó

nehézségek elhárításával, aminek bonyolultsága valóban magasfokú tudományos felkészültséget igényel, éppen *az alkalmazott ismeretek kiforratlansága miatt.*

A tudósoknak a termelésben való közvetlen, *egyidejű* részvétele annak az ellentmondásos fejlődésnek egyik jelensége, hogy a termelés színvonalnövekedése elvileg a már kidolgozott ismeretek alkalmazásának függvénye, de a szükséges ismeretek általában az objektív igény keletkezése idején még nem állnak rendelkezésre. A fejlődés ellentmondásos annyiban is, hogy bár az alkalmazás — mint gyakorlat — a tudománytól — mint ismeretteremeléstől — fogalmilag elválik, mégis a gyakorlat egyre inkább a tudományos kutatás részévé, a tudomány pedig, mint a termelés természettudományos és műszaki előkészítése, a gyakorlat részévé válik. A közvetlen termelő munka növekvő termelékenysége jelentős társadalmi energiákat szabadít fel a tudományos kutatás számára, de ezek egy részét azonnal le is köti, nemcsak közvetetten — a tudománynak kiadva a soronlevő feladatokat —, hanem közvetlenül is — konkrét termelési segítséget kérve tőle.

Nem is mindig arról van szó, hogy a munkák bonyolultsága miatt szükséges a tudósoknak a közvetlen termelésben való részvétele. A fejlődés nemcsak az egyszerűtől a bonyolult felé halad, hanem egy-egy részterület vonatkozásában a bonyolulttól az egyszerű felé is. Sokszor éppen megelőző bonyolult munka — tudományos kutató és konstrukciós munka — szorít ki a közvetlen termelési folyamatból bonyolult elemeket, helyettesít figyelmi, idegrendszeri erőfeszítést. Azért lehet a közvetlen termelő funkció sokszor egyszerűbb, mert előkészítő fázisában a bonyolult, alkotó munka részaránya és hatékonysága megnőtt.

A termelés össztársadalmi folyamata egyre bonyolultabbá válik, de egyes elemei ezen belül egyszerűsödhetnek. A társadalmi munkamegosztás rendkívül magas foka áll elénk, melyben a termelési folyamat 1. közvetlen fizikai termelésre, 2. a termelés operatív irányítására, 3. anyagi és műszaki előkészítésére és 4. tudományos megalapozására bomlik. De a differenciálódás integrálódással jár együtt, hiszen e fázisok szerves egységet alkotnak, nélkülözhetetlenek, egyik tevékenység nagyságának vagy hatékonyságának növekedése a másik nagyságát és hatékonyságát objektíve meghatározza. Pótlólagos munkaráfordítás az egyik területen általában nála nagyobb, addig szükséges munkamennyiséget szorít ki a másikon, növelve ezzel a társadalmi termelés összfolyamatának hatékonyságát.

A termelőeszközök hatékonysága azért nő a történelem folyamán, mert nő bennük a tárgyiasult szellemi tartalom, tárgyi ismeret, alkotó szellemi tevékenység részaránya, s így az „*öntevékeny*" elem. Valószínűleg *az ember e tárgyiasult, kiterjesztett öntevékenységének növekedése a fejlődés gyorsulásának fő oka.* A növekedés akadályait sorra hárítja el a tudomány, mígnem maga válik a legfőbb akadállyá. A tudomány fejlődési üteme határozza meg végső soron a termelési színvonal emelkedésének ütemét. De nem úgy, mintha nélküle nagyobb ütem volna lehetséges! Sőt nélküle ma már csak olyan változás lehetséges, mely fejlődésnek legfeljebb vállalati szinten nevezhető.

A napjainkban lejátszódó tudományos-technikai forradalom a termelés fejlődésének további korlátait tágítja. Az atomtechnika az energiatermelési, a vegyipar az alapanyag-korlátokat lazítja. Az ember behatol a „végtelen kicsiny" és a „végtelen nagy" rejtelmeibe. Ez a behatolás csak közvetve épül a termelési hagyományokra, lényegében a tudományos alkotó tevékenység ered-

ménye és függvénye. „Az anyagi termelésben a tudományos-technikai forradalom érinti a termelés mindhárom elemét: 1. a termelésben szükséges energia előállítását az atomenergia feltárása; 2. a munkaeszközöket az automatizálás; 3. a munkatárgyakat a vegyiparban előállított új, ún. műanyagok révén." (Nyilas József i. m. 6. o.) Ezek közül legjelentősebbnek látszik az automatizálás. Az automaták az emberi agy további felszabadulását hozzák.

A gondolkodás fejlődése

Ha a tudomány termelőerővé válásának folyamatát a tudomány oldaláról elemezzük, a következő fő kérdésekre kell válaszolnunk:

1. A gondolkodásnak, a fejlődése során, kialakulnak-e olyan lényegi jegyei, amelyek — miközben tudományos gondolkodássá emelik — termelőerői funkciók ellátására is alkalmassá teszik?

2. Létrejön-e a tudományos tevékenység és a termelés olyan kapcsolata, amely megteremti az elmélet és a gyakorlat tényleges egységét?

3. Kialakulnak-e a tudományos tevékenységnek olyan lényegi vonásai, amelyek az eddiginél gyorsabb ütemű fejlődését teszik lehetővé? Ugyanis csak a gyors ütemű tudományos munka képes a gyors ütemű termésfejlesztés közvetlen tényezője lenni.

Mindezeket a kérdéseket a termeléssel való szoros kapcsolatukban kell vizsgálni, de a kiinduló nézőpont a tudomány oldalán áll.

A tudomány mint tevékenység

A munka és a gondolkodás a fejlődés kezdeti szakaszában *minden mozzanatában* egységet alkotott. Bár a történelem folyamán a két tevékenység-típus viszonya sokat változott, az alapösszefüggés mégis megmaradt: a munka *egésze* mindig egységet képezett a gondolkodással, a gondolkodás *egésze* pedig a munkával. Társadalmi osztályok, egyedek, munkafázisok és -műveletek vonatkozásában a két tevékenység-típus szétválása magasfokú lehet, de társadalmi méretekben a szétválás lehetetlen és elméletileg sem végiggondolható. Ez témánk szempontjából rendkívül lényeges. Ha ugyanis a történelem azt bizonyítaná, hogy a megismerés és a munka egymás nélkül is létezhet és fejlődhet, nehéz volna bizonyítani, hogy korunkban éppen ennek az ellenkezője igaz. Ha a gazdasági tevékenység, a munkamódszerek fejlődése, a munkaeszközök és technológiák bonyolultabbá válása nem segítené a gondolkodás magasabb formáinak kialakulását, a gondolkodás magasabb formái sem nyerhettek volna és nyernének fejlődésük során olyan vonásokat,hogy a termelést előbb közvetve, majd később közvetlenül is előbbrevigyék.

Primitív fokon kétségtelenül a szerszám előállítása volt a munkának az a fajtája, amely objektíve megkövetelte a gondolkodásban az *elvontságot*, a fogalmi általánosítást, a fogalmak összekapcsolását, a logikus gondolkodást. A szerszám előállítása maga is absztrakció. Tulajdonképpen a termelés, a gyakorlat, a valóság maga „absztrahál". A szerszám fogalmi eleme, lényegi vonása a több cél elérésére való alkalmasság. *Egy* eszközzel *több* potenciális cél áll szemben. Mivel pedig több — akár teljesen azonos — cél elérésére alkalmas, önmagát már mint eszközt általánosítja, hiszen eszközi mivoltát —

a benne rejlő többcélú megfelelésen keresztül — általánosítva „megfogalmazza", önmagát „definiálja".

A munkamegosztás a gondolkodás fejlődésének további lökést ad. Állandó összehasonlítás, számolás, általánosítás, analízis és szintézis kell a koordináláshoz. A munkamegosztás ténye „fogalmazza" meg az általános munkát. Az egyes munkaműveletek mint egymástól különbözőek, de mégis mint egymással azonosak kerülnek összefüggésbe egymással. A csere általánossá válása magában rejti a konkrét és az általános munka közötti ellentmondást. A termelő tevékenység önmaga adja az azonosság és a különbözőség fogalmait, részekre bontja az egészet és egésszé kapcsolja a részeket.

A tudományos tevékenység nemcsak a munkamegosztás egyik eredménye, hanem maga is a társadalmi munkamegosztás, a tevékenységek cseréjének része. Ha nem a munkából fejlődött volna ki, ha nem lett volna mindig a tevékenységek cseréjének valamilyen eleme, nem bírhatna ma sem olyan vonásokkal, melyek termelőerővé válását lehetővé teszik. A tudomány *mint tevékenység* válik el a közvetlen termelő tevékenységtől, hogy később szintén *mint tevékenység* egyesülhessen vele. Az anyagi javak termelése szempontjából a tudomány — a termeléstől való elválása során — önmagát mint munkatevékenységet tagadta és a termelés felé magát mint igazolt, rendszerezett tudományos tételek holt rendszerét mutatta. A ma lejátszódó tudományos-technikai forradalomban a tudomány a termelés vonatkozásában a saját eredeti munka-tevékenységi mivoltát állítja helyre magas szinten, és mint sajátmagával egyneművel, ismét egyesül a termeléssel.

Az egyesülés lényege nem az, hogy a termelés a tudományos eredményeket gyorsan és tömegesen alkalmazza, hanem hogy a tudományos tevékenység ismeret*termeléssé*, az *anyagi* termelő összfolyamat szerves részévé válik.

A tudományt — a tárgyalt vonatkozásban — úgy felfogni, mint felismert törvényszerűségeket megformulázó tételek rendszerét, mint csupán a társadalmi tudat egyik formáját, rendkívül egyoldalú szemlélet. A megfogalmazott törvényekbe, holt betűkbe öntött tudomány soha nem válhat *közvetlen* termelőerővé. Alkalmazása sohasem jelentheti és nem is jelentette a termelésben való részvételt. A tudomány eredményeit kisebb-nagyobb mértékben mindig alkalmazták, de ettől még nem vált termelőerővé.

Amikor a tudomány alkalmazásra kerül, sőt amikor termelőerővé válik, nem hagyja el a tudat szféráját, nem „megy át" a lét kategóriájába. Semmiféle metamorfózison nem megy át! Itt legfeljebb a tudatnak a létre való *visszahatásáról* beszélhetnénk. Ami hat, az nem olvad bele abba, amire hat. Az ok mint ilyen megtartja különállását attól, aminek az oka. Különben is: nem a tudományos tétel „megy át" a tudatformából a létformába, hanem csak a hatása. A lét sem „megy át" a tudati szférába, miközben a tudatot meghatározza, sőt megtartja, kiemeli önmaga léti, tudattól és akarattól független mivoltát, objektív helyzetét.

A tudomány elsősorban és lényegében tevékenység, bár eredményei a tudat szférájába tartoznak. A tudományos tevékenységnek tehát nem kell „átmennie" a létformába, mert ott van. A gondolkodás mint tevékenység nem tudatforma, hanem az emberi szervezet legmagasabbrendű tevékenysége. Ezt azért kell témánk szempontjából hangsúlyozni, mert *a tudomány mint tudatforma soha nem válhat közvetlen termelőerővé.*

Azzal, hogy a tudományt tevékenységként fogjuk fel, még nagyon keveset bizonyítottunk be abból az előrebocsátott tételünkből, hogy alkalmassá

válik termelőerői funkciók betöltésére. Erre ugyanis nem akármilyen tevékenység alkalmas, csak az olyan, amelyik saját belső mozgástörvényének kényszeréből a fejlődés során a modern munka fő vonásait magára ölti. Fellelhető-e ilyen folyamat?

A tudományos kutatás munkajellegének erősödése

A tudományos gondolkodás fejlődésére, az egyszerű gondolkodásból, primitív megismerési tevékenységből való kiemelkedésére az jellemző, hogy egyre több olyan vonást vesz fel, amely a munkának, a modern termelő folyamatnak is jellemzője. Ahogy erősödnek ezek a vonásai, úgy válik mind alkalmasabbá arra, hogy a fejlődés adott szakaszán maga is munkává válhasson. Ezek a vonások ugyanis éppen azért erősödnek, mert a tudomány eredményeit az embereknek a szükségletek kielégítésére irányuló objektív szándéka egyre inkább igényli. Néhány ilyen tulajdonságot vizsgáljunk meg.

1. A tudományos kutatás *módszeres*. Kialakul a kutatás speciális „technológiája", műveleti sorrendje, akár a termelésnek. A módszertani megalapozás éppen olyan fontos a tudományos kutatásban, mint a gyártástechnológia kidolgozása a termelésben. Enélkül a kutatás csak keresgélés, találgatás, kapkodás lenne, mely véletlenül vezetne eredményre. Az alkotó szellemi tevékenység módszeressége történelmi fejlődés eredménye, és mint ilyen kiforrottsága relatív.

2. A tudomány a felismert törvényszerűségeket, a megfogalmazott tudományos tételeket *igazolja*. Alig nevezhető tudományos eredménynek ma már a zseniális meglátás, legfeljebb részeredménynek. Ahogyan a termelő munkát a termék használhatósága, szükségletkielégítési alkalmassága objektíve igazolja, úgy igazolja a tudományos tevékenységet és eredményét a megfogalmazott tétel logikai és kísérleti bizonyítása. *A végső igazolás az alkalmazás*. Igazán tudományos tétel tehát az, amelynek alkalmazhatósága megvan, illetve megteremthető. Az alapkutatások eredményei is igazolást igényelnek. Az igazolás egyik módja a törvények már meglevő rendszerébe való beleillesztés, a formális-logikai ellenőrzés, a másik mód az alkalmazott tudományokba való beépítés. A tételek igazolása nemcsak szellemi, szubjektív művelet, hanem mint a gyakorlat által való bizonyítás, objektív is.

3. A tudomány az ismereteket *rendszerezi*. Az olyan ismeret, amely a már meglevő ismeretek rendszerébe nem illeszthető bele, nincs tulajdonképpen igazolva. Lehet, hogy igazságot tartalmaz, de akkor a már meglevő ismeretek eddigi rendszere szorul módosításra. A társadalmi termelés fogalmának is lényegi eleme a rendszer, a szerves egység. A munkaműveletek, a munkatermékek is szerves egységet alkotnak, egymást mennyiségileg és minőségileg meghatározzák. Az ágazati kapcsolatok sakktábla-mérlege jelzi az ágazatok közötti technológiai összefüggéseket, melyek objektíve meghatározottak. Például a bányászat által termelt 1000 Ft szénhez meghatározott mennyiségű, illetve értékű kohászati, vasipari, faipari termékekre, energiára stb. van szükség. A zavartalanul megvalósuló bővített újratermelés absztrakt feltétele, hogy az egyes ágazatok által kibocsátott termékek mennyisége és összetétele a technológiailag meghatározott összefüggéseknek megfelelő legyen. Az objektív arányok persze általában önmaguk megsértésén keresztül érvényesülnek, éppen úgy, mint ahogyan a tudományos tevékenységnél is a már meglevő ismeretek

rendszere állandóan önmaga részleges felbomlásába megy át, mihelyt olyan ismeretre tesznek szert, mely ugyan kétségtelen igazság, de az ismeretek meglevő rendszerébe bele nem helyezhető. A rendszer felbomlása forrása önmaga magasabb szinten való helyreállításának, akárcsak a termelésben.

4. A tudományos kutatás *céltudatos tevékenység*, éppen úgy, mint a termelő munka. Fogalmi eleme a célszerűség. Bár előfordul, hogy olyan ismeretet „termelnek", melyet nem is akartak, de ez mindig a kutatás melléktermeke, akkor is, ha a célzott főtermeknél jelentősebb. Az alkotó szellemi tevékenység célirányossága azt jelenti, hogy az elérendő eredményt mint fikciót előre felállítják, illetve a gyakorlat előre megmondja a tudománynak, hogy mit kell megoldania, felfedeznie. Ez is persze történelmi fejlődés eredménye. Régebben is volt olyan kutatási tevékenység, melyet közvetlenül és konkrétan a gyakorlati szükséglet inspirált, de általánossá, jellemzővé ez csak korunkban válik. Ma már a legtöbb természettudományi kutatási téma előre megrendelt „termék", melyet a tudománynak „elő kell állítania" és „le kell szállítania". A célszerűség tehát általános és magasfokú, akárcsak az anyagi termelésben.

5. A tudomány *aktív* gondolkodás, a természethez való aktív alkalmazkodás. Parendo natura vincitur. Nem egyszerűen megismeri a valóságot, hanem fegyvert ad az ember kezébe a természet birtokbavételére. Ez szintén munkajellegű vonás. Az ember, miközben szükségletei kielégítéséért dolgozik, megváltoztatja önmagát és környezetét. Az emberi magatartás a fejlődés során egyre veszít passzív alkalmazkodási jellegéből és nő aktivitása. A tudomány is túljut az anyaggyűjtésen, rendszerezésen; eljut az általánosításig, majd aktivitásba megy át. Nemcsak azt állapítja meg, hogy mi van, hanem azt is, hogy minek kell lenni. A tudomány nem ismeri el az aktív természettel szemben a megismerés passzivitását, hanem a természettel mint megzabolázhatóval állítja szembe önmaga megismerő, *alkotó* aktivitását. Ahogy csökken az ember kiszolgáltatottsága környezetével szemben, úgy nő tevékenységének, magatartásának aktivitása (munkajellege) és gondolkodásának aktív jellege (alkotó funkciója.)

6. A legtöbb tudományszakban a kutatás *tárgyi eszközöket alkalmazó megismerés*, mint ahogy a munka is tárgyi eszközöket felhasználó tevékenység. Mind a tudomány, mind a termelés fejlődésére jellemző, hogy egyre több tárgyi eszközt használ fel. Tudományos kutatás ma már lassan el sem képzelhető kísérleti berendezések, műszerek, laboratóriumok, számológépek stb. nélkül. Mind a munka, mind a kutatás hatékonyságát rendkívüli módon emelik a tárgyi eszközök, amelyek előző felhalmozott munka és tudás megtestesítői.

Mindkét céltudatos tevékenységi forma alkalmaz *nem anyagi* eszközöket is. Az egyes tudományágaknak — éppen úgy mint a termelésnek — kialakul a formanyelve, jelrendszere. A termelés, a gyakorlat fogalmakat alkot, általánosít. Gondoljunk csak olyan fogalmakra, mint „technológiai sorrend", „csereszabatos alkatrész", „folyamatos termelés", „szűk keresztmetszet" stb. Ezeket a fogalmakat a termelés maga alkotja; a termelő ember vagy a közgazdász csak a nevet és a szabatos definíciót adja neki.

De ma már a tudomány a fogalomalkotáshoz is tárgyi eszközöket és gyakorlati eljárásokat alkalmaz. Az összehasonlítás, az analízis, a szintézis, az absztrakció tényleges kísérleteket, méréseket, kombinációk és variációk kipróbálását jelenti. *Gyorsított, tárgyi alapra helyezett fogalomalkotás folyik a kutató laboratóriumban*, de ez nem szorítja ki a fikciók, a feltevések, a „meglátások"

szerepét. Közöttük lehet számos téves meglátás és fogalom, de ezek élete — — éppen a fogalomalkotás tárgyi jellege miatt — rövid.

Mivel a fogalmak és ítéletek az általuk jelentett konkrét tárgyi tartalommal szinte egyidőben jönnek létre a kutatóintézetben, a szervezett, állandó objektív kontroll magasfokú biztonságot jelent az igazságtartalmukat illetően. *Az ítélet és a következtetés a laboratóriumban mint tényleges, tárgyi összefüggés megjelenik.* A kutató a fogalmakat sokszor előbb csak feltételes ítéletekben, az ítéleteket feltételes következtetésekben kapcsolja, fikciókat állít fel, de ezeket a gondolati, logikai kapcsolásokat a valóságban „lejátszatja".

Így tárgyiasul már születésekor a megismerés, a gondolkodás, hogy azután tárgyiasulhasson megfogalmazott, leírt tudományos tételek, könyvek, majd műszaki, közgazdasági stb. gyakorlat alakjában. Az emberi megismerés útja az érzékitől halad a logikai felé. A logikai most visszatér magasabb szinten az érzékihez a természettudományokban úgy, hogy szinte egyesül vele. Így valósul meg már az ismeret „termelése" fázisában az elmélet és a gyakorlat tényleges egysége, hogy majd létrejöhessen az anyagi termelésben is.

7. A tudomány *okozati viszonyokat tár fel és hoz létre.* Az eszközök és célok tudatos összekapcsolása a kutatásra éppen úgy jellemző, mint a termelésre. A termelés okozati összefüggések tudatos létrehozása tömegméretekben. Mindkét tevékenység speciális körülmények között működteti eszközeit, az okozati összefüggéseket a maguk konkrétságában mesterségesen hozza létre, az összefüggő okozati láncot térben és időben elhelyezve műveletekre bontja, és a műveleteket összekapcsolja, tudatosan szervezi. A kutatóintézetek és laboratóriumok kísérleti-vizsgálati tevékenysége a termelő tevékenység, a gyári munka mintájára szerveződik.

8. A tudományágak éppúgy *differenciálódnak*, mint a termelési ágak. Egyre több új tudományág alakul ki, ezek egymástól elhatárolódnak, de ezek a részek az egységes ismeretrendszernek egyre szervesebben összeillő, egymásba fonódó részei. Különös súllyal fordul napjainkban a kutató tevékenység az ún. határterületek felé, felismerve az *integrációs* folyamat szükségszerűségét és azt, hogy egyetlen tudományág sem fejlődhet a többitől elszigetelve.

A termelés fejlődésére szintén a differenciálódás, új termelési ágazatok kialakulása, a kooperáció bővülése, a technológiák és a termékek ezernyi változata jellemző. De közben erősödik a termelés társadalmi jellege, a munkaműveletek és a vertikalitások kapcsolata is. Ez a fejlődési folyamat jellemző a társadalom más tevékenységeire is, így a művészetre, a nevelésre, a jogi szabályozásra stb., sőt ezek egymáshoz való viszonyára is. Ki tagadhatná, hogy miközben a művészet és a pedagógia rohamosan fejlődik külön-külön, a pedagógia egyre inkább művészet is, a művészet egyre inkább pedagógia is lesz. Ugyanez a helyzet a lélektan és a pedagógia között, az orvostudomány és a lélektan között, az erkölcstan és a jog között. Ennek az integrálódási folyamatnak szerves része természetesen a tudomány termelőerővé válása is.

10. A tudomány eredményei sajátos formában *tárgyi alakot öltenek.* Az ismeretek elszakadnak felfedezőjüktől, tudományos kézikönyvekbe kerülnek, mintegy önálló létre tesznek szert. A kutatás eredményei a nyelv, az írás, és egyéb jelrendszerek útján tárgyiasulnak a társadalom számára, s így sokak számára válnak hozzáférhetővé. A munka is tárgyi alakot ölt a termékekben, s mint ilyen elszakad a munkástól, önálló léte lesz. A munka a termékeken keresztül válhat társadalmi kinccsé, és a tevékenységek cseréjét a termékek cseréje közvetíti.

A tudomány fejlődése meggyorsulásának belső okai

Ha a tudományról kimutattuk, hogy elsősorban tevékenység, sőt azt is, hogy a modern termelés egyre több vonásával bíró társadalmi folyamat, még mindig nincs bizonyítva teljesen arra való alkalmassága, hogy a termelés szerves részévé, munkává váljék, s bizonyos funkcióiban termelőerőnek legyen nevezhető. Alkalmassá erre csak úgy válhat, ha bír olyan belső vonásokkal, melyek egyre gyorsuló fejlődését lehetővé teszik. Csak így lehet az anyagi javak előállításának állandó és közvetlenül ható tényezője.

A gyors fejlődést biztosító vonások lényegében azok, melyeket a fentiekben mint munka jellegűeket tárgyaltam. Igen fontos ezek között *a tudományágak differenciálódása.* Az új tudományágnak fejlődési sebessége bizonyos kezdeti szakasz után az átlagosnál nagyobb. Ez a fokozott ütem áthat más tudományágakra, azokat megtermékenyíti, új lendületet ad nekik. Lendületet vesz a határterületek kutatása, az egyes tudományágak külön-külön elért egyeztetése.

A legtöbb tudományág a fejlődés olyan fokára ért, hogy megteremtette saját eddiginél gyorsabb előrehaladásának lehetőségét. A tudomány a legtöbb területen túljutott az anyaggyűjtésen. Kialakultak az egyes szakágak logikai-módszertani eszközei, a kísérleti és bizonyítási típusok, adatgyűjtési és értékelési „technika", bonyolult munkamegosztás stb. A tudomány általában kidolgozta a maga formanyelvét, jelrendszerét, alapfogalmait, logikai módszereit. Így az összefüggések kutatásában nem kénytelen a közvetlen tapasztalás ütemét követni. Ezen állandóan túlhalad, és sokszor a kiegészítő tapasztalatokat később, mintegy igazolásképpen szerzi meg. Előbb áll gyakran készen a tudományos hipotézis egy-egy összefüggésről, mint ennek az összefüggésnek a tapasztalata.

A tudomány a termelést alkalmassá tette olyan berendezések előállítására, melyekre kutatásai során szüksége van. A berendezésekben tárgyiasult előző szellemi munka a maga hatékonyságával tárgyi feltétele lett az őt felhasználó újabb szellemi munka még magasabb hatékonyságának.

S végül a tudomány azzal bizonyítja legjobban életrevalóságát, azzal szorít magának mind nagyobb helyet a társadalmi-gazdasági élet összfolyamatában, hogy határtalanul növeli alkalmazásának népgazdasági hasznosságát, rentabilitását, tehát munkájának hatékonyságát. Hiába volna tevékenységnek minősíthető, hiába bírna munkajellegű vonásokkal, hiába volna képes gyors fejlődésre, ha nem volna meg ez a magasfokú társadalmi hatékonysága. Ma a tudomány a szocialista és a fejlett tőkés országokban volumen- és hatékonyságnövekedés tekintetében meghaladja a technika fejlődési ütemét, a technikai fejlődés pedig a termelési volumen növekedését. Ez persze egyelőre csak általánosságban érvényesülő szabály.

Elmélet és gyakorlat egysége

Vannak a tudományoknak olyan jellemzői is, melyek az anyagi javak előállítását végző munkától elválasztják. Ha ilyenek nem volnának, problematikussá sem válhatnék az elmélet és a gyakorlat egysége. Az elmélet éppen ezen megkülönböztető vonások miatt szakadhat el a gyakorlattól. A tudományos gondolkodás az egyes konkrét esetekből ki akarja szívni a lényegest, az állandót

a szükségszerűt, az egyetemest. A tudomány az absztrakciónak ezen az útján racionalizálni, egymás fölé rendelt fogalmak rendszer-hálójába akarja fogni a valóságot. Sokszor elvégez a gyakorlat által közvetlenül nem igényelt absztrakciókat is. Általánosít, elméleteket alkot; fikciókkal, feltevésekkel, meglátásokkal dolgozik. Olyan elméleti kapcsolásokat is végrehajt, amelyeket a valóság közvetlenül nem ad. Sokszor a valóság elé megy. Elszakad a gyakorlattól, hogy gazdagítani visszatérjen hozzá. Az elszakadás a gyakorlat közvetlen ellenőrző funkciójának gyengülését jelenti, amivel vissza lehet és szoktak is néha élni.

Persze ezen tulajdonságok nélkül a tudomány elvesztené dinamikáját, a tények mögött kullogna. Szárnyalásáért fizetnie kell: állandóan magában rejti a tévedés, a gyakorlattól való elszakadás veszélyét. Ez az objektív alapja annak, hogy az elmélet és a gyakorlat egységéről *mint követelményről* beszélünk. Vajon a tudomány fejlődése csökkenti-e ezeket a veszélyeket?

Az elmélet és a gyakorlat viszonya a tudomány és a termelés vonatkozásában a következő fő elemeket tartalmazza: 1. a gyakorlat adja fel a tudománynak a „leckét"; 2. a gyakorlat szolgáltatja a tudománynak az alap-tapasztalatokat; 3. a tudományos eredményeket a gyakorlat hasznosítja; 4. a tudományos eredmények igazságának a gyakorlat a póbaköve, és végül: 5. a termelés nyújtja a tudomány fejlesztésének, megőrzésének és terjesztésének az eszközeit. Ezeknek az elemeknek a minél teljesebb kibontakozása, érvényesülése nem más, mint az elmélet és gyakorlat tényleges egységének megvalósulási folyamata, másszóval a tudomány termelőerővé válása. Meg kell most vizsgálnunk, hogy ezen az úton hol tartunk és merre megyünk.

Napjainkban válik általánossá, hogy a termelés adja fel a tudománynak a „leckét". Régebben is a gyakorlat, a szükségletek szabták meg a tudományos kutatás szükségszerű fő irányát, de a kapcsolat esetleges és eléggé közvetett volt. Engels írja Starkenburghoz: „Ha, mint ön állítja, a technika nagyobbrészt a tudomány állásától függ, úgy a tudomány még sokkal inkább függ a technika *állásától* és *szükségleteitől*. Ha a társadalomnak valamilyen technikai szükséglete van, úgy ez jobban fejleszti a tudományt, mint tíz egyetem. Az egész hidrosztatikát (Toricelli stb.) az idézte elő, hogy Olaszországban a XVI. és XVII. században szükségessé vált a hegyi folyók szabályozása. A villamosságról csak azóta tudunk valami ésszerűt, mióta technikai alkalmazhatóságát felfedezték. De sajnos, Németországban úgy szokás megírni a tudományok történetét, mintha azok az égből pottyantak volna." (Marx—Engels Válogatott Művek II. köt. id. kiad. 504. o.)

Ez a szoros kapcsolat az individuumban nem tudatosul mindig. Így adott esetekben más lehet az individuális álláspont és más a társadalmi. A kutató — különösen alapkutatásoknál — a mindennapi társadalmi gyakorlat gazdasági, szociális, egészségügyi stb. igényeit nem kívánja és nem is tudja mindig munkája eredményével közvetlenül kielégíteni. De a témát mindig az élet, a praktikum veti fel, ha sokszor alig kibogozható, sok áttételezésen keresztüli közvetítésekkel is. Társadalmilag azonban a tudomány fejlődése mindig a gyakorlat igényein és tapasztalatain alapul.

Ezért a tudományok történetét úgy sem lehet megírni, hogy minden felfedezés, kutató tevékenység valamilyen közvetlen termelési szükségletből fakadt. Ez az elmélet és gyakorlat viszonyának mechanikus felfogása lenne. A tudományok története azt tanúsítja, hogy a közvetlen gyakorlati cél nélkül, magáért a tudásért szerzett tudás előbb utóbb gyakorlati hatóerővé válik.

Az elmélet és gyakorlat egysége nem részletekben való és nem teljes kapcsolat, hanem különböző fokokon meglevő, *fejlődő viszony* .E fejlődésre jellemző, hogy nő az egyes tudományágak eredményeinek gyakorlati alkalmazhatósága és nő a termelésnek az a képessége, hogy egyre több tudományos eredményt és munkát képes felhasználni. A pszichológia egész a múlt század elejéig elméleti tudomány volt, de ma már ezernyi alkalmazása van a nevelésben. a jogszolgáltatásban, a munkaszervezésben, anyagi ösztönzésben stb. A tudás szükségszerűen gyakorlati expanzióra tör. A tudomány célja akkor is objektíve az alkalmazás, ha a kutatók vagy a gyakorlat emberei ezt még nem is tudják.

A tudomány termelőerővé válásának útját napjainkban a többi között éppen az jelzi, hogy nő ebben a vonatkozásban a tudatosság. Az élet egyre szélesebb körben és egyre részletesebbeb *előre* meghatározza a tudományos kutatás elérendő céljait. A tudomány régebbi „kényelmes" helyzete megszűnt. A tudomány ma már nem valami csendes, magát óvatosan elszigetelő külön világ, melynek szellemét csak „az igaz ismeretek megszerzésének, az ideák színről színre való látásának" platóni szent vágya hatja át, hanem hatalmas, az élet valamennyi ágába beleszövődő társadalmi folyamat. A technika a tudomány sarkában van, és nem hagyja pihenni egy percre sem.

A megismerés kérdése „ténykérdéssé" válik

A tudományos kutatás alapja mindig is a tapasztalat volt. Még a legelvontabb tudományágak is a gyakorlati tapasztalat elemeire épülnek. Itt az a lényeg, hogy milyen jellegű a tudomány részéről a tapasztalatok „beszerzése". A fejlődés egyik jellemzője, hogy a tudomány a gyakorlattól, a termeléstől *egyre szervezettebben, egyre közvetlenebbül* veszi át a tapasztalatokat. A tudománynak a termelésben való „jelenléte" általánossá vált.

A tapasztalatok szerepét sem szabad mechanikusan néznünk. „Az elméleti természettudományban. . . igen gyakran kell tökéletlenül ismert mennyiséggekkel számolnunk, és mindenkor a következetes gondolatnak kellett előbbre segítenie a hiányos ismeretet." (Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 48. o.) Bár a tudomány igazolt ismeretek rendszere, a valóságos, élő tudományba azonban nemcsak a már kész, igazolt ismereteredmények tartoznak, hanem azok a problémák, vizsgálatok, feltevések és elméletek is, amelyek majd az érvényes igazságokhoz vezetnek. Gyakori, hogy az élet be sem várja a tudományos tételek teljes elméleti bizonyítottságát. Az elméleti „laboratóriumi" *bizonyítási eljárás egy részét átveszi a gyakorlat.* S miközben bizonyít, a bizonyítandó tételt korrigálja, gazdagítja, elméletileg is helytállóbbá teszi.

„Ha várni akarnánk addig, amig az anyag *tiszta* lesz a törvény számára, ez azt jelentené, hogy a gondolkodó kutatást mindaddig felfüggesztenők, s a törvény már csak ezért sem jönne létre soha." (Engels id. mű 250. o.) Az elmélet és a gyakorlat tényleges egységének megvalósulási folyamatát jelzi az, hogy mind sűrűbben esik egybe a törvényszerűség megállapítását megalapozó tapasztalat részleges megszerzése a még ki nem forrott tudományos tétel alkalmazásával.

A gazdasági életben is számos ilyen esettel találkozhatunk. Kiszámolható például nagyjából, hogy a csokoládé és a narancs árleszállítása, a cigaretta, a pálinka árának felemelése hogyan változtatja meg e cikkek iránti

keresletet volumenben és pénzben. De a közgazdaságtudomány minden tényező hatását előre felmérni nem tudja. A gyakorlati alkalmazás a tudományos gazdaságpolitikai feltevéseket igazolja, cáfolja, korrigálja. Így a legközelebbi árkorrekciónál már több tapasztalat alapján, nagyobb tudományos felkészültséggel állapítható meg a kereslet árrugalmassága. Hasonló módon igazolódik az iparirányítás átszervezésekor alkalmazott tudományos feltevések helyessége. A söripar, a selyemipar, a tömegcikkipar stb. átszervezése rengeteg tapasztalatot nyújtott, amelyek tudományos általánosítása a további átszervezések jó végrehajtásának feltétele.

A természettudományok és a közgazdaságtudományok eredményei *a konkrét termelés folyamatában napról napra* igazolódó ismeretek. A világ megismerhetőségéről folyó filozófiai vitát nyilvánvalóan és cáfolhatatlanul a termelés társadalmi folyamata dönti el. A tudományos tevékenység a társadalmi termelési folyamat részévé csak úgy válhat, ha szerzett ismeretei gazdasági hatékonysággal, vagyis magasfokú igazolt igazságtartalommal bírnak. A termeléssel közvetlenül kapcsolatos tudományágakban az igazság foka: a hatékonyság foka. Az igazság a gyakorlati alkalmazhatóságban van. Ez lényege és bizonyítéka. A tudományos tételeket ezekben a szakágakban véglegesen a gyakorlat fogalmazza meg. Így *a megismerhetőség kérdése ténykérdéssé válik.* Az ismeretelmélet alapkérdésének gyakorlati, mindennapi ténykérdéssé változása a tudomány termelőerővé válásának egyik döntő mozzanata.

A tudomány termelési funkciókat is ellát. A legkorszerűbb termékek kutatóintézetekben születnek. Megszűnik az éles határ az alkalmazott természettudományok és a műszaki fejlesztési tevékenység között. Elmosódik a határ az elméleti közgazdaságtan és a gazdaságpolitika között, a szervezéstudomány és a tudományos munkaszervezés között. A tudományos tevékenység nem áll meg az általános összefüggések megállapításánál, hanem utal ezek gyakorlati alkalmazási lehetőségeire. A kutató végigkíséri az ismeretek alkalmazásának folyamatát. Irányítja a konstrukciós munkát, a műszaki tervezést, jelen van a kísérleti munkadarab, berendezés kipróbálásánál, a prototípus gyártásánál, a tervezői művezetésnél. Ezek során állandóan korrigálja tételeit és megtölti őket konkrét tartalommal.

Az alkalmazott természettudományok *gyártás-gyártmányfejlesztéssé válnak a szó tágabb értelmében.* Egyes termelési ágazatoknak nemcsak a fejlődési sebességét, irányát alakítják, hanem puszta létüknek is okai. Vannak olyan iparágak, melyek létrejötte alig épül az ipar termelési hagyományaira.

A természettudományok, a műszaki tudományok fogyasztása nem végső fogyasztás tehát a termelési össztevékenység vonatkozásában, hanem *termelő* fogyasztás. Nem téveszthet meg bennünket az, hogy a természettudományi és közgazdaságtudományi kutatások költségeinek egy részét költségvetésből, tehát a központosított társadalmi tiszta jövedelemből finanszírozzák. A beruházások zömét is így számolják el. Figyelemre méltó, hogy az iparvállalatok hazánkban költségszerűen számolják el az ún. műszaki fejlesztési alapot, amelynek egy részét a vállalatoktól elvonják és iparági kutatóintézetek fenntartására fordítják. A kutatás egy része így számvitelileg is a termelés költsége; a folyó termelést terheli, bár funkciója fejlesztő, bővítő.

A közgazdaságtudomány is növekvő mértékben termelési funkciókat lát el. A népgazdaság tervszerű, arányos fejlesztése, mint irányítási, szervezési funkció, termelő munka jellegű. Ennek legnyilvánvalóbb bizonyítéka, hogy a

munka üzemi, iparági és népgazdasági szintű megszervezése a munka társadalmi termelékenységét akkor is növeli, ha a gépi felszereltség, technológia, munkaerő stb. változatlanságát tételezzük fel. A többek között ezzel magyarázható, hogy a szocialista országokban még a termelőerők azonos színvonala mellett is általában gyorsabban nő a termelékenység, mint a kapitalista világban. A munka *társadalmi* megszervezése ugyanis a munka addig nem mozgósított erőit szabadítja fel és jelentős akadályokat hárít el. Természetesen üzemi szinten és tőkés viszonyok között is igaz, hogy a munka megszervezése, a kooperáció növeli az egyén termelőerejét, sőt új termelőerőt hoz létre, amely eleve tömegerő. De a társadalmi méretekben való szervezés a munka tömegerejének növekedésében ugrásszerű gyorsulást hoz.

A gazdaságpolitika tudományos megalapozottsága objektív követelmény. A tudományos módszerekkel kialakított beruházás- és exportgazdaságossági számítások, az ágazati kapcsolatok mérlegével kapcsolatos számítások, a lineáris programozás, a kereslet ár- és jövedelemrugalmasságára vonatkozó elméletek stb. gyakorlati alkalmazása bővül és tökéletesedik. A tervezési és ösztönzési rendszerek alakítása, a gazdaságirányítás átszervezése, a nemzetközi kapcsolatok finomítása mind tudományos megfontolásokon is alapszik.

A politikai gazdaságtan szocializmusra vonatkozó elméleti megállapításai üresen kongó alapigazságok, jámbor kívánságok gyakorlati alkalmazhatóság nélkül. A tiszta elméleti következtetések — például a szocializmusbeli áru- és pénzviszonyokra vonatkozóak — hiányosaknak, formálisaknak tűnnek, ha gazdaságpolitikai következtetéseket nem tartalmaznak, vagy belőlük ilyenek le nem vonhatók.

A termelőerővé válás hosszú történelmi folyamat

Számos jelenség és mögöttük számos objektív tendencia mutat arra, hogy a tudományos tevékenység termelőerői vonásai erősödnek. A tendenciák vizsgálata során összefoglalóan megállapítható:

- A termelési eszközök fejlődése oda vezetett, hogy a közvetlen termelési tapasztalat a termelés fejlesztéséhez, sőt az egyszerű újratermeléshez is kevés. Magas fokú tudományos képzettség és jártasság is szükséges hozzá.
- A termelési színvonal további növelése a tudományos alkotó tevékenység közvetlen részvétele nélkül lehetetlen.
- Ahogy a kutató tevékenység a termelés szerves részévé válik, úgy nő a munkajellege.
- Ahogy nő a tudomány anyagi termelő jellege, úgy nyer termelőerői vonásokat.
- Minél általánosabbá válik a tudományos tevékenység és a közvetlen termelő tevékenység helyettesíthetősége, és ahogy szélesedik ez a helyettesítési folyamat, úgy válik a tudomány a termelés szerves részévé, közvetlen termelőerővé.
- A termelőerők személyi oldalának az az eleme, amelyet úgy jelöltünk, mint az ember termelési tapasztalata és jártassága, ma már tágabban értelmezendő. A tapasztalat zömmel nem közvetlen termelési tapasztalat.
- A tudomány elhárítja a termelés fejlődésének számos akadályát, így haladásának üteme a termelés üteme felgyorsulásának legáltalánosabb feltételévé válik.

- A termelés a tudományos eredmények egyre nagyobb hányadát előre „megrendeli", azonnal alkalmazza; sőt gyakran a tudományos tételt véglegesen saját alkalmazása, a gyakorlat „fogalmazza" meg.
- A tudomány eredményeinek felhasználása a termelő munka olyan termelékenységi szintjét fejleszti ki, hogy a társadalom energiáinak egyre nagyobb hányada szabadul fel a tudomány számára.
- A tudományos tevékenység mind több olyan vonást vesz fel, amely a munkának, a modern termelésnek is jellemzője.
- A tudomány megteremti saját, eddiginél nagyobb ütemű fejlődésének feltételeit.
- Az alkalmazott természettudományok gyártás- és gyártmányfejlesztési tevékenységgé válnak a szó tágabb értelmében.
- Az elmélet és a gyakorlat tényleges egységének megvalósulási folyamatát jelzi a kutatásban a tárgyi eszközök széleskörű alkalmazása, a termelésben a tudományos ismeretek igazságának és potenciális hatékonyságának azonosulása.
- Ahogy megvalósul az elmélet és a gyakorlat szerves és állandó egysége, úgy válik egyre inkább ténykérdéssé az ismeretelmélet alapkérdése.

A tendenciák már kibontakoztak, növekvő erővel hatnak, tehát számolni kell velük. A társadalmi tudatosság térhódítása, a tudomány termelőerővé válása egyaránt az ember felszabadulásának folyamata. Szabad utat kell nyitni ennek a folyamatnak mindenütt.

De nem egyszerűen csak az akadályokat kell elhárítani, hanem erőteljes mozgatókat, ösztönzőket kell a folyamat gyorsítására beállítani. Kétségtelen, hogy a tudományok termelőerői funkcióinak erősödése a kapitalista társadalmakban az eddiginél is jobban ki fogja élezni a termelőerők és termelési viszonyok közötti ellentmondást. A tudományos kutatás is kinőtte kapitalista ruháját és — mint a többi termelőerő — objektíve igényli a társadalmasítást. Bár a fejlett kapitalista államokban a tudományok fejlődése igen gyors, mégis a termelési viszonyok a tudományok további gyors haladásának több vonatkozásában torzítói és fékezői.

A szocialista termelési viszonyok megteremtik a lehetőségét a tudományok hatékony munkájának, az eredmények gyors, gazdaságos alkalmazásának. A szocialista államokban a tudomány nemcsak termelőerővé *válik*, hanem tervszerű, tudatos irányítással azzá is *tesszük*. Nemcsak azokat az akadályokat hárítjuk el, amelyek a tőkés államokban a fejlődését fékezik, hanem a folyamat gyorsítására gazdasági és társadalmi mechanizmusokat, szervezettséget is teremtünk. Persze ez csak a kérdés gazdasági, szervezési oldala. Fontos, hogy társadalmunkban a tudomány anyagi és erkölcsi megbecsülése növekedjék. A marxizmus eszmei offenzívájának feladatai között nem elhanyagolható a közvélemény további ilyen irányú alakítása.

Ma még sok gyárunkban nagy az ellenállás az új technológiák, modern gyártmányok bevezetésével szemben. A termelés stabilitását, a gazdasági mutatószámok teljesítését féltik a vállalati vezetők az eddigi munkamenet megbolygatásától. Az anyagi érdekeltség jelenlegi rendszere sok vonatkozásban még mindig fékezi a műszaki fejlesztést, és így akadályozza a tudomány termelőerővé válásának folyamatát. Nem egy példa van arra is, hogy a kutatóintézet a kutatási eredményeket nehezen tudja „elhelyezni", vállalatoknál bevezettetni. Az anyagi érdekeltségi rendszerek aktív nevelőerejét be kell állítani a

műszaki és gazdasági fejlesztés szolgálatába. Olyan gazdasági mechanizmusokat kell kiépíteni, hogy a termelő vállalatoknak és dolgozóiknak „érdemes" legyen az új műszaki kutatási eredményeket bevezetni. Az érdekeltségi rendszerek és a gazdasági mechanizmusok nemcsak gyorsítani fogják a tudományos eredmények realizálását, hanem segíteni fogják a közvélemény egészséges alakítását is.

Ki kell használnunk minél teljesebben azt a történelmi lehetőséget, amelyet az nyújt, hogy a szocializmusnak a kapitalizmussal vaó világméretű gazdasági versenye és a tudományok termelőerővé válása időben szinte egybeesik. A korunkban lejátszódó tudományos-technikai forradalom a szocializmus malmára hajtja a vizet. A tudomány termelőerővé válása segítse a társadalmi tudatosság erősödését, a társadalmi tudatosság, szervezettség, tervszerűség pedig a tudomány termelőerővé válását.

ПРОЦЕСС ПРЕВРАЩЕНИЯ НАУКИ В ПРОИЗВОДИТЕЛЬНУЮ СИЛУ

Отто Пирити

Исследование общественно-экономической роли науки стало назревшим вопросом современности, ее роль в качестве производительной силы требует глубокого философского и экономического анализа.

Автор подходит к вопросу с двух сторон: со стороны развития труда и мышления. Он указывает на то, что естественные и экономические науки превращаются в органическую часть общего процесса материального производства. Все более и более возрастает их трудовой характер и усиливаются их производственные приметы. Соотношение между исследовательской работой и непосредственной производственной работой характеризуется во многих областях тождественными целями и всеобщей возможностью взаимной замены. Предварительная исследовательская работа обусловливает рост производительности труда, применяющего достижения науки, и таким образом научное исследование превращается в деятельность, имеющую характер инвестиции, и обеспечивающую развитие производства и самого продукта.

В статье указывается, что в процессе своего развития наука все более и более приобретает черты, характеризующие современную производственную работу. Тем самым она создает условие своего более быстрого развития. Автор указывает на то, что истина естественнонаучных и экономических знаний тождественна с их эффективностью. В то же время эффективность применения является объективным измерителем того, сколько истины содержится в знаниях. Таким образом осуществляется в наши дни действительное единство теории и практики, и так основной вопрос теории познания становится фактическим вопросом.

HOW SCIENCE BECOMES A PRODUCTIVE FORCE

by O. Pirityi

Clarification of the socio-economic role of science has been insignificant and its role as a productive force requires a philosophical and theoretical economic analysis.

The author treats this topic from a new side: from that of the development of labour and thinking. He proves that the exact and economic sciences become an organic part of the total process of material production. Their labour character increases and their features pertinent to the productive forces become more marked. The relation of research work and direct participation in productive activity may be typified by the identity of goals and universal interchangeability. Preliminary research activity increases the productivity of labour employing scientific results, therefore research becomes an investment-type activity or rather the development of manufacturing and production.

The study shows that throughout its development science adopts more and more features characteristic of modern productive work and simultaneously creates the conditions for its own, and even faster development. He points out that the validity of the information provided by the exact sciences and economics equals their effectiveness. At the same time the effectiveness in use is the objective measure of the extent to which knowledge contains truth. This is how in our age the actual unity of theory and practice becomes more widely established and one of the basic questions of epistemology.

Az emberi tevékenység célszerű jellege. A gyakorlat fogalma

RÓZSAHEGYI TIBORNÉ

Célok keletkezése és megvalósítása, a megvalósult célok alapján ismét új célok megjelenése az ember tudatában — ez a tudatos emberi tevékenység ritmusa, folyton ismétlődő lüktetése. A cél kialakulásától a megvalósulásig terjedő folyamat felöleli az egész tágabb értelemben vett emberi tevékenységet. E tevékenység alapja az objektív társadalmi valóság, eredménye a megvalósult cél, azaz ismét csak valamiféle *objektív* változás a valóságban. Éppen ezért lehet az egyes *egyéni* célkitűző és megvalósító folyamat a maga egészében az objektív *társadalmi* fejlődés egyik komponense. Egészen nyilvánvaló, hogy ezen az egészében objektív folyamaton belül a megismerés csak mint a változás létrehozásának *eszköze*, de mint szükségszerű, elengedhetetlen eszköze funkcionál. Egyéni célszerű tevékenység és objektív társadalmi fejlődés sajátos dialektikájának egyik megnyilvánulási formája, hogy míg az egyén célszerű tevékenysége éppen objektív volta miatt válik a reális társadalmi fejlődés alkotóelemévé, hatékonysága, előremutató, a fejlődést közvetlenül előrevivő jellege viszont annak arányában nő, minél inkább támaszkodhatik az alapjául szolgáló társadalmi valóság szubjektív ismeretére.

Objektív és szubjektív, gyakorlati tevékenység és megismerés kapcsolata az imént jellemzett folyamat központi kategóriájában, a célban jut kifejezésre. Ez a kapcsolat nyilvánvalóan kölcsönhatás, ezért a cél egyrészt azt fejezi ki, hogyan hat a gyakorlat a megismerésre (és ebből a szempontból vizsgálva a cél a megismerés kategóriája), másrészt azt, hogyan hat a megismerés a gyakorlatra (és ezt kiemelve úgy vizsgálhatom a célt, mint az ember gyakorlati tevékenységének kategóriáját). Ez utóbbi minőségében próbáljuk most megközelíteni, és felvetjük a cél és az ember gyakorlati tevékenysége viszonyának néhány problémáját.

I.

A cél a valóság sajátos tükrözése. Tudati termék, tehát éppúgy szubjektív forma, mint bármely más tudattartalom, ami azonban első megközelítésre is megkülönbözteti a valóság tükrözésének más formáitól, ez valami olyan belső, lényegi aktivitás, tevékeny többlet, amely miatt a cél túlmutat saját szubjektivitásán: a cél elszakíthatatlan attól az aktív tevékenységtől, amely őt megvalósítani törekszik, e tevékenység hiányában egyáltalában nincs értelme célról beszélni. De mi is ez a belső aktivitás? Milyen a cél belső struktúrája? —Minden cél a valóság bizonyos fokú *ismeretét* feltételezi, ez kétségtelen. A cél azonban mégsem a meglevő valóság tükrözése, hanem a jövőé. Éppen ebben jut kifejezésre aktív, tevékenységre ösztönző jellege. Hogyan jön azonban

létre a meglevőnek ez a túllépése, ez a többlet? A valóság megismerése a szubjektum számára sohasem csupán elvont ismeretek felhalmozását jelenti. Egyúttal mindig meghatározott *szükségletek elsajátításának* folyamata is, amelyek megelőző nemzedékek tevékenysége nyomán különböző társadalmi termékekben, dolgokban és jelenségekben „eltárgyiasultak", objektív formát öltöttek. Úgy gondoljuk, itt kell keresnünk az említett többlet létrejöttének forrását. Minden szükséglet, még az ösztönösen érzett állati szükséglet is valamiféle tevékenységre indít, „ösztönöz". Az ember esetében természetesen minőségileg másfajta szükségletekről, tevékenységről és „ösztönzésről" van szó. Mindenekelőtt: *emberi, társadalmi szükségletekről, amelyek mint ilyenek a társadalom fejlődése során elszakíthatatlanul összefonódtak az emberi tevékenységgel,* ezért puszta felismerésük is feltétlenül bizonyos *tevékenység* szükségességének tudatos felismerése is egyben. A szükséglet által *meghatározott irányú* tevékenységről lévén szó, az ilyen tevékenység tudatosulása a célban természetszerűleg mint a *már kielégített szükséglet* tudati tükrözése, a jövő tükrözésének formája jelenik meg. Ez azonban még nem minden. Hiszen pl. a tudományos előrelátás is a jövő tükrözése, sőt *valamit* kívánni, óhajtani is azt jelenti, hogy tudatunkban megjelenik az óhajtott *jövő* képe. Egyik esetben sem célokról van szó. Az alapvető különbség a cél és a jövő eme másfajta tükrözései között, úgy gondoljuk, röviden a következő: A tudományos előrelátás esetében az ember kétségkívül mindig felismer bizonyos (társadalmilag is új és lényeges) szükségleteket, sőt a meglevő valóság, az adott feltételek ismerete alapján felismeri e szükségletek kielégítésének aktualitását, szükségszerűségét is. Ennek megfelelően — éppúgy, mint a cél esetében — tudatában az e szükségletek kielégítésére irányuló tevékenység *eredménye,* az előrelátható *jövő* gondolati képe fog megjelenni. Tekintve, hogy a célnak szintén lényeges mozzanata — a valóság, a feltételek számbavétele alapján — a cél megvalósíthatóságába vetett meggyőződés, ebből a szempontból alapjában véve nincs különbség a cél és a jövő előrelátása között. A cél kialakulásánál azonban hangsúlyozottan bizonyos társadalmi szükségletek egyéni *elsajátításának* folyamatáról beszéltünk, és ez a szó itt többet van hivatva jelölni, mint e szükségletek *felismerését.* Ez a „több" pedig azt jelenti, hogy a cél esetében a gyakorlati tevékenység és a megismerés során feltáruló (az egyén számára új) társadalmi szükségletek meghatározott összhangban vannak már megszerzett szükségletei színvonalával, beilleszkednek, bekapcsolódnak egyéni szükségletei rendszerébe, az egyén magáévá teszi, személyes szükségletének érzi ezeket, és ilyenformán természetesen az a tevékenység is, amely a szükséglettől elválaszthatatlan, saját, személyes tevékenysége lesz. A tudatosan elsajátított szükséglet így válik az egyén tudatos (célratörő) tevékenységének szubjektív, belső ösztönzőjévé — annak a bizonyos többletnek egyik mozzanatává, amelyről a cél esetében beszélünk. A jövő előrelátása, a tudományos előrelátás önmagában, a dolog lényegét tekintve, nem feltételezi az egyéni elsajátításnak ezt a folyamatát. Az ember a birtokában levő ismeretanyag alapján felismerhet a dolgokban, folyamatokban olyan társadalmilag érett szükségleteket, amelyek az általa feltárt feltételektől megszabott irányban szükségszerűen kielégítendők, anélkül, hogy magáévá tenné ezeket, s így személyes tevékenysége révén igyekeznék kielégíteni őket. Cél és tudományos előrelátás viszonyának másik aspektusa, hogy *rendszerint* együttjárnak. Tudniillik a szükségletek felismerése és a kielégítésük szükségszerűségébe vetett meggyőződés azt eredményezi, hogy magam is e szükségszerűség irányában igyekszem cselekedni, magamévá teszem a felismert szükségletet: az előre-

látott jövő célommá lesz. Amikor azonban tudományos előrelátásról beszélünk, a dolog lényegét tekintve közömbös az, hogy az egyén, aki a szóban forgó jövőt előrelátta, e jövőnek megfelelően igyekezett-e cselekedni, céljául tűzte-e ki megvalósítását. (Természetesen nem az ember, hanem a tudományos előrelátás tényének megítéléséről van szó.) Mindennek megfelelően a tudományos előrelátás esetében tehát a jövő olyan tükrözéséről beszélünk, amelyből (a céltól eltérően) hiányzik a személyes mozzanat, az elsajátított szükséglet, az egyéni érdek (illetve közömbös, hogy csatlakozik-e hozzá, vagy sem). Ugyanez a mozzanat viszont teljes mértékben megvan a jövőnek olyan igazán „személyes" tükrözésében, mint az óhaj, a vágy. Bizonyos szükségletek elsajátításának folyamata ez is. Az olyan szükséglet azonban — bármennyire a magaménak, sajátomnak érezzem is egyébként —, amelyet nem tartok aktuális, reális szükségletnek, amellyel kapcsolatban nem vagyok meggyőződve arról, hogy megvalósításának feltételei már megvannak, nem lehet ösztönzője a tevékenységnek, nem jelenhet meg célként a tudatomban. Az óhajok esetében erről van szó. Ami tehát a vágyakból, óhajokból mint a jövő tükrözésének formáiból (a célhoz viszonyítva) hiányzik, az az objektív valóság megismerése alapján a feltételek meglétében való meggyőződés és ennek eredményeképpen ismét csak az az aktív, tevékeny elem, amely nélkül, amint látjuk, nincsen cél.

Bármennyire kitérőnek látszik is itt ilyen részletesen foglalkozni a tudományos előrelátás és az óhaj fogalmával, az összehasonlításnak feltétlenül van annyi haszna, hogy e művelet során kibontakozik a cél strukturális összetettsége, amelynek csak igen sommás kifejezése lehet az, hogy a cél a létrehozandó jövő tudati képe. Bizonyos társadalmi szükségletek felismerésének és egyéni elsajátításának, kielégítésük feltételei számbavételének folyamata, meggyőződés e kielégítés lehetőségében, ennek eredményeként a kielégítésre irányuló tevékenység akarása — mindez kifejezésre jut a célban, amely ilyen módon valóban a valóság sajátos tükrözése. E sajátosság lényege pedig, amely a tükrözés minden más (a jövő tükrözését is ideértve) formájától megkülönbözteti, amint láttuk, az „aktivitás elve", a cél tevékenységre ösztönző jellege. A cél elszakíthatatlan kapcsolatban van az aktív emberi tevékenységgel, amely megvalósítására törekszik. Már most az a kérdés, milyen jellegű tevékenységről is van itt szó.

Mindenekelőtt vessünk egy pillantást a kérdés történeti oldalára, mert nem kétséges, hogy ez a tevékenység a társadalom fejlődése során nem maradt változatlan, maga is meghatározott fejlődésen ment át. A primitív ember céljai csupán mennyiségileg is korlátozott, lényegében egyszerű biológiai szükségletek bizonyos fokú tudatosulását tükrözték, csak a kezdetét annak a folyamatnak, amelynek során e szükségletek lényegükben megváltoztak, társadalmi jellegűekké váltak. Már most az ilyen célok megvalósításának folyamata (amely célok éppen primitívségüknél fogva már keletkezésükkor mintegy magukban foglalják eszközük többé-kevésbé kész, konkrét képzetét is) alig jelent többet, mint ezeknek a célképzetben már adott, igen korlátozott szükségletek kielégítését segítő eszközöknek gyakorlati megragadását. Természetesen, ez az „egyszerű gyakorlati megragadás" semmiképpen sem azt jelenti, hogy ezen a fokon — legyen bármily primitív is — az emberi tevékenység a már megismert munkaeszközök újból meg újból ismétlődő szimpla mozgásbahozatalának folyamatában merül ki, és ennek megfelelően a cél is csak a szükséglettel kapcsolatban levő, már ismert eszközök emlékképe felmerülésé-

nek tudati aktusa. Ilyen értelemben a primitív emberi tevékenység egy olyan örökké önmagába vissztérő kör maradna, amelyből kitörni, amelyet a fejlődés szükségszerű kezdetének felfogni — lehetetlen volna. Ellenben ez a „puszta gyakorlati megragadás" helyesen értelmezve azt jelenti, hogy: 1. A célszerű tevékenység kialakulásának folyamatában először egyszerű biológiai szükségletek válnak céllá, mégpedig úgy, hogy a szükségletek lényeges kapcsolatba kerülnek bizonyos, kielégítésüket elősegítő primitív eszközökkel, aminek eredményeként e szükségletek az eszköz képzetét is magábanfoglaló, tevékenységre ösztönző cél formájában jelennek meg az ember tudatában; 2. Ezeknek az eszközöknek és velük együtt a célnak a továbbfejlődése ezen a fokon *elsősorban* nem tudatosan, szándékosan megy végbe, hanem az eszköz megragadásának gyakorlati folyamatában többé-kevésbé véletlenül végrehajtott változások utólagos felismerésének formájában. Ezek a gyakorlati tevékenység során szerzett tapasztalatok csak azért és csak úgy lehetnek az emberi tevékenység fejlődésének aktív láncszemei, amennyiben a társadalmi érintkezés primitív eszközei — egyre inkább elsősorban a tapasztalatokkal együtt fejlődő beszéd — segítségével elterjednek, bizonyos értelemben általánosan elfogadott és alkalmazott társadalmi tapasztalat rangjára emelkednek. 3. A legegyszerűbb szükségletek célokká válásának ez a kezdetre jellemző, primitív foka már tartalmazza a tovább fejlődésnek nemcsak a lehetőségét, hanem az irányát is, ez pedig éppen abban a tényben fejeződik ki, hogy a primitív célok magukban foglalják az eszköz többé-kevésbé konkrét képét is. A továbbfejlődés iránya ugyanis, ebből következően, szükségszerűen kettős kell hogy legyen: egyrészt nyilvánvalóan a meglevő szükségletek fognak fejlődni, új tartalommal telítődni, azzal együtt, ahogyan a fejlődő munkaeszközök segítségével *másként* vagyunk képesek kielégíteni őket, másrészt egyre inkább tudatossá válván a munkaeszközök *készítésének szükségessége*, az ember ezt a szükségletet egyre tudatosabban törekszik kielégíteni — az eszközök készítése maga is tudatos szükségletté, céllá válik.

Ha tehát azt mondjuk, hogy a primitív emberi célok megvalósítása e célok lényegénél fogva nem több, mint a munkaeszközök objektív, gyakorlati megragadásának folyamata, ezzel a „nem több"-el csupán azt akarjuk hangsúlyozni, hogy ezen a fokon az eszközök, objektumok megismerésére, szubjektív megragadására irányuló törekvés csak csírájában van meg, az eszközök mélyebb megismerése alapjában véve csak eredménye, terméke, még nem előfeltétele egy adott cél megvalósítási folyamatának. Ilyen körülmények között nem lehet kétséges, hogy *a cél megvalósítási folyamata közvetlenül egybeesik az ember objektív-anyagi, gyakorlati tevékenységével*, és megfordítva: a primitív ember anyagi-gyakorlati tevékenysége közvetlenül azonos céljai megvalósításának folyamatával.

A fejlődés során aztán ez a viszony egyre bonyolultabb lesz, azzal együtt, ahogyan egyre bonyolultabbá válik az emberi gyakorlat és ahogyan fokról-fokra megváltozik az emberi célok jellege is.

A cél mindig, az imént jellemzett legprimitívebb fokon is a gyakorlati tevékenység és a megismerés *kölcsönhatását* fejezi ki. Ez azonban a megismerés hatása szempontjából ezen a színvonalon még valóban nem sok: a cél szubjektív képzete nagyjában és egészében előre meghatározza az egyáltalán nem bonyolult cselekvés irányát. A többi a kéz munkája, a gyakorlaté, és amennyiben *ez* új dolgokra bukkan, és ez az „új" ismeretek formájában tükröződik a tudatban, a megismerésnek ez az előrelépése az adott cél szempontjából szinte csak

olyan „melléktermékneк" számít, amelyet az nem előfeltételezett, eleve nem foglalt magában. A kölcsönhatás fejlődésének további iránya aztán az, hogy a cél megvalósításának folyamatában a szubjektív megismerés bizonyos szempontból önálló rangra emelkedik.

Az emberi munkatevékenység kiterjedése a természeti tárgyak mind nagyobb körére, e tevékenység bonyolultabbá válása ugyanis egyúttal a világról szerzett szubjektív ismeretek gazdagodását is jelenti. Ennek pedig egyenes következménye, hogy kibővülnek a lehetőségei, megnövekednek a lehetséges irányai, módjai annak a gyakorlati tevékenységnek, amely egy adott szükséglet kielégítésére irányul. Az ember céljai ennek megfelelően mind merészebbek lesznek. Annak arányában, ahogyan tevékenysége objektív eredményeiben ráébred arra, hogy e tevékenység révén számos hasznos változtatást képes létrehozni a világban, úgy törekszik mind tudatosabban ezekre a változásokra, mindenekelőtt arra, hogy tökéletesítse, hatékonyabbá tegye munkaeszközeit. A cél most már olyan reális változások tudatos igényét tartalmazza, amelyeknek meg kell keresni, meg kell találni a módját. Ehhez pedig *meg kell ismerni* a cél megvalósítása szempontjából számba jöhető tárgyakat és jelenségeket, ki kell választani, szubjektive el kell sajátítani a cél megvalósításának eszközeit. Nem azt jelenti ez, hogy míg a primitív célképzet — amint erre már utaltunk — megvalósítása konkrét eszközének képzetét is tartalmazza, addig a fejlődés magasabb fokát képviselő, érettebb cél már nem kell, hogy eleve magában foglalja az eszközök bizonyos ismeretét is. Ez abszurdum lenne, mert hiszen az előzőekben beszéltünk arról, hogy a megvalósítás *feltételeinek* bizonyos fokú ismerete, ennek alapján a megvalósíthatóságban való meggyőződés a cél lényeges ismertetőjegye minden fokon. A feltételek ismerete pedig nem utolsó sorban éppen annak tudatát jelenti, hogy az adott cél megvalósításának már megvannak, vagy adott körülmények között létrehozhatók az eszközei. Nem egyszer éppen azoknak a tárgyaknak, jelenségeknek a megismerése lesz egy cél kialakulásának kiindulópontja, amelyek aztán az illető cél megvalósításának folyamatában eszközként funkcionálhatnak. Minél gazdagabb lesz azonban az ember szubjektív ismeretekben, ennélfogva minél bátrabb, átfogóbb célokat állít maga elé, annál kevésbé lehetnek e cél kialakulása pillanatában már meglévő „előzetes ismeretek" kimerítőek, teljességgel elegendők a cél megvalósításához. Ellenkezőleg: a cél megvalósítási folyamatában új meg új vonatkozásokban kell megismerni, megvizsgálni a dolgokat, szubjektív megismerésük *szükségszerű előfeltétele* lesz a cél megvalósításának. A célok jellege ebben a folyamatban éppen úgy változik meg, hogy ezek implicite magukban foglalják a célra vonatkozó megismerés szükségességét. Hogy mindez a megismerés szempontjából mit jelent, azzal egy másik cikk keretében foglalkoztunk. Nyilvánvaló azonban, hogy mindennek a gyakorlati tevékenység megértése szempontjából is nagy jelentősége van. A célok „elméleti" jellegűvé válása a fenti értelemben, a megvalósítási folyamat összetett, bonyolult strukturájának kialakulása minden, a leggyakorlatiasabbnak nevezhető célra is vonatkozik. Egy termelési folyamat ésszerűsítésére vonatkozó gyakorlati újítás egy munkaeszközön például magától értetődően nagyon is gyakorlati és nem elméleti cél megvalósítására irányuló tevékenység. Az is nyilvánvaló azonban, hogy noha az a cél, amelynek tartalma az illető munkafolyamat ésszerűsítése meghatározott szempontból, eleve magában foglalja az ésszerűsítés szükségességének és lehetőségének *felismerését*, nem valósulhat meg anélkül, hogy az ember e célból kiindulva ne mérlegelje tovább elméletileg, ne kutassa és ne ismerje meg a

munkaeszköz új tulajdonságait, új „képességeit". Persze, a megvalósításnak ez a „szubjektív vonala" — bár előfeltétele pl. a munkaeszköz objektív átalakítása eredményességének — szorosan összefonódik a gyakorlati tevékenységgel, amely — esetleg újabb próbálkozások, kísérletezések formájában — ismételten cáfolja vagy jóváhagyja, új utakra vezeti, előbbre löki az elméleti próbálkozásokat.

Láthatjuk, hogy ennél a célnál már korántsem olyan egyszerű, szinte kézenfekvő a célszerű tevékenység jellegének, elmélet és gyakorlat viszonyának, még inkább a kettő elhatárolásának kérdését megoldani. A primitív ember gyakorlati tevékenységét még lehetett lényegében azonosítani céljai megvalósítási folyamatával, és nyilvánvaló volt e tevékenység objektív-anyagi jellege is. Az érett, „elméleti" jellegűvé vált célok megvalósítási folyamata azonban, már lényegesen bonyolultabb, ennek a folyamatnak szükségszerű eleme a megismerés, *a cél által meghatározott* megismerés, amely tehát maga is célszerű tevékenység, még ha a gyakorlati célok megvalósítására irányuló folyamatban csak az eszköz szerepét tölti is be. Egyébként a megismerés „önállósulása" a cél megvalósítási folyamatában nem áll meg itt. A megismerés maga is céllá válhatik, olyan — idézőjel nélküli — elméleti célok alakulnak ki, amelyeknek nincs közvetlen kapcsolatuk a gyakorlati tevékenységgel, vagy legalábbis megvalósulásuk közvetlenül semmiféle objektív változást nem eredményez a társadalomban vagy a természetben. Az ilyen tisztán elméleti célok kialakulása természetes velejárója a szellemi és fizikai munka történelmi szétválásának. Ha az ember célul tűzi ki pl. egy természeti folyamat tanulmányozását, lényegének megértését, a szó szoros értelmében ez a cél akkor valósul meg, amikor az emberi megismerés olyan mélyen hatolt a folyamat lényegébe, hogy képes azt logikusan megmagyarázni, belső törvényszerűségeit feltárni, azaz megvalósultnak tekinthető anélkül, hogy a megvalósítás bármiféle „gyakorlati" változást hozott volna létre az objektív valóságban. Hangsúlyozzuk, egy *adott cél* megvalósításáról van szó, mert elméleti célok ilyen önállósulása semmiképpen nem a megismerés elszakadását jelenti a gyakorlattól, hanem azt, hogy a társadalmi gyakorlat minden tekintetben mélyebb, kiterjedtebb, összetettebb lett. Célok „hierarchiája" jön létre, amelyben egy nagy cél megvalósításához eszközök sorát kell létrehozni, egy-egy eszköz megteremtése, megragadása maga is bonyolult folyamat, cél lesz, amely mint ilyen, láncszemként kapcsolódik be az átfogóbb, perspektivikusabb, „nagy" cél megvalósításába. Az önállósult elméleti célok valójában így vagy úgy mindig bekapcsolódnak a társadalom vagy a természet reális megváltoztatásának folyamatába. Sőt, az ilyen célok igazi értéke (egyáltalában az, hogy megvalósultak-e maradéktalanul vagy sem) végső soron mindig azokon az objektív változásokon mérhető le, amelyeknek létrehozásában közvetve részt vettek. Ez persze a célokat kitűző és megvalósító ember számára szubjektíve korántsem mindig ilyen világos, az elméleti célok viszonylagos önállósága az abszolút önállóság látszatát öltheti a szemében — sőt, a társadalmi fejlődés meghatározott fokain éppen ez, a célok összefüggésének, kapcsolatának meg nem értése az általános, a jellemző, a törvényszerű, legalább is a szűkebb értelemben vett társadalmi tevékenység területén.

Az elmondottakkal csupán vázolni szerettük volna, mennyire bonyolultan, sokrétűen szövődik össze a magasan fejlett emberi tevékenységben megismerés és anyagi tevékenység. A történeti kezdet a maga primitívségében még viszonylag könnyen kibogozható módon bizonyítja az ember gyakorlati

tevékenységének objektív voltát, a kölcsönhatásnak olyan bonyolult fokán azonban, amely a kifejlett emberi társadalomra jellemző — objektív és szubjektív viszonya már korántsem ilyen egyszerű.

II.

Ez magyarázza mindazokat a nehézségeket, tisztázatlan kérdéseket, véleményeltéréseket is, amelyek a gyakorlat fogalmával, jellegével és szerepével kapcsolatban a marxista filozófiában is felmerülnek.

A gyakorlat a marxista ismeretelmélet alapvető, központi kategóriája. Mint ismeretes, a marxizmus éppen azzal a „fegyverténnyel" hajtott végre forradalmi fordulatot az ismeretelméletben, hogy a *gyakorlatot* az egész megismerési folyamat alapjává, az igazság kritériumává tette. Nem akarjuk itt e tény jelentőségét méltatni, de azt ki kell emelnünk — mert kapcsolatban van a továbbiakkal —, hogy e forradalmi lépés teljességét éppen az fejezi ki, hogy szembefordul és szakít mind az idealista, mind a mechanikus materialista ismeretelmélet tévedéseivel és fogyatékosságaival. Nyilvánvaló, hogy e fordulat konkrét tartalmának számbavétele nélkül nem lehet a gyakorlat marxista fogalmát helyesen és teljesen kidolgozni. Márpedig a gyakorlat problémájával foglalkozó marxista irodalomban ez a számbavétel néha nem történik meg elég sokoldalúan és elég körültekintéssel.

Az utóbbi években néhány, ismeretelmélettel foglalkozó munka szembefordult a gyakorlat szerepének a filozófiai tankönyvekben azzal a valóban nem ritka felfogásával, hogy a gyakorlat (mint az igazság kritériuma) a megismerés harmadik — az absztrakt gondolkodást követő — lépcsőfoka. A gyakorlat ilyen egyszerű feloldása, beolvasztása a megismerésbe — bármilyen minőségben történjék is —, úgy gondoljuk, valóban helytelen és a dolog lényegét meghamisító leegyszerűsítése objektív és szubjektív az emberi tevékenységben egymást feltételező, de ennél sokkal bonyolultabb viszonyának. Éppen ezért a fenti nézetet bíráló munkáknak — az általuk nyújtott megoldás helyes vagy nem helyes voltától eltekintve is — feltétlenül igazuk volt abban, hogy felhívták a figyelmet: alaposabb vizsgálatnak kell alávetni ezt a vitathatatlanul rendkívül fontos kérdést. Egyébként, hogy ezzel a problémával — a gyakorlat problémájával általában — valóban foglalkozni kell, azt az imént említetteken kívül hadd illusztráljuk még egy ténnyel.

Filozófiai irodalmunkban — a tankönyvek kivételével, amelyek átfogó jellegüknél fogva természetszerűleg foglalkoznak a gyakorlat kérdésével is — viszonylag kevés a gyakorlat problémáinak szentelt munka. De ha ezekben megvizsgáljuk a gyakorlat fogalmának meghatározását, a bennük található eltérések — lévén a meghatározás a fogalomra vonatkozó nézetek lényegének tömör összefoglalása — szintén arra utalnak, hogy a véleménykülönbségek mélyén tisztázatlan problémák rejlenek.

T. Pavlov „Теория отражения" c. munkájában például a gyakorlat következő meghatározását adja: „Mindenfajta gyakorlat lényegében a dolgok közötti (és a dolgokban levő) kölcsönhatások konkrét megnyilvánulása, különleges fajtájú *viszony*".

I. D. Andrejev 1954-ben írt „A dialektikus materializmus a megismerési folyamatról" című munkájában viszont így határozza meg a gyakorlat fogalmát: „A dialektikus materializmus gyakorlaton az ember egész sokféle és sokoldalú tevékenységét érti, amelyet a termelés, a politikai élet, az osztályharc,

a tudomány és a művészet terén kifejt. A gyakorlat megjelenhet a természettudományos kísérlet, megfigyelés, tudományos és technikai felfedezések, forradalmak, háborúk stb. formájában. Ez teszi lehetővé, hogy a társadalmi-történelmi gyakorlat minden természet- és társadalomtudomány alapja legyen" (I. m. 79. o.) (Az igazság teljessége kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy ez a meghatározás Andrejev 1959-ben megjelent „Az ismeretelmélet alapjai" című könyvében némileg módosul. Itt a meghatározás így hangzik: „Gyakorlaton mi az emberek egész sokrétű és sokoldalú tevékenységét értjük, amely a társadalmi fejlődés adott foka által meghatározott, a természet és a társadalmi élet átalakítására irányul, progresszív változásokra a társadalmi termelés, a politikai élet, az osztályharc, a tudomány és a művészet területén". (I. m. 128. o. oroszul.)

Ezzel szemben M. N. Rutkevics szerint: „A marxizmus gyakorlaton az emberek anyagi tevékenységét érti, amelynek során megváltoztatjuk a környező világot". (Voproszi Filoszofii, 1954. 3. sz. Rutkevics: A gyakorlat szerepe a megismerés folyamatában)

Csak egy kissé alaposabban kell szemügyre vennünk a fenti meghatározásokat és máris világos, hogy a közöttük levő különbségek korántsem csak megfogalmazásbeli, hanem tartalmi véleményeltéréseket tükröznek. Pavlov meghatározásával, amely ugyan a „különleges fajtájú viszony" hangsúlyozásával egy helyes mozzanatra tapint rá, de a gyakorlat és a dolgok közötti kölcsönhatások legalábbis félreérthető azonosításával megengedhetetlenül kiterjeszti e különleges viszonyt — nem foglalkozunk részletesebben. Rutkevics: „A gyakorlat mint a megismerés alapja és az igazság kritériuma" című könyvében lényegében helyesen cáfolja ezt a felfogást. — Ami mármost a második meghatározást illeti, itt szemmel láthatóan a gyakorlat fogalmának egy olyan fajta kiterjesztésével van dolgunk, amelyben Andrejev nem azonosítja ugyan a gyakorlatot a dolgok közötti kölcsönhatások megnyilvánulásával általában, ellenben azonosítja az *emberi tevékenységgel* általában. E meghatározás szerint az ember legkülönbözőbb területeken — a termelés, a politika, a tudomány, a művészet stb. területén — kifejtett *mindenfajta tevékenysége* gyakorlat, a gyakorlat fogalmába tartozik tehát az említett területeken kifejtett megismerő tevékenység is, amely végeredményben szintén megjelenhet azoknak a formáknak legalábbis egy részében, amelyeket a szerző a gyakorlat megnyilvánulási formáinak nevez. Az 1959-es meghatározás egy lépést tesz ugyan előre a gyakorlat differenciáltabb felfogása terén, de ha jobban megnézzük, ez az előbbrelépés egyrészt csak azt jelenti, hogy itt a gyakorlat történelmileg meghatározott voltát hangsúlyozza, másrészt a „progresszív változásokra irányuló" kifejezéssel ismét csak nem lesz világosabb előttünk, milyen jellegű változásokról is van szó. Rutkevics az említett könyvében általában bírál egy olyan álláspontot, amely az ember megismerő tevékenységét bevonja a gyakorlat fogalmába. Ez a nézet — mondja —, ellenkező előjellel, de lényegében ugyanoda vezet, ahová az a törekvés, amely mindenfajta emberi tevékenység célszerű jellegére hivatkozva a gyakorlatot feloldja az elméleti, megismerő tevékenységben — azaz elmossa a közöttük levő határokat. A fenti meghatározás pedig akarva-akaratlanul éppen ezt teszi: a gyakorlat fogalmába bevonja az ember megismerő tevékenységét, ezzel feloldja, tulajdonképpen lényegtelenné teszi a közöttük levő különbségeket.

Ezekután világos, hogy a gyakorlat fogalmának az a felfogása, amelyet a harmadik meghatározás képvisel, nyilvánvalóan a fenti hibákat felismerve,

tudatosan igyekszik körülhatárolni a gyakorlatot úgy, hogy azt mint az embereknek a környezet megváltoztatására irányuló anyagi tevékenységét jellemzi.

Ezt a felfogást kell egy kissé alaposabban megvizsgálnunk. És itt most már nem elégedhetünk meg pusztán a meghatározás elemzésével. Bármilyen sokat mond is egy felfogás lényegéről a meghatározás, természetesen nem merítheti ki az adott kérdést mindig több oldalról megközelítő nézetek egészét.

A szóbanforgó felfogás lényegét — amely korántsem csak Rutkevics említett könyvére jellemző, egyszerűen csak ott nyer részletes és igen sokoldalú kifejtést — úgy fogalmazhatnánk meg, hogy ez a következetes materializmus szemszögéből szükségesnek tartja a gyakorlatot — ennek anyagi jellegét hangsúlyozva — mint *objektív folyamatot* szembeállítani a megismerés *szubjektív folyamatával.*

Itt rögtön előrebocsátjuk, hogy bár megismerő és gyakorlati tevékenység ellentéte, szembenállása ismeretelméletileg kétségtelen, elmoshatatlan ellentét, és bár meghatározott szempontból ez valóban mint szubjektív és objektív ellentéte jellemezhető, véleményünk szerint a gyakorlat sokoldalú, tudományos fogalmának kidolgozása szempontjából torzítás, lényeges hiba az objektív mozzanat olyan egyoldalú kiemelése, egyoldalú hangsúlyozása, amely a fenti nézetre jellemző, és amely ráadásul az ilyen felfogásban elkerülhetetlenül bizonyos belső ellentmondásokra vezet.

Jól tudjuk, hogy az ilyen előrebocsátott, sommás bírálat éppoly kevéssé meggyőző, mint amilyen keveset mond. Nézzük meg tehát részletesebben a kérdést.

Az imént utaltunk annak a nézetnek szerintünk jogos bírálatára, amely a gyakorlatot — a megismerés harmadik fokozataként — bevonja a megismerés folyamatába, és ezzel teljes egészében szubjektivizálja. (Lényegtelen — legfeljebb csak fokozza a dolog abszurditását —, hogy a gyakorlatot csupán mint az igazság kritériumát teszik meg a megismerés lépcsőfokává, a gyakorlat mint alap lényegében más megítélés alá esik. Hiszen természetes, hogy a funkció — konkréten itt az, hogy a gyakorlat adott összefüggésben mint alap, máskor mint kritérium szerepel — nem változtathatja meg egy dolog alapvető jellegét.)

Mármost itt nyilvánvalóan igen lényeges filozófiai kérdésről van szó. A dialektikus materializmus azzal, hogy a megismerés kiindulópontjául, alapjául a gyakorlatot teszi meg, mindenfajta idealizmussal szemben az objektív (társadalmi) valóság elsődlegességét hangsúlyozza. Ha tehát a gyakorlatot a megismerés részévé tesszük, szubjektivizáljuk, ezzel durván következetlenek leszünk saját materialista álláspontunkhoz. Objektív és szubjektív ellentéte az elsődlegesség ismeretelméleti alapkérdésén belül feloldhatatlan ellentét. Nyilván ez a — helyes — belátás az, amely Rutkevicset — és mindazokat, akik a fenti hibával szembefordulva a gyakorlat objektív jellegét hangsúlyozzák — arra készteti, hogy megismerés és gyakorlat *elvi különbségéből* induljanak ki, és ezen az alapon oldják meg a gyakorlat lényegének, jellegének, szerepének kérdését. — Tulajdonképpen ezt mondják: A dialektikus materializmus szerint a megismerés — mindenfajta megismerés — a tudattól független *objektív realitás* visszatükrözésének folyamata, a gyakorlat tehát *csak azért* lehet a megismerés alapja, kiindulópontja, mert *objektív jellegű* folyamat, és mint ilyen szemben áll a megismerés szubjektív folyamatával. — Mi következik ebből? Az, hogy a gyakorlat fogalmát ebből kiindulva úgy

kell meghatároznunk, hogy az — objektív anyagi tevékenység, amely a környezet megváltoztatására irányul.

A gondolatmenet teljesen logikus, az eredmény mégsem tökéletes. Miért nem? Egyszerűen azért nem, mert a gyakorlatnak ebbe a fogalmába valójában nem fér bele, lényegében idegen tőle az a letagadhatatlan körülmény, hogy a gyakorlat *tudatos, célszerű* tevékenység is egyben. Nem arról van itt szó, hogy a meghatározásból hiányzik-e vagy sem a „célszerű" szó. Hiszen például Rutkevics több helyen hangsúlyozza, hogy az ember gyakorlati tevékenységét az állat élettevékenységétől éppen a tudatos, célszerű jellege különbözteti meg. De mit jelent ez a célszerű jelleg? — ez éppen a kérdés. Azt jelenti-e, hogy a gyakorlatban *van* szubjektív mozzanat, *lényeges* szubjektív mozzanat, vagy csak azt jelenti, hogy a cél valahogyan kívülről „megalapozza" és „irányítja", végigkíséri a gyakorlati folyamatot? — Erre végeredményben nem kapunk választ. Ha abból indulunk ki, hogy a gyakorlat egyértelműen objektív folyamat, mert csak így lehet alapja és próbaköve a megismerésnek — ebből szigorúan véve az következnék, hogy a gyakorlat lényegéből ki kell zárnunk a megismerést a maga egészében, hogy végeredményben a gyakorlatot le kell szűkítenünk a végrehajtás mechanikus, önmagában tudattalan aktusára. Ezzel azonban elvész a gyakorlat emberi jellege is, illetve csak annyi marad meg belőle, hogy a gyakorlat sajátosan emberi tevékenység, amennyiben mindig *együtt jár* a megismeréssel. Hogy ez a végkövetkeztetés lényegében mechanisztikus és nem old meg semmit, az annyira nyilvánvaló, hogy így nyiltan általában nem is mondják ki. Hogyan lehet hát elkerülni? Rutkevicsnél ez így fest: Egyfelől hangsúlyozza a gyakorlat objektív jellegét, mint alapelvet, másfelől többször kijelenti, hogy a gyakorlat tudatos, célszerű tevékenység. Hogyan lehet ezt a kettőt egyesíteni az alapelv megsértése nélkül? — A megismerés mindig alapját képezi a gyakorlati tevékenységnek és végigkíséri azt — mondja, de nyilván érzi, hogy ez a külsőleges kapcsolat így nem sokat mond. A megoldást végül is abban véli megtalálni, hogy kijelenti: a megismerés, az elmélet *általában* nem tartozik bele a gyakorlati tevékenységbe, az elmélet *egy része*, a cél azonban beletartozik, a cél a gyakorlat egy mozzanatát alkotja. (M. N. Rutkevics: A gyakorlat a megismerés alapja és az igazság kritériuma. Szikra, 1953. 38. o.) Ez a megoldás azonban nem megoldás. Először is ha el is fogadjuk ezt az álláspontot, az összes „miért és hogyan" változatlanul megmarad, ha csak nem tételezünk fel egy olyan abszurditást, hogy van a megismerésnek egy olyan „része", amely a megismerés többi részétől — a fogalmaktól, ítéletektől stb. — abban *különbözik*, hogy nem szubjektív jellegű. Másodszor, ebből az következnék, hogy a cél a megismerésnek egy meghatározott, különálló „része", amely — beletartozván a gyakorlatba — nyilván valahol a megismerés és a gyakorlat *között*, valamiféle összekötő kapocsként létezik. Véleményünk szerint azonban *nem ez a cél*, s ha nem ez, akkor nyilván egészen másként fog festeni az a kapcsolat is, amelyet a cél a megismerés és a gyakorlat között „megvalósít". (Hogy mi hát a cél és milyen ez a kapcsolat, arra, természetesen, a továbbiakban kitérünk.)

Marad még egy érv, amelyet nem lehet megkerülni. Ez pedig a következő: A gyakorlat mint társadalmi-történelmi folyamat képezi a megismerés alapját, ez a gyakorlat pedig nem egyszerűen az egyes egyéni gyakorlati tevékenységek mechanikus összege. A gyakorlat mint társadalmi-történelmi folyamat objektív jellegű és mint ilyen áll szemben a megismerés folyamatával. Valóban, a társadalmi gyakorlat objektív jellegéhez kétség sem férhet. A kérdés

mégsem ilyen egyszerű. Mit is értünk a társadalmi gyakorlat fogalmán? — Az egyes ember gyakorlati és megismerő tevékenységének objektuma és legmélyebb kiindulópontja a környezet, tárgyak és jelenségek, emberek, dolgok, folyamatok összessége, az egész társadalmi valóság, amelyben él. A dolgok és jelenségek azonban úgy, amint a jelenben vannak, úgy, amint az ember az egyéni tevékenységében megismeri őket — *társadalmi* jelenségekről lévén szó —, maguk is emberek, kortársak és megelőző nemzedékek tevékenységének *termékei*, objektív formát öltött *gyakorlat*. Az egyén előtt tehát az emberiség gyakorlata tárul fel azokban az objektív társadalmi jelenségekben, amelyekkel élete során kapcsolatba kerül. A társadalom élete, mozgása, előrehaladása természetesen elválaszthatatlanul magában zárja az emberi ismeretek gyarapodását, a társadalmi tudat különböző formáinak mozgását is, az egyén számára valóságossá, létezővé azonban mindez csak akkor válik, egyáltalában más emberek bármiféle tevékenysége számára csak annyiban van, amennyiben objektív formát öltött, ha még oly jelentéktelen, de objektív változást idézett elő a valóságban. Ilyenformán a társadalmi gyakorlat mint a társadalom objektív fejlődése, mint az eredmények objektíve törvényszerű mozgása a kiindulópontja, az elsődleges meghatározója minden egyéni emberi tevékenységnek. (Már ez is bizonyítja, hogy társadalmi gyakorlat és egyéni tevékenység valóságos viszonyában igen világosan jut kifejezésre, hogy a szubjektív megismerő tevékenység értelme, reális léte abban van, hogy önmaga ellentétébe, objektív formába alakul át, hogy a gyakorlati tevékenység eredményében tárgyi formát ölthet, mert csak így gyakorolhat hatást a társadalmi fejlődésre). Az egyes ember számára tehát a társadalmi környezet mindenekelőtt objektíve adott, tudatától független jelenségek mozgását, bonyolult hálózatát jelenti.

Ahhoz azonban, hogy az ember fel is ismerje környezete objektivitását, hogy számára a környezet objektivitása valóságossá váljék, sajátos módon fel kell ismernie az objektív társadalmi jelenségekben, tárgyakban a tudatos emberi tevékenységet, azaz úgy kell felfognia őket, mint a célszerű emberi tevékenység objektív eredményét. Más szavakkal ezt úgy fejezhetnénk ki, hogy az embernek a maga egyéni tevékenységével be kell kapcsolódnia a társadalmi gyakorlat történeti folyamatába ahhoz, hogy ez utóbbi objektivitása számára valóságossá váljék.

Mindez mármost azt jelenti, hogy amikor kijelentjük, hogy az ember megismerő tevékenységének alapja a gyakorlat, ebben valóban mindig benne van a társadalmi gyakorlat mint szükségszerű és elsődleges kiindulópont. Lévén az utóbbi objektív tárgyak és jelenségek (emberek közreműködésével megvalósult) mozgása, jellege is kétséget kizáróan objektív. Ez azonban nem minden, mert a gyakorlat mint a megismerés alapja ugyanígy mindig és elválaszthatatlanul magában zárja a társadalmi gyakorlattal összefonódott, ehhez kapcsolódó egyéni gyakorlati tevékenységet is, mert enélkül az egész társadalmi mozgás, az objektív társadalmi valóság az egyes ember számára egyszerűen nem létezik. Éppen ezért érezzük bizonyos fokú leegyszerűsítésnek az olyan felfogást, amely szerint: az ember megismerő tevékenységének alapja a társadalmi gyakorlat, s mivel ez objektív jellegű, nyilvánvaló a megismerés alapjának objektív jellege is. Ez az alap valóban sohasem egyszerűen az egyéni gyakorlati tevékenység, de nem is az ettől különválasztott, „önmagában vett" társadalmi gyakorlat, hanem a kettő sajátos egysége. Ha pedig ez így van, nem természetes-e, hogy a gyakorlatot minden fokon mint *emberi* tevékenységet kell megközelítenünk, hogy tehát feltétlenül tisztáznunk kell célok és

anyagi tevékenység kölcsönhatásának problémáit, hogy csak így lehet a társadalmi gyakorlat lényegét és imént említett sajátos objektivitását is megérteni. De természetesen ez világos — mondhatná bárki —, hiszen ezért hangsúlyozza pl. Rutkevics is mindenfajta emberi gyakorlat célszerű jellegét. — A baj nem is e tények elismerése, hanem belső, lényegi összefüggésük feltárása körül van. Akörül, hogy — amint már mondtuk — e célszerű jelleg végül is valahogyan kívül reked a gyakorlat fogalmán.

Az ember a társadalom fejlődése során tevékenységével a legkülönbözőbb módokon megváltoztatja, átalakítja környezetét — ez tény. Mindenekelőtt növekvő szükségletei kielegítésére anyagi javakat hoz létre: termel. Tevékenységének ez a — fejlettsége minden fokára jellemző — alapformája, a munka — célszerű tevékenység. A legrosszabb építőmester munkája is éppen abban különbözik, azáltal lesz mérhetetlenül magasabbrendű a legügyesebb méh tevékenységénél is, hogy célszerű — mondja Marx a *Tőké*ben. Azaz: az ember e legfőbb anyagi tevékenységének *eredménye* valami reális, objektív változás a környezetben, közvetlen *alapja* pedig e változás előbb felépített, megtervezett szubjektiv képe a tudatban — a cél. E közvetlen alapból kiindulva — márpedig nyilvánvalóan innen kell kiindulnunk, ha nem a megismerést is magában foglaló emberi tevékenységet általában, hanem az ember gyakorlati tevékenységét akarjuk vizsgálni — a célszerű tevékenység tartalma nyilvánvalóan a szubjektív objektivvé válásának folyamata lesz. A két alapvető probléma már most, amely a kiindulóponttal kapcsolatban rögtön felmerül — a következő: 1. mi a tartalma a közvetlen alapot képviselő célnak, mi a helye egyáltalában a célnak a megismerés folyamatában, és ennek megfelelően milyen lesz az a kapcsolat, amelyet a megismerés és a gyakorlat között a cél „valósít meg", helyesebben: fejez ki. (Azzal a kérdéssel van ez kapcsolatban, amely az előbbiekben úgy merült fel, hogy vajon a cél meghatározott része-e a megismerésnek vagy sem. 2. Hogyan valósul meg ez a kapcsolat a gyakorlati tevékenység folyamatában?

Az első kérdés bizonyos vonatkozásaival — a cél helyével és szerepével a megismerésben — egy másik cikkben részletesen foglalkoztunk. Elkerülhetetlen azonban itt is — ha csak röviden is — néhány kérdés tisztázása. Véleményünk szerint az *egész* tudatos emberi tevékenység alapvetően célszerű jellegű, azaz ez a tevékenység meghatározott szempontból nem egyéb, mint célok keletkezésének és megvalósításának folyamata. A cél tehát az egész *megismerő* tevékenységet is átfogó kategória, ami más szavakkal azt jelenti, hogy a megismerés mozgása, előrehaladása is mindig meghatározott célok jegyében, a célok megvalósítási folyamatában megy végbe. Meghatározott célok megvalósítására törekedve, *e célok szempontjából* vizsgálom, ismerem meg a dolgokat és jelenségeket, és új célok akkor jelennek meg a tudatomban, amikor az így szerzett tapasztalat és ismeretanyag alapján más, hasznos tevékenységek lehetőségét ismerem fel. A megismerés fejlődése szempontjából minden új cél ugyancsak bizonyos *lehetőség* felismerését jelenti: azét a lehetőségét, hogy ismereteink meghatározott, új irányban tovább mélyíthetők. A megismerés egész további mozgása, fogalmaink, ítéleteink gyarapodása, mélyülése és pontosabbá válása is a cél jegyében megy tehát végbe, és minden esetben a célok fogalmának teljesebbé, konkrétabbá válásában is tükröződik. Mindez azt jelenti, hogy megismerés és gyakorlat kapcsolata valóban a célban nyer ugyan kifejezést, de ennek a kapcsolatnak teljes meg nem értése, megengedhetetlen leegyszerűsítése az olyan elképzelés, amely szerint a megismerés

mintegy két részre osztható, a valóságot tükröző fogalmakra, ítéletekre stb., amelyek nem, és a célképzetekre, amelyek beletartoznak a gyakorlat fogalmába. A gyakorlat az emberi megismerésnek elejétől végéig alapja, és ez abban nyer kifejezést, hogy a megismerés célszerű jellegű, végig meghatározott célok keretében halad előre. A valóságot tükröző fogalmaink, ítéleteink szerves, elszakíthatatlan kapcsolatban vannak céljainkkal, és ez a kapcsolat nem egymásmellettiség és nem egymásutániság, hanem a legszorosabb kölcsönhatás. Fogalmaink, ítéleteink célok alapján, célok megvalósítása folyamán, sőt célok megvalósításáért keletkeznek, és a megvalósítás során állandóan gazdagodó, konkretizálódó célképzet a maga mozgásában mindig mintegy sűrített kifejezése, valamiféle gondolati összefoglalása a valóságról nyert új meg új ismereteinknek, fogalmainknak és ítéleteinknek. Egyáltalában, szubjektív ismereteink „aktív léte", mozgása, „élete" éppen abban nyer kifejezést, hogy elszakíthatatlanok céljainktól, a szubjektív célok mozgása pedig csakis a valóságról alkotott fogalmaink gazdagodása révén, ezek fejlődésében valósul meg. Ilyen körülmények között mit fejezhet ki az olyan elképzelés, amely szerint az elméletnek „csak egy része", a célképzet tartozik bele a gyakorlatba, „a megismerést azonban nem lehet erre leszűkíteni"? A megismerés valóban nemcsak célképzetekből áll, de a cél fogalmát sem lehet úgy leszűkíteni, hogy ne lássuk meg *benne* a fogalmak és ítéletek, az elmélet „többi részének" mozgását. Ha pedig ezt meglátjuk, a cél szerepe, egészében elmélet és gyakorlat kapcsolata is más megvilágításba kerül. Ennek megfelelően elmélet és gyakorlat kölcsönhatása, a gyakorlat fogalmát vizsgálva, a gyakorlat lényege szempontjából közelítve meg ezt a viszonyt, valóban az ember anyagi tevékenységének *célszerű* jellegében fejeződik ki. A cél azonban, éppen ebben a minőségében, hogy ezt a kapcsolatot közvetlenül kifejezi, abban, hogy az ember tevékeny, anyagi és megismerő mivolta közötti elszakíthatatlan kapcsolat jut kifejezésre benne, lényegesen több, mint a megismerés „egy bizonyos része", amely beletartozhat a gyakorlatba, anélkül, hogy „más részei" is beletartoznának. Az, hogy a gyakorlat célszerű tevékenység, éppen az *egész* megismerő tevékenység — és a megismerés során szerzett ismeretek — „beletartozását", a gyakorlattal való meghatározott viszonyát jelenti. Ez egyenesen következik a cél szerepének abból a felfogásából, amelyet fent röviden vázoltunk, és amely szerint a cél az egész megismerést is átfogó kategória, amennyiben a megismerés folyamán viszont a *gyakorlat* meghatározó szerepe jut kifejezésre benne. Ezek szerint tehát a gyakorlat célszerű jellege 1. jelenti a megismerésnek az ember anyagi tevékenységével való belső, lényeges kapcsolatát, azt, hogy igenis *van* valamiféle szuvjektív mozzanat a gyakorlatban, 2. *nem jelenti azt, hogy a cél sajátos természetére hivatkozva egyszerűen kizárhatjuk, megoldottnak tekinthetjük a szubjektív és objektív kapcsolatának a milyenségére vonatkozó kérdést*, de úgy gondoljuk, a célszerű jelleg valóban kifejezi azt, hogy szubjektív ismereteink maguk is a gyakorlat talaján, a gyakorlattal állandó kontaktusban jöttek létre.

Úgy tűnhetik, eltúlozzuk annak a felfogásnak a tévedéseit, amely a gyakorlat fogalmába csak a célképzetet engedi belefoglalni. Annál is inkább, mert Rutkevics szóban forgó munkájában elenyészően kis súllyal szerepel annak a kérdésnek az elemzése, hogy *mit jelent* a gyakorlat célszerű jellege, és a — szerintünk elfogadhatatlan — megoldást lényegében az a néhány sor képviseli, amelyet az előzőkben idéztünk. Ez azonban semmit sem von le a kérdés jelentőségéből, abból, hogy a cél, a célszerűség problémáit *meg kell oldani*, ha a gyakorlatot akarjuk filozófiailag vizsgálni. Éppen ezért az általunk

bírált megoldás — bármennyire sommásan van is elintézve — a lényeges koncepciót érinti, és amennyiben hibás, eltorzítja az egész felfogást. De vajon valóban hibás felfogás az, amely szerint csak a cél tartozik bele a gyakorlatba? Hiszen fentebb mi is arra a következtetésre jutottunk, hogy megismerés és gyakorlat kapcsolata közvetlenül valóban a célban jut kifejezésre. Nem ezt mondja-e Rutkevics is, hiszen nyilván képtelenség lenne azt állítani, hogy ő tagadja a megismerés „többi részének" a célképzettel való kapcsolatát általában. — Nem, nem ezt mondja, és ezt nagyon könnyű bebizonyítani. Szerintünk annak a megállapítása, hogy a gyakorlat célszerű tevékenység, hogy tehát a *célban* jut kifejezésre a szubjektív megismerés hatása a gyakorlatra — csak a problémák *felvetése*, semmi több. Azoké a kérdéseké, hogy milyen és hogyan valósul meg ez a hatás, külső-e, belső-e, lényeges-e, lényegtelen-e a gyakorlat számára stb. Rutkevicsnél — amint láttuk — ugyanez már a probléma *megoldása*, amennyiben szerinte csak különbséget kell tenni a célképzetek és a megismerés „más részei" között, a megismerést nem szabad e célképzetekre redukálnunk, és máris elkerüljük azt a hibát, hogy a gyakorlatot „szubjektivizáljuk", hogy célszerű jellege alapján a gyakorlatot bevonjuk a megismerésbe. A továbbiakban nyugodtan operálhatunk úgy a gyakorlattal, mint egyértelműen objektív folyamattal. — Sajnos, Rutkevics nem foglalkozik a cél fogalmával, s így nem derül ki, milyen alapon, de a fentiekből világos, hogy a célt valami „másnak" tartja, amely pl. a fogalmaktól eltérően beletartozhat a gyakorlat fogalmába, anélkül, hogy ezt a folyamatot „szubjektivizálná". Valójában objektív és szubjektív viszonyát így sohasem lehet megoldani, ezzel a merev szétválasztással, amely ráadásul mindig feltételez egy olyan közbülső tagot, összekötő kapcsot, amelynek jellegét ezen az alapon végkép nem lehet tisztázni. Jelen esetben ez az „átmeneti alak" — a cél. Egyébként korántsem csak Rutkevicsre jellemző a cél szerepének ilyen felfogása, amely szerint lényegében a cél az absztrakt megismerésnek az a meghatározott foka, amelyen a megismerésnek a „gyakorlat felé fordulása" történik meg. Sőt inkább ez az általános. Csakhogy, ha ez így van, még mindig megmagyarázatlan, helyesebben megmagyarázhatatlan marad, miért és hogyan képes megvalósítani a cél ezt a fordulatot. Továbbá — ismét visszatérve Rutkevicshez —, miért nem jelenti a gyakorlat „szubjektivizálását" az a körülmény, ha a *megismerésnek* csak „egy része", a cél tartozik bele a gyakorlatba? Úgy gondoljuk, ha a kiindulópontnál ennyi kétes megoldás, ennyi tisztázatlan probléma marad, ez valóban hatással kell legyen az egész felfogás hitelére. De hát akkor az lenne a megoldás, hogy „szubjektivizálni" kell a gyakorlatot és ilyenformán elmosni a lényeges különbséget megismerés és gyakorlat között? — Természetesen nem. A marxista filozófia egyik alaptétele az, hogy a gyakorlat a megismerés *objektív* alapja és *objektív* kritériuma. Ez a funkció a gyakorlat lényegéből folyik, abból, hogy elmélet és gyakorlat között elmoshatatlan elvi ellentét van. Csakhogy mindezt bizonyítani kell, a gyakorlat lényegéből kell megmagyarázni, és nem megfordítva.

Az előzőkben röviden kifejtettük, milyen szerepe van a célnak a megismerésben. Láttuk, hogy az a kapcsolat, amelyet a cél kifejez, nem a megismerésnek meghatározott fokon a gyakorlathoz fordulása, hanem sokkal inkább megismerés és gyakorlat állandó kölcsönhatása. A megismerés célszerű jellegű, és ebben a gyakorlat elindító és meghatározó szerepe nyilvánul meg. De ez a célszerűség egyúttal azt is jelenti, hogy a megismerés az eszköze, s így meghatározott szempontból maga is elindítója, motivuma a gyakorlati tevékeny-

ségnek. A kérdés ezek után az, hogyan valósul meg a kölcsönhatás a gyakorlatban, milyen a célszerű gyakorlati tevékenység mechanizmusa?

Ez a dolog nehezebbik része, és nemcsak azért, mert a célszerűség kérdésével a marxista filozófia eddig keveset foglalkozott. Egészen nyilvánvaló, hogy a filozófia itt csak a szaktudományok — mindenekelőtt a fiziológia, pszichológia — eredményeire támaszkodva adhat egyáltalában valamit. Ezek az eredmények nem lebecsülhetők, de túlzás lenne azt állítani, hogy már csak a filozófiai általánosításra várnak. Nem is akarunk itt többet nyújtani, mint néhány gondolatot felvázolni, amelyek véleményünk szerint közelebb visznek a gyakorlat fogalmának tisztázásához.

A gyakorlat folyamat, emberi *tevékenység*, amelynek mint ilyennek nyilvánvalóan lényeges eleme az aktív, fizikai, fiziológiai mozgásban megnyilvánuló cselekvés. Maga a cselekvés, a tárgyakra való aktív ráhatás folyamata azonban a gyakorlati tevékenység síkján meghatározott minőségi átalakuláson megy át, amennyiben elválaszthatatlan, belső kapcsolatba kerül azzal az *eredménnyel*, amelyet létrehoz. A tevékenység, lényegénél fogva, természetesen mindig valami változást *eredményez*, és ez az eredmény szükségszerű kapcsolatban van az őt létrehozó tevékenységgel. Az állat is „átalakítja" környezetét, saját tevékenységével hoz létre benne bizonyos változásokat, és e változások jellege, valamint az állat tevékenysége között szükségszerű összefüggés áll fenn. Ez az összefüggés azonban az állat számára nem létezik, külső szükségszerűség csupán, a cselekvés mint szubjektív tevékenység szempontjából az eredmény esetleges, véletlenszerű. Ahhoz, hogy cselekvésnek és eredményének ez a belső törése, széthullása megszünjék, szubjektív, belső szükségszerűséggé kell válnia annak a kapcsolatnak, amely a kettőt összefüzi. Ez nyilvánvalóan akkor következik be, amikor az egész cselekvés valóban szuvjektívvé válik, azaz, amikor a cselekvő egyén előre látja tevékenysége eredményét. Láthatjuk tehát, hogy ugyanaz a folyamat, amely meghatározott szempontból nem egyéb, mint objektív és szubjektív különválásának folyamata, a szubjektum *tevékenysége* szempontjából egy új, lényegi *egység* kialakulása, amelyben belső szükségszerűség kapcsolja egybe az egyén cselekedeteit és ezek *objektív* eredményét. Enélkül az egység nélkül nincs értelme gyakorlatról beszélni. Ezzel azonban az egység még nem teljes. Magától értetődően felvetődik ugyanis a kérdés, mi az alapja annak a belső kapcsolatnak, amelyben a cselekvés szubjektíve feltételezi objektív eredményét. Ez az alap nyilvánvalóan a cél. Az eredmény előrelátása és akarása az, ami meghatározott, tudatos irányt szab a cselekvésnek. Ilyenformán a gyakorlat fogalmába beletartozik a tevékenység alapját képező cél is, mert enélkül értelmét veszti a tevékenység és eredmény belső kapcsolata, elvész az eredmény objektivitása, megsemmisül az egész tevékenység emberi jellege. *A gyakorlati tevékenység tartalma ezek után úgy határozható meg, mint a szubjektív objektívvé válásának folyamata.* A gyakorlat a megismerési folyamattal éppen *irányát* tekintve áll szemben. A megismerés a valóság visszatükröződése, az objektív szubjektívvé válásának folyamata. Mennyiben szubjektív jellegű a megismerés? Nyilván, amennyiben szubjektív jellegűek fogalmaink és ítéleteink, amelyeket e folyamat eredményez. „A gyakorlati tevékenység anyaginak mondható, az elméleti pedig eszmeinek, ama fő *termék* jellegét tekintve, amelyet létrehoz" mondja Rubinstein, és ezzel tökéletesen egyetértünk. (Sz. L. Rubinstein: Gondolkodáslélektani vizsgálatok. Gondolat, 1960. 56—57. o.) A megismerés ugyanakkor több, mint fogalmaink és ítéleteink

szubjektív rendszere, *folyamat*, amelynek irányát, tartalmát az objektív valóság szabja meg, amelyet visszatükröz, amely tehát ebből a szempontból objektív jellegű. A megismerés folyamatának az objektív valóság mint alap éppúgy lényeges mozzanata, mint a szubjektív jellegű fogalmak és ítéletek. Ez természetesen nem az objektív valóság „feloldódása" a megismerésben, hanem csupán az objektív valóság hatása a szubjektumra. Annak viszont, hogy ez a hatás egyáltalában megvalósulhasson, előfeltétele, hogy a szubjektum tevékeny lényként álljon szemben környezetével, azaz, hogy megfelelő kölcsönhatás álljon fenn saját szükségletei és a környezet között. Szükségletei kielégítésére irányuló tevékenysége lévén az a „vezető közeg", amelyen át az objektív valóság a rá gyakorolt hatását kifejti, az a forma, amelyben a környezet objektív gazdasága számára feltárul, az objektív valóságnak a megismerésben betöltött meghatározó, irányító szerepét is mindenekelőtt a cél, a megismerés célszerű jellege fejezi ki. Az előzőkben láttuk, hogyan hatja át a cél az egész megismerést. A gyakorlat meghatározó szerepe nemcsak azt jelenti, hogy az ember ismereteinek mélységét, tartalmát megszabja a tevékenységének már elért színvonala. A célszerű jelleg éppen azt fejezi ki, hogy a gyakorlat talaján megvalósuló megismerést mintegy „előre" is meghatározza, összekapcsolja a gyakorlati tevékenység további folyamával, és ilyenformán bevonja, bekapcsolja a világ objektív megváltoztatására irányuló tevékenységbe. A kapcsolat formája, mechanizmusa az állandó kölcsönhatás. *Miközben* az ember tudatosan (tehát célszerűen) a környezet objektív megváltoztatására törekszik, tevékenykedik, mind több oldalról, új vonatkozásokban tárulnak fel előtte tevékenysége objektumai. Az így szerzett új ismereteket egységes egészbe és egyúttal tevékenységével is egységbe a cél képzete fogja egybe, a tevékenység eredményének tudati képe, amely annál gazdagabb, pontosabb, konkrétabb lesz, minél több oldalról ismeri meg az ember azokat a tárgyakat és jelenségeket, amelyek az objektív változás létrehozásában résztvesznek. A visszahatást, amely a gyakorlati tevékenység hatékonyabbá, adekvátabbá válásában, fejlődésében nyilvánul meg, ismét csak a cél közvetíti. Pavlov kutatásai bizonyítják, hogy a gyakorlati tevékenység cselekvés-része sem szűkíthető le csak a mechanikus, mozgásos részre. Előbb a pszichikumban épül fel, és a külső viselkedésben, a mozgásban csupán kivitelezésre kerül. Az ember cselekedeteinek agybeli sémája — magas szinten, bonyolult úton — nyilván tükrözi a tárgyakról szerzett ismereteket, azaz annak megfelelően épül fel, minél határozottabb, konkrétabb elképzeléseink vannak arról, amit el akarunk érni. A leghétköznapibb tapasztalatok is ezt bizonyítják: A homályos vagy felületes céltudat, a tevékenységgel kapcsolatos tárgyak és jelenségek nem kielégítő ismerete tehetetlenségben vagy próbálkozó, tétova cselekvésben, a célra vonatkozó konkrét, megfelelő mélységű tudás pedig biztos, határozott és kidolgozottabb cselekvésben nyilvánul meg. Ilyen formán a gyakorlati tevékenység során az emberi cselekvés mindig meghatározott fejlődésen megy át, nem feltétlenül az egyszerűbbtől a bonyolultabbhoz haladás értelmében, hanem abban az értelemben, hogy az adott célnak egyre megfelelőbb, eredményesebb lesz (természetesen, minél bonyolultabb, minél átfogóbb és merészebb a cél, annál több kitérőn, „visszaesésen", annál zeg-zugosabb úton át valósul meg ez az előrehaladás). Mindebben pedig a szubjektív cél konkrétabbá, pontosabbá válása tükröződik, a célé, amely így magában foglalva a rávonatkozó ismeretek egész gazdagságát, valóban az egész megismerést irányító, a gyakorlatot átható szerepét fejezi ki.

Igyekszünk a gyakorlatot és a megismerést is magában foglaló emberi tevékenység egységét hangsúlyozni, valamint azt, hogy ez az egység a gyakorlat elsődleges és az egész folyamatot végig alapvetően meghatározó mivoltán épül fel. Emberi *tevékenységről* lévén szó, jellegének tisztázásakor természetesen lehetetlen nem hangsúlyozni, nem középpontba állítani azt a *kölcsönhatást* is, amely az egységen belül állandóan megvalósul. Hiszen a tevékenység általában, bármely fokon, lényegét tekintve kölcsönhatás: a tevékeny lény és környezete aktív kölcsönhatása. Az *emberi* tevékenység fokán egyszerűen ennek a kölcsönhatásnak a bonyolultabbá válásáról van szó, arról, hogy a közvetlenül a környezetre irányuló tevékenységre mintegy ráépül a kölcsönhatás új, közvetett formája, a megismerés. Új láncszem iktatódik be a tevékenység egységes folyamatába, és az egészet nézve nem megbontja, hanem magasabb szintre emeli ezt a folyamatot. Áthatja és minőségileg átalakítja a kölcsönhatást, amennyiben tudatossá teszi a tevékenységet, és ezzel perspektivikusan megszünteti fejlődése korlátait. Ez a minőségi átalakulás abban az új, magasabbrendű kölcsönhatásban nyer kifejezést, amely most már a gyakorlat és a megismerés között valósul meg. Ugyanakkor ez a minőségi ugrás, magasan kiemelve a tudattal rendelkező, tevékeny embert környezetéből, először állítja vele valóban szembe. Az ember képessé válik tudatában megkettőzni a világot. S mivel a belső világ „szabadnak", a külsőt is átalakítani képesnek tűnik, könnyen feje tetejére állhat a valóságos összefüggés, amelyben a megismerés pedig csak a közvetlen kölcsönhatás eszközének szerepét játssza. Emiatt a látszólagos függetlenség és a valóságos minőségi többlet miatt az elsődlegesség kérdésében feloldhatatlan elvi ellentét van a tudat és az objektív anyagi valóság között. A természet összes tárgyaira vonatkozóan egyrészt, érzeteinkre, fogalmainkra stb. vonatkozóan másrészt, ez az ellentét mint szubjektív és objektív ellentéte fejezhető ki. Az ember számára azonban ez az egész ellentét csak annyiban van, amennyiben ennek pólusai kapcsolatban vannak egymással, amennyiben a tevékenységével közvetlenül hatva az objektív valóságra, ez ebben a tevékenységben feltárul előtte és megismerése tárgyává lesz. Ha mármost magát a tevékenységet, a kölcsönhatás bonyolult, a tudat által közvetetté vált *folyamatát* vizsgálom, itt nyilvánvalóan többről van szó mint egyértelműen polarizált ellentétek puszta szembeállításáról. Ellenkezőleg, ebben az esetben a szóban forgó ellentétek állandó reprodukálásának és megoldódásának, keletkezésének és mozgásának feltárásáról van szó. Ez pedig azt jelenti, hogy a gyakorlat és a megismerés mint folyamat vizsgálatánál nem lehet figyelmen kívül hagyni azt az egységet, azt a mozgást, azt a belső kapcsolatot, amelyről az imént beszéltünk. Ebben az egységben az ellentétek nem tűnnek el, nem oldódnak fel, csupán teljesebben, mert mozgásukban és kölcsönös feltételezettségükben tárhatók fel, úgy, mint *két ellentétes irányú mozgás*. Ezért lesz a gyakorlat a lényegében egységes emberi tevékenység síkján a szubjektív objektivvé válásának folyamata, és vele szemben a megismerés az objektív szubjektivvé válásának folyamata. Mindehhez még csak egyet kell hozzáfűznünk: a belső lényegi kapcsolat feltárása nélkül nem lehet meggyőzően bizonyítani a gyakorlat elsődleges voltát, döntő szerepét sem. Az objektív valóság csak akkor elsődleges a tudathoz képest, ha nem egymás mellett léteznek, ha a tudat valamiképpen az objektív valóságból keletkezik, ha tehát szubjektív ismereteink keletkezési folyamatában van valami objektív mozzanat. Ez teljesen világos. Ezt az objektív mozzanatot a gyakorlat közvetíti. A megismerés objektív tartalmának közvetlen alapja tehát a gyakorlat.

De az is világos, hogy a gyakorlat meghatározó szerepe csak akkor teljes, ha a megismerés célját is megszabja, ha tehát a megismerés egészében bekapcsolódik a valóság objektív átalakulásának folyamatába. Ilyen formán persze minden gyakorlati eredmény „szubjektivizálódik" abban az értelemben, hogy tartalma közvetlen alapjának, a szubjektív célnak objektív tükrözése lesz, de hiszen éppen az objektív valóságnak ez a fajta „szubjektivizálása" az a forradalmi előrelépés, amely a marxista ismeretelméletet a mechanikus materializmusától megkülönbözteti.

III.

Természetesen ezek után — jogosan — felmerül a kérdés, hogy a gyakorlat, amely lényegét tekintve folyamat, amelyből nem zárható ki a szubjektív ismeretek hatása, lehet-e, illetőleg hogyan lehet a megismerés *objektív* alapja és *objektív* kritériuma? Másként úgy fogalmazhatnánk meg ezt a kérdést, hogy a gyakorlat-megismerés viszony kapcsolatban van-e, illetve milyen kapcsolatban van a filozófia alapkérdését érintő anyag-tudat relációval? — Hogy ez az utóbbi probléma igen érdekes és elgondolkoztató, azt a legutóbbi időkben a Deutsche Zeitschrift für Philosophie hasábjain a gyakorlat-megismerés kapcsolat problémáiról megindított vita is bizonyítja.

A vitaindító cikket „A gyakorlat és a megismerés viszonyának néhány kérdéséhez" címmel G. Klaus és D. Wittich írta. (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1961. 11. sz.) A szerzők a marxista gyakorlat-fogalom pontosabbá és mélyebbé tételét tűzték ki célul, és tagadhatatlanul érdekes és elgondolkoztató problémákat vetnek fel, noha távolról sincs mindenben — úgy gondoljuk, alapvető kérdésekben sem — igazuk. Klausék nem a gyakorlat célszerű jellegének problémáiból indulnak ki, és néhány olyan vonatkozást is érintenek, amely a mi feladatunk keretein túlmegy. Cikkük egyik lényeges problémája azonban éppen az általunk az imént felvetett kérdés: milyen kapcsolat van az anyag-tudat és a gyakorlat-megismerés viszony között? Ők ezt mondják: filozófusaink igen gyakran azonosítják ezt a két viszonyt. Ez merőben helytelen. A gyakorlat fogalma arra a kérdésre felel, mi az emberi megismerés leglényegesebb és legközelebbi alapja, célja, és kritériuma, nem pedig arra, hogy tartalmát és jellegét tekintve milyen a megismerésnek ez a meghatározója? Ebből következik, hogy a gyakorlat-megismerés viszony nem kívánja meg a megismerő és az objektív-gyakorlati tevékenység szembeállítását, olyan tevékenységekét, amelyek közvetlenül átalakítják a valóságot, azokkal, amelyek nem. Bármilyen tevékenységforma — legyen az, jellegét tekintve, anyagi vagy szellemi-megismerő, objektív vagy szubjektív — praxis-forma lehet, amennyiben megismerésünk közvetlen alapja, célja vagy kritériuma.

Ez a felfogás teljesen relatívnak tekinti ismeretelméleti szempontból megismerés és gyakorlat különbségét. Egy adott tevékenység jellege, lényege, tartalma eszerint közömbös abból a szempontból, gyakorlatinak tekinthető-e ez a tevékenység vagy sem, mivel ennek *egyetlen kritériuma az a szerep, amelyet a megismerés fejlődési folyamatában betölt.* Amennyiben az illető tevékenységforma megismerő tevékenységünk alapjának, illetve ismereteink kritériumának stb. szerepét játssza — akkor és azért törvényes gyakorlat-formának kell tekintenünk. Ha pedig felmerülne a kérdés, vajon nem ad-e tért ez a felfogás az idealizmusnak, vajon nem fosztja-e meg a marxista gyakorlatfogalmat

materialista tartalmától, a szerzők erre a következőképpen felelnek: Nem, abban, hogy az elméleti-megismerő tevékenységet is gyakorlatformának fogadjuk el, nincs semmi idealizmus, *ha* továbbmegyünk és elismerjük, hogy az alapvető gyakorlatforma az anyagi termelő tevékenység, amely végső soron az összes többi formának kiindulópontja és feltétele.

Teljesen feleslegesnek tartjuk, hogy megismételjük a fenti felfogással vitatkozó eddig megjelent válaszcikkek érveit. Ezekben a cikkekben kétségkívül van jónéhány igaz érv és általában egy helyes törekvés: tiltakozás az ellen, hogy a marxista gyakorlatfogalmat a fentiek alapján lényegében elszakítsuk a filozófia alapkérdésétől és ezzel leszűkítsük, félremagyarázzuk annak a fordulatnak a jelentőségét is, amelyet a marxizmus az ismeretelméletben végrehajtott. Nézetünk szerint azonban mindez azzal párosul, hogy általában nem értékelik eléggé a Klausék által felvetett problémák számos mélyen igaz magvát, ez pedig igen megnehezíti a kérdések helyes, pozitív megoldását. A Klaus—Wittich cikk éppen azért érdekes, mert valóban tisztázatlan és nem is könnyen tisztázható kérdéseket feszeget.

Nézzük csak sorra: Klauséknak igazuk van abban, hogy elvetik az anyag-tudat és a gyakorlat-megismerés viszony olyan egyszerű azonosítását, amely szerint ezek az ellentétpárok szabadon helyettesíthetők egymással, hiszen a gyakorlat az utóbbi relációban tulajdonképpen az anyag, a megismerés pedig a tudat szerepét játsza. Igaz ezzel kapcsolatban az az érv is, hogy anyag és gyakorlat azonosítása már csak azért sem helyes, mert a szó szoros értelmében tisztán anyagi tevékenység nincsen. (Az előbbiekben mi is éppen ezt, a gyakorlati tevékenység bonyolult voltát igyekeztünk bizonyítani a célszerűség kapcsán). Következik-e azonban mindebből az, hogy a szóban forgó két viszony között nincs igen szoros kapcsolat, *egy nem formális, hanem dialektikus értelemben vett azonosság*, amely röviden úgy fogalmazható meg, hogy a gyakorlat-megismerés viszony a lét-tudat ellentét megjelenési formája az ember társadalmi *tevékenységén* belül (e tevékenység alapvető formái között)? Nem, ebből, és mindabból, amit Klausék a cikkben elmondtak, ez nem következik. Így tehát továbbra is változatlanul megmarad legalább is a lehetősége annak, hogy ezt a viszonyt így, a filozófia alapkérdésével közvetlen kapcsolatban levőnek értelmezzük. Mi úgy gondoljuk, hogy ez nem csupán egy, hanem az egyetlen helyes marxista felfogás, ezt azonban, természetesen, be is kell bizonyítani.

Forduljunk mindenekelőtt a klasszikusokhoz, azért, mert Klaus és Wittich a cikkükben maguk is hivatkoznak rájuk, bizonyítani kívánják, hogy felfogásuk nem mond ellent a marxizmus klasszikusai által kidolgozott gyakorlat-fogalomnak. Valójában akadnak itt elgondolkoztató tények. Pl. Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus" című művének az a része, ahol (Engels „Anti-Dühring"-jére hivatkozva és azt idézve) a gyakorlat kritériumáról beszél — közismert. Azt mondja itt a többi között Lenin: „Ha a gyakorlat kritériumát az ismeretelmélet alapjává tesszük, úgy ez elkerülhetetlenül materializmushoz vezet. . ." (134. o.) És néhány lappal odább újra — ugyanilyen világosan — megismétli, hangsúlyozza ezt a gondolatot. Hogyan és miért vezet materializmushoz a gyakorlat kritériumának elfogadása? A szövegből ez is félreérthetetlenül kiderül. Mert a gyakorlat a külvilágról szerzett ismereteink igazságát és *ezzel a külvilág objektivitását bizonyítja*. — Eddig első pillantásra minden a legnagyobb rendben van, hiszen mint már említettük, Klausék szerint „materializmushoz vezet" a saját gyakorlatfogalmuk is.

Hogyan? Úgy, hogy gyakorlatformának ismerik el az anyagi termelő tevékenységet *is*, alapvető gyakorlatformának, amelyre az összes többi mintegy ráépül. Vagyis szerintük az ismeretelméletben végrehajtott marxista fordulat materialista tartalma abban merül ki, hogy a dialektikus materializmus az *anyagi termelőtevékenységet is* (mint alapvető praxisformát) bevonta az ismeretelméletbe. A termelőtevékenység azonban nem azért nevezhető gyakorlatformának, mert anyagi tevékenység, amelyben feltárul a világ objektivitása, hanem azért, mert megismerésünk közvetlen alapja, célja, kritériuma lehet. Ezzel így tökéletesen összefér az – mondják –, hogy léteznek viszont olyan tevékenységformák is, amelyek megismerő jellegűek, a külvilág objektivitását önmagukban nem bizonyítják, de alapul, illetőleg célul, kritériumul szolgálva a megismerés továbbfejlődésének, gyakorlatformának kell őket tekinteni. – Leninnél azonban nem egészen így áll a kérdés. Ő *általában* a gyakorlatról (és nem egyes, alapvető vagy nem-alapvető gyakorlatformákról) állítja azt, hogy *a materializmus igazát támasztja alá, ennek* a gyakorlati tevékenységnek a tartalmát határozza meg úgy, mint *a dolgok és jelenségek felhasználására irányuló emberi tevékenységet.* Igaz, felmerülhet az az ellenvetés, hogy Lenin itt a machistákkal vitatkozik, a materializmus nevében lép fel szubjektivista ismeretelméletük ellen, ezért éppen azt emeli ki a marxista gyakorlatfogalomból, amely abban közvetlenül a filozófia alapkérdéséhez kapcsolódik, azaz lényegében itt gyakorlaton az alap-formát, az anyagi termelőtevékenységet érti. De vajon valóban így van ez? Vajon csak az anyagi termelőtevékenységre illik ez a jellemzés, hogy „a dolgok és jelenségek felhasználására irányuló tevékenység"? Nem, szerintünk semmiképpen sem. És hogy Lenin itt távolról sem csak a termelőtevékenységről beszél, azt, úgy gondoljuk, meggyőzően bizonyítja, hogy éppen itt teszi azt a megjegyzést, amelyet Klausék is idéznek: „. . .a gyakorlatba, mely az ismeretelméletben kritériumul szolgál, beletartoznak a csillagászati megfigyelések, felfedezések stb. is". Lenin megengedhetőnek tarja, hogy *abba* a gyakorlatba, amelyet az imént Engelssel egyetértésben mint „a dolgok felhasználására irányuló tevékenységet" jellemzett, „amely a külvilág objektivitását bizonyítja", most besorolja a csillagászati megfigyeléseket és felfedezéseket is, amelyek a termelőtevékenységtől meglehetősen távol álló tevékenységformák. Mindebből pedig nem az következik, amit Klausék levonnak, hogy ti. mivel vannak ilyen gyakorlatformák, a gyakorlat kérdése nincs közvetlen kapcsolatban a filozófia alapkérdésével, hanem, úgy gondoljuk, világosan az következik, hogy: Lenin szerint 1. a gyakorlat nem merül ki az anyagi termelőtevékenységben (ebben Klauséknak természetesen igazuk van), 2. a többi gyakorlatformákra is vonatkozik valamiképpen az a jellemzés, amelyet általában a gyakorlatról adott Lenin, és amelyet fenn érintettünk.

Hangsúlyozzuk, hogy mindezt nem azért mondtuk el, mert szövegmagyarázattal akarjuk bebizonyítani, hogy a vitatott nézetnek nincs igaza. A fentiek *csak* azt kívánják illusztrálni, hogy a szerzők álláspontja és a klasszikusok kijelentései között korántsincs olyan vitathatatlan összhang, mint azt Klaus és Wittich állítja.

Egyébként természetesen joguk van továbblépni és új nézetekkel gyarapítani a marxista gyakorlatfogalmat. Kérdés azonban, helyes irányban léptek-e tovább? – Az alapvető vonatkozásban, úgy gondoljuk, nem. Ezt pedig az bizonyítja, hogy felfogásukban könnyen kimutatható belső ellentmondások is akadnak.

A következőkre gondolunk. Első pillantásra talán egymással összeegyeztethető dolog egyrészt azt állítani, hogy a gyakorlat kérdése és az emberi tevékenység jellegének, objektív vagy szubjektív tartalmának kérdése „más" kérdés, másrészt azt, hogy — marxista gyakorlatfogalomról lévén szó, tehát a materializmusnak is meg kell adni a magáét — alapvető praxisformának kell elismerni az anyagi termelőtevékenységet. Valójában azonban ez következetlenség. Mert vagy azt mondom, hogy a gyakorlat csak a megismerés közvetlen alapjának stb. kérdésére felel, és ezért bizonyos esetekben a megismerő tevékenység (amely nem bizonyítja a világ objektivitását, de) amely betölti ezt a funkciót, éppoly törvényes praxisforma, mint a termelőtevékenység — és itt megállok. Ebben az esetben ez a gyakorlatfogalom valóban nem lesz közvetlen kapcsolatban a filozófia alapkérdésével. Annyira nem lesz, hogy szubjektív és objektív tevékenység egyenjogú, törvényes alapja és kritériuma lévén a megismerésnek, ezek után igazán nem lesz miért szemére vetni az idealizmusnak, hogy a törvényes formák közül előszeretettel a szubjektivet részesíti előnyben. Azaz: nem igaz, hogy megismerő és gyakorlati tevékenység ellentétének relativizálása összefér a következetes materializmussal. Vagy pedig (— és úgy gondoljuk, inkább ebben a következetlenségben bűnös a Klaus—Wittich cikk —) ezt állítom: a megismerés alapja, kritériuma bonyolult, összetett, de végeredményben *egységes* folyamat. *Egységes*, mert alapformája az anyagi termelőtevékenység. Az „alapforma" kifejezés pedig azt jelenti, hogy minden praxisforma végső alapja, első és utolsó láncszeme *ez*. (Klausék ezt így is állítják.) Ebben a végső láncszemben kétséget kizáróan a világ objektivitása tárul fel. Ha következetes akarok lenni saját materialista álláspontomhoz, *a gyakorlat fogalmában* ezért az egész láncot *a maga egységében*, tehát a maga végeredményben mindig objektív jellegében kell megragadnom. (Különben sohasem fog „materializmushoz vezetni" ez a fogalom.) — Ebben az esetben viszont nyilvánvalóan nincs jogom azt állítani, hogy ez a gyakorlatfogalom „más kérdésre felel", „nincs közvetlen kapcsolatban" az anyagtudat relációt érintő alapkérdéssel. Természetesen ahhoz sincs jogom, hogy elintézettnek tekintsem a kérdést annak kijelentésével, hogy a gyakorlat mint egységes fogalom, objektív jellegű. A különböző praxisformák *egységének* megragadása a gyakorlat fogalmában ugyanis elkerülhetetlenül azt jelenti, hogy alapvető feladat lesz annak feltárása, *hogyan* illeszkednek bele az egyes gyakorlatformák, minden sajátosságuk ellenére, *éppen tartalmukat tekintve* a gyakorlat egységes folyamatába. Enélkül ez az egész egység csak deklaratív jellegű marad.

Klausék materialistának tartják saját gyakorlatfogalmukat, felfogásuk alapja azonban, mint látjuk, összeegyeztethetetlen kijelentések összekombinálása, ez pedig nem eredményezhet mást, mint a materializmus szempontjából káros következetlenséget.

Ezek után pedig egy pillanatra térjünk vissza Leninhez. Az imént csak azt bizonyítottuk, hogy Lenin a „Materializmus és empiriokriticizmusban" *nem azt mondja*, amit Klausék. Most már látjuk azt is, *miért nem*. Amikor Lenin—Engelssel együtt — a gyakorlatot *tartalmilag*, mint a külvilág objektivitását igazoló, a dolgok és jelenségek felhasználására irányuló folyamatot jellemzi, és *mint ilyet* nem szűkíti le a termelőtevékenységre, a materializmus szempontjából az egyetlen lehetséges következetességgel jár el.

Igaz viszont, hogy azt a lényeges problémát, hogy ebbe a gyakorlatfogalomba az egyes, sajátos praxisformák *hogyan* kapcsolódnak be, Lenin

itt nem oldotta meg. Sőt, az is igaz, hogy ez a (lényeges) probléma sok tekintetben ma is tisztázatlan. Klausék észrevették ezeket a tisztázatlan kérdéseket, és valószínűleg az a törekvés volt a kiindulópontjuk, hogy megoldják őket. Ez pedig, véleményünk szerint, igen komoly érdem.

Nézzük meg alaposabban, milyen problémákról van szó? — Azzal, amit fentebb elmondtunk, azt szerettük volna bizonyítani, hogy a gyakorlat fogalmának igenis lényeges ismertetőjele a benne általánosított emberi tevékenység *jellege*, hogy a gyakorlat-megismerés viszony szorosan és közvetlenül összefügg a filozófia alapkérdésével. A gyakorlat azonban összetett tevékenység, egymástól gyakran igen különböző tevékenységformák összessége. Távolról sem szűkíthető le a termelőtevékenységre. Sőt: a mindennapi és a tudományos életben is gyakorlatnak nevezünk és fogadunk el nem egy olyan tevékenységformát, amely lényegében „szellemi", tudati tevékenység, vagy esetleg más emberek tudatának átalakítására irányul. Ezek a tevékenységformák kétségkívül megismerésünk közvetlen alapja, kiindulópontja szerepét játsszák, illetve eredményeikkel mint a hozzájuk vezető ismereteink igazságának bizonyítékával operálunk. Klausék jó néhány ilyen tevékenységformát felsorolnak. Hivatkoznak a metaelméletekre, a formális logikára például, amely a *megismerés* meghatározott törvényszerűségeit tanulmányozza, sem közvetlen alapja, sem igazságának kritériuma nem lehet tehát a valóság tárgyi-anyagi átalakítására irányuló tevékenység. Utalnak a külső világ törvényszerűségeit kutató tudományok elméleteire, a magas fokon általánosított ismeretek összefüggő rendszereire, amelyeknek igazságát nem a termelő tevékenységben való közvetlen felhasználás, hanem a szubjektív elméleti síkon maradó alkalmazás bizonyítja. De itt van a pedagógiai tevékenység, az osztályharcban oly fontos szerepet játszó ideológiai harc stb. Gyakorlatformák-e hát ezek, tekinthetők-e eredményükben objektív tevékenységformáknak vagy sem? — El kell ismernünk, a kérdésnek nemcsak elvont-elméleti érdekessége van — ebben Klauséknak igazuk van. Ők az ismert módon felelnek rá: igen, ezek gyakorlatformák, de ugyanakkor, elméleti tevékenységként, semmi esetre sem objektívek, tehát a gyakorlatfogalom *nem* felel az emberi tevékenység tartalmának kérdésére. Az álláspontjukat bíráló válaszcikkek tagadják ezt, és egyikük így érvel: a marxizmus álláspontjából nem következik az, hogy a gyakorlat a megismerésnek *közvetlen* alapja, kritériuma, célja. Lehetséges tehát, hogy meghatározott feltételek között *nem gyakorlati*, hanem elméleti-megismerő tevékenység lesz a közvetlen alap stb. A lényeg az, hogy *végső* alapnak, célnak, kritériumnak mindig a gyakorlatot kell elfogadni.

Ezt a választ azonban nem tekinthetjük megnyugtató megoldásnak. Ennek alapján lehetetlen ugyanis feleletet adni adni egy sor újonnan felmerülő kérdésre. Lehet tehát nemcsak gyakorlati, hanem elméleti-megismerő tevékenység is megismerésünk alapja, kritériuma? Dehát miért, hogyan? Ha két, egyaránt szubjektív tevékenységforma közül az egyik a másiknak alapja, illetve kritériuma lehet, úgy ez a két forma nyilván valamiképpen lényegesen különbözik egymástól. Miben? A két tevékenységforma közül az *egyik* szorosan kapcsolódik a gyakorlathoz, „átvezet" hozzá. Miképpen? Hiszen mindkettő egyformán elméleti tevékenység és semmi több. Emellett milyen alapon fogadhatok el a megismerés alapjául, próbakövéül — egy másik elméleti tevékenységformát? Nem idealizmus ez? Dehogy — mondhatnók — hiszen marxista számára a *végső* alap stb. mindig a gyakorlat. — Csakhogy ezeknek

a „szubjektív" próbaköveknek gyakran letagadhatatlanul viszonylagos önállóságuk van. Hiszen a marxista sem futkos mindig vissza a tudományos törvények legvégső alapjához, és gyakran fogad el objektív igazságként olyan tudományos megállapításokat, törvényeket, amelyeket a végső kritérium még nem igazolt. Miért teheti ezt? Nyilván ismét csak azért, mert az ilyen sajátos funkciót betöltő tevékenység és a gyakorlat között lényeges és különleges kapcsolat áll fenn. De milyen? — Ha előbb úgy határozom meg a gyakorlatot, mint a valóságot átalakító objektív tevékenységet, és kijelentem, hogy éppen jellege folytán, éppen mint ilyen lehet a vele szemben álló szubjektív megismerő tevékenység alapja és kritériuma, azután viszont elismerem, hogy ezt a szerepet közvetlenül maga *a megismerés* is betöltheti, úgy nehéz válaszolni az utóbbi kijelentéssel kapcsolatos „miért"-re.

Úgy gondoljuk, hogy Klausék éppen ezeket a nehézségeket elkerülendő jutottak végül is arra az álláspontra, hogy bizonyos esetekben az elméleti-megismerő tevékenységet is a gyakorlathoz kell sorolni. De hogy ezt megtehessük, ahhoz természetesen el kell tekintenünk a tevékenység tartalmától, jellegétől. Tehát: az elmélet (a megismerő tevékenység) is lehet gyakorlat, *mert a gyakorlat nem függ össze közvetlenül a filozófia alapkérdésével*, mert a gyakorlat fogalma nem felel arra a kérdésre, *milyen jellegű* a terjedelmébe tartozó tevékenységforma — mondják. — Az előbbiekben igyekeztünk bebizonyítani, hogy következetesen végrehajtva a gyakorlat-megismerés viszony ilyen elválasztását a filozófia alapkérdésétől, elkerülhetetlenül fel kell áldoznunk a gyakorlatfogalom materialista tartalmát is. Erre azonban nincs szükség. Szerintünk igenis, a gyakorlat-megismerés viszony lényegét tekintve az anyag-tudat reláció sajátos megjelenési formája az emberi *tevékenység* szintjén, a gyakorlat ezért éppen *tartalmánál fogva* lehet megismerésünk *objektív* alapja és kritériuma. És ez vonatkozik kivétel nélkül minden gyakorlatformára. Mindez azonban nem zárja ki, hogy e formák közé soroljunk néhány olyan tevékenységet is, amely a tudatban játszódik le, következésképpen „szubjektív" tevékenységforma.

Nem zárja ki? — Ez a kijelentés képtelenségnek tűnhet első pillantásra, jól tudjuk. Valójában, azt hisszük, ha helyesen értelmezzük a gyakorlat lényegét, éppen nem az. — Az előző fejezetet arra szenteltük, hogy a gyakorlati tevékenység célszerű jellegét vizsgálva bizonyítsuk, mennyire nem helyes a gyakorlat mint objektív és a megismerés mint szubjektív merev szembeállítása. Nem helyes, mert mindkettő *tevékenység*, egymással szoros kölcsönhatásban levő *folyamat*. Mint ilyen, a gyakorlat, lényeges tartalmát tekintve, *a szubjektív objektívvé válásának folyamata, irányát tekintve áll szemben a megismeréssel*. Ez a szembenállás eléggé merev ahhoz, hogy lehetetlenné tegye az elvtelen relativizálást, a közöttük levő különbség elmosását és kifejezze a gyakorlatfogalom „materialista tartalmát". A gyakorlat a dolgok és jelenségek felhasználására irányuló, *eredményében* objektív tevékenység, amelyben tehát feltárul a világ objektivitása és amely éppen *ezért* lehet megismerésünk objektív alapja és objektív kritériuma. Ugyanakkor ez a szembeállítás elég rugalmas, eléggé élő ahhoz, hogy ne szakítsa metafizikusan ketté az ellentétek pólusait, lehetővé tegye lényegükkel rokon kölcsönhatásuk megmagyarázását.

És végül, úgy gondoljuk, alkalmas arra, hogy materialista alapon megmagyarázza a gyakorlati tevékenység belső bonyolultságát.

Szinte már közhely számba menő igazság az, hogy a megismerés a jelenségtől a lényeghez, innen a mind mélyebb lényeghez közeledve, állandóan

előrehalad, gyarapszik. Ugyanennyire nem új dolog az sem, hogy ennek a haladásnak alapja és egyúttal függvénye a folyton gazdagodó és fejlődő *gyakorlat*. De mit jelent a gyakorlati tevékenység fejlődése? Csak azt, hogy az ember egyre szédületesebb merészséggel igázza le a természetet, hallatlan mértékben növeli anyagi gazdagságát és e gazdagság birtokában mind határozottabban törekszik arra, hogy urává legyen és átalakítsa saját társadalmi viszonyait is? Elsősorban és végeredményben, természetesen, ezt. De – érdekes módon – ritkábban vetődik fel az a kérdés, hogyan válik a fejlődés során szükségszerűen mind bonyolultabbá a megismeréstől a külső világ érzéki-anyagi átalakításáig vezető *átmenet* is. Ez a kérdés pedig – könnyű belátni – nem a megismerés, hanem a gyakorlat fejlődésének kérdése. A megismerés az objektív szubjektívvé válásának folyamata. Minél mélyebben hatol azonban a megismerés a jelenségek lényegébe, annál kevésbé fogja az *ellentétes irányú folyamat*, az ismeretek felhasználására irányuló tevékenység *közvetlenül* a külső világ érzéki-anyagi átalakítását jelenthetni. *Végső soron* mindig ezt jelenti, és ez a tevékenység, filozófiailag megragadva irányát és tartalmát tekintve, mindig egységes folyamat is marad: a szubjektív objektívvé válásának folyamata. Csakhogy az emberi tevékenység fejlődésével mintegy magasabb szintre helyeződik a másik, a gyakorlati oldal, mintegy „fentebb" kezdődik a valósághoz való visszatérés folyamata, azaz úgy is bővül, fejlődik a gyakorlat, hogy mint az emberi tevékenység egyik, meghatározott irányát megtalálhatom, sőt viszonylag elkülöníthetem az elvont, szubjektív tevékenységszférák világában is.

A tudományos megismerés a tények analízisén és szintézisén alapuló, az adott tárgykör lényegére vonatkozó ismeretek, összefüggések és összefüggésrendszerek, röviden: törvények megállapítását eredményező folyamat. Nincs azonban egyetlen tudomány sem, amelyben a törvények feltárása öncél lenne, azaz az adott tudomány *saját keretein belül* ne tartaná feladatának a megismert törvények *alkalmazását* már lényegében ismert, vagy új, de mindenesetre más összefüggésekre. Hány olyan tudomány van, amelyben a törvényeknek ez a felhasználása nem jelenti konkrét-anyagi tárgyak előállítását, a termelőtevékenységbe való bekapcsolódást, esetleg csak lépcsőfokot vagy lépcsőfokok sorozatát ehhez. Ennek ellenére ez a fajta tudományos tevékenység *gyakorlat, mert irányát tekintve* (és ez az irány a tevékenység tartalmát fejezi ki!) *szembenáll a megismeréssel, beleilleszkedik a szubjektív objektívvé válásának egységes folyamatába.*

Úgy gondoljuk, mindez természetesebb és magától értetődőbb volna, ha két körülmény nem tenné a valóságban bonyolultabbá a dolgot.

Az egyik a gyakorlat és a megismerés szorosan összefonódó, a valóságos tevékenységben nehezen szétbogozható volta. Az előbb beszéltünk a tudományos gyakorlatnak arról a formájáról, amikor általános összefüggéseket elméletileg alkalmazunk új összefüggésekre. Rögtön felmerülhet, hogy hiszen itt máris nem egyszerűen az adott általános törvény elméleti *felhasználásáról* van szó, hanem ugyanakkor többről is: ismereteink továbbfejlődéséről, az új jelenség vagy összefüggés bizonyos eddig nem ismert tulajdonságai, kapcsolatai feltárásáról. *Ugyanakkor* – valóban – ez azonban nem tévesztheti meg bennünket. Mert hiszen megismerés és gyakorlat összefonódása a legprimitívebb emberi tevékenységben is épp ilyen szoros, legfeljebb nem ennyire bonyolult. *A tárgyi világ gyakorlati átalakítása során* ismeri meg az ember a dolgokat a legkezdetlegesebb fokon is, és ismereteink mindenfajta gyakorlati alkalmazása

egyúttal a megismerés kiszélesedése, mélyülése, továbbfejlődése is. Az *egységes* emberi tevékenységnek van *két elvileg különböző iránya*. A kérdés ezért csakis így merülhet fel: lehet-e ez a két ellentétes irány megismerés és gyakorlat szembeállításának elvi alapja? Ha igen, megkülönböztethető-e minden fokon, a magasan fejlett tudati, szubjektív tevékenységen *belül* is ez a két irány? Ha pedig erre a kérdésre is igennel felelünk, úgy mindebből már önként adódik, hogy el kell ismernünk: igenis vannak olyan „szubjektív" tevékenységformák, amelyeket a gyakorlathoz kell sorolni, nem azért, mert megismerésünk alapja, célja vagy kritériuma lehetnek, hanem éppen fordítva: *mivel ezekben a megismeréssel szembenálló, másik irány kap különös hangsúlyt, mivel ezek szervesen bekapcsolódnak a valóságot átalakító gyakorlat folyamatába*, ezért lehetnek megismerésünk objektív alapja, ismereteink igazságának objektív kritériuma.

És ez az utolsó mondat már a másik körülményre utal, amely ugyancsak megnehezíti a probléma tisztázását. A gyakorlat egységes fogalom, elvileg egységes folyamat, amelynek *végső* eredménye mindig az anyagi valóság érzéki-objektív átalakítása. Az egyes gyakorlatformák csak láncszemei az egész láncnak, és végső értelmüket, igazolásukat ennek megfelelően nyerik el (és előbb-utóbb mindig elnyerik) a társadalom objektív fejlődési folyamatában. Ez azonban nem jelenti azt, hogy egységes lenne ez a folyamat abban az értelemben is, hogy az aktuális emberi tevékenységben a szubjektum (vagy akár pl. az egyes tudományágak) minden esetben, töretlenül végigvinnék az ismeretek felhasználására irányuló tevékenységüket a végső, tisztán objektív eredményig. Azaz: az egyes gyakorlati tevékenységformák viszonylagos önállósággal rendelkeznek, önmagukban alapja és kritériuma lehetnek a megismerésnek – amint ezt már fentebb említettük. Miért lehetnek azok? Véleményünk szerint ezt ismét nem lehet másként megmagyarázni, csak úgy, ha látjuk a szerves, lényeges azonosságot, amely ezeket a tevékenységformákat a valóság anyagi átalakításával összefűzi. Így azonban érthető: amikor tudományos törvényeket elméletileg alkalmazunk, az ilyen szubjektív szférában mozgó felhasználás sikerét azért tekinthetjük e törvények igazságkritériumának, mert olyan összefüggésekre alkalmaztuk őket, vezettük vissza, amelyeket bizonyítottnak tartunk, amelyek így vagy úgy már az objektív igazság rangjára emelkedtek. Vagyis közvetlenül (vagy közvetve, több lépcsőfokon át, ez azonban nem változtat a dolog lényegén) az objektív anyagi valóságot tükröző formaként nyertek polgárjogot a tudományban. Amikor tehát most az új ismeret felhasználására kerül sor, azaz a tükrözéssel fordított irányú folyamatra, az eredetileg mindig az objektív valóságból kiinduló hosszú utat nem kell visszafelé végigjárni, egy közbülső fokkal történő egybevetés igazságkritérium és a megismerés további mozgásának alapja, kiindulópontja lehet. Ilyenformán létrejön a szubjektív szférának egy bizonyos „önmozgása". Ezt pedig, mint láttuk, éppen az teszi lehetővé, hogy mint minden fokon, itt is állandóan megvalósul a mozgáson belül egy „visszafordulás" az objektív valósághoz, azaz megtalálható az olyan tevékenységforma, amely lényegét tekintve a gyakorlatba tartozik. Éppen ezért ez az önmozgás önmagában véve nem jelenti az élettől való elszakadást, mindaddig amíg meg nem feledkezik saját önállósága relativitásáról, arról, hogy a valósághoz vezető útnak *csak egy darabját* megjárni *bizonyos határok között* elég lehet ugyan, ez azonban még nem az út maga.

Mindabból, amit a gyakorlat lényegéről és a gyakorlat-megismerés kapcsolatról elmondtunk, véleményünk szerint, természetesen következik pl. az is, hogy nincs olyan emberi tevékenységszféra, és így nincs pl. olyan tudományos

tevékenység sem, amelyben a megismerés, eredményét tekintve, szubjektív folyamatát ki ne egészítené a másik, lényegében a tárgyi valósághoz való visszafordulást képviselő folyamat. Azaz nincs olyan tevékenység-szféra, amelynek ne lenne meg a maga gyakorlata. Magától értetődik, ez nem zárja ki azt, hogy igen nagy különbségek lehetnek az egyes tevékenységszférák között abban a tekintetben is, mennyire „komplex" a rájuk jellemző gyakorlat, mennyire kerülnek közel gyakorlati tevékenységükben a valóság reális átalakításához, illetve milyen módon kapcsolódnak abba bele. Természetesen mindaz, amit elmondtunk nem zárja ki azt sem, hogy vannak tevékenységszférák, amelyekben a megismerésen és ismét mások, amelyekben a gyakorlati folyamaton van a hangsúly, és ezért ezen az alapon, lényegükben megismerő (elméleti), illetve lényegükben gyakorlati tevékenységterületeket különböztethetünk meg. És végül még egy: A fentiekből, úgy gondoljuk, világosan kiderül, csupán még egyszer hangsúlyozni szeretnénk: amikor azt állítjuk, hogy pl. minden tudományos tevékenység gyakorlat is egyben, ezzel távolról sem azt mondjuk, hogy a *megismerés* — gyakorlat, és ezen az alapon a gyakorlat megismerés is lehet, attól függően, milyen aspektusból közeledünk hozzá. A megismerés nem lehet gyakorlat, a közöttük levő különbséget nem lehet elmosni. Másról van itt szó. Arról, hogy az emberi tevékenység minden fokon összetett valami, komplex egész, amelyben együtt van, szorosan összefonódik, feltételezi egymást, de mégis világosan megkülönböztethető a két „vonal", a megismerő és a gyakorlati tevékenység iránya. A marxista irodalomban igen gyakran hangoztatott igazság, hogy az emberi tevékenység lényeges ismertetőjegye tudatossága, azaz, hogy ez a tevékenység minden fokon közvetlenül, belső kapcsolatban van a megismeréssel. Úgy gondoljuk, éppen ilyen szükség van a másik oldal hangsúlyozására: az emberi megismerés mindig elszakíthatatlan, belső, közvetlen kapcsolatban van a gyakorlattal, bármilyen mélyre hatoljon is a dolgok és jelenségek lényegébe.

*

A gyakorlat-megismerés viszony összetett, nem könnyű probléma. Igen kevéssé feszegettük eddig éppen a „kényes" kérdéseket. A marxizmus klasszikusai kidolgozták a dialektikus materialista gyakorlatfogalom alapvonásait, de ez természetesen nem azt jelenti, hogy nincs többé mit keresnünk ezen a területen. Egy pillanatig sem gondoljuk, hogy az általunk elmondottak képviselik a gyakorlat problémáival kapcsolatban „a" marxista megoldást. De ha alkalmasak arra, hogy gondolatokat ébresszenek, új problémák felvetésére és megoldására ösztönözzenek, ez a cikk máris elérte célját.

ЦЕЛЕНАПРАВЛЕННЫЙ ХАРАКТЕР ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА; ПОНЯТИЕ О ПРАКТИКЕ

Эдит Рожахедй

Марксистская философия считает практику объективной основой и критерием познания. Однако, практика — это целенаправленная деятельность. Поэтому, если не разбирать вопрос о целенаправленном характере, то подчеркивание объективности практики остается пустой декларацией. Поскольку цель является категорией, охватывающей весь процесс человеческого познания, а не каким-то «нейтральным» связывающим звеном между познанием и практикой, входя в последнюю, но не «субъективируя» ее, — пос-

тольку нельзя характеризовать отношение познания и практики (как процесса), как жесткую противоположность объективного и субъективного. Практика является процессом превращения субъективного в объективное, и так, с точки зрения *своего результата* она несет объективный характер и, как процесс обратного направления, противопоставлена познанию.

Все это, однако, не значит смазывания гносеологической противоположности субъективного и объективного. Отношение «практика — познание» — в соответствии с этим — должно рассматриваться как особая форма проявления противоположности материи и сознания на уровне человеческой деятельности. Но эта противоположность далеко не такая жесткая, чтобы, исходя из этого, в понятие практики можно дыло включить лишь материальную производительную деятельность.

Практика, понимаемая как понятие, в результате является всегда объективной деятельностью (именно поэтому она может быть основой и критерием познания); движение же от субъективного к объективному, как одно из определенных направлений человеческой деятельности, обнаруживается на всех уровнях в отдельных *конкретных* формах деятельности. Это значит, что нет такой сферы человеческой деятельности, которая не имела бы свою практику.

THE PURPOSEFULNESS OF HUMAN ACTIVITY THE CONCEPT OF PRACTICE

by Edit Rózsahegyi

Marxian philosophy regards practice as the criterium and objective basis of cognition. Practice is purposeful activity. If we do not examine the meaning of purposefulness, emphasis on the objectivity of practice becomes merely a declarative statement. Purpose is not a "neutral" link between cognition and practice which belongs to the latter without making it subjective, but it is a comprehensive category including the whole of human cognition. Therefore the relations of cognition and practice (as a process) also may not be characterized as the strict opposition of objective and subjective. Practice, the process in which the subjective becomes the objective, has in its outcome an objective character, therefore it is related to cognition as an entirely contradictory process.

These do not indicate the removal of the epistemological contradiction of the subjective and objective. Accordingly the relation of practice and cognition may be regarded as the particular form of manifestation of the contradiction of matter and mind within the realm of human activity. But this contradiction is not so rigid that it provides, for instance, the grounds to list material productive activity under practice. In observing practice as a concept we may assert that it always results in an objective activity (and this is why it may be the basis and criterium of human cognition). It may also be regarded as a movement from the subjective to the objective, but as a definite direction of human activity it may be found on all levels of every particular concrete form of activity. Thus there is no sphere of activity which is without its pertinent practice.

A materialista és az idealista filozófia viszonya az Upanisádok korában

LENKEI LÁSZLÓ

Az Upanisádok fogalma és filozófiatörténeti hatásuk

A védikus irodalom filozófiai szempontból legfontosabb részét az Upanisádok alkotják. A védikus irodalom kifejezés ma már komplex fogalommá vált. Eredetileg csupán a Védákat értették e kifejezés alatt. Jelenleg azonban e terminus a Védákon kívül magában foglalja a Bráhmanák,[1] az Aranjakák[2] és az Upanisádok néven ismert műveket is. Maguk az Upanisádok eredetileg a már elhomályosult értelmű védaszövegek értelmezését elősegítő kommentárok voltak. Céljuk elsősorban didaktikus volt, arra szolgáltak, hogy a Védák tanulmányozói részére feltárják a hieratikus szövegek eredeti értelmét. Később a védatanítók értelmezései egyre jobban eltávolodtak az eredeti kiindulópontúl szolgáló liturgikus szövegektől, a liturgikus dogmatizmus erősen háttérbe szorult, és mindinkább elhatalmasodott a filozófiai reflexió. Az Upanisádokat néha a Védanta[3] névvel is jelölik. Mi azonban ez utóbbi megjelölést fenntartjuk a későbbi advaita-védanta rendszer számára.

Az indiai filozófia történetében az Upanisádok hatása szinte felmérhetetlen. Az indiai bölcseletnek nemcsak minden nagy rendszere, hanem e rendszerek majdnem valamennyi alapvető fogalma is bennük gyökerezik. Ez a genetikus összefüggés a tradicionális, sőt ortodox alapokon nyugvó mimansza[4] rendszer, valamint a már említett advaita-védanta filozófia esetében magától értetődő. A szánkhja rendszert az Upanisád filozófia abszolutum fogalma, a jóga rendszert pedig ezen kívül az Upanisádok misztikuma is erősen befolyásolta. A nyája és a vaisésika rendszernél főleg az ismeretelmélet területén mutatkozik az Upanisádok hatása, de nem mentesek ettől a heterodox rendszerek sem. A buddhizmus maya, kamman és a dzsainizmus karma fogalma egyaránt az Upanisádokban leli eredetét. Az indiai materializmus megjelenése szintén az Upanisádokkal kapcsolatos. Ugyanez elmondható az indiai szkepticizmusról és a nihilizmusról is. Indiában tehát az Upanisádok vitathatatlanul döntő hatást gyakoroltak a további filozófiai fejlődésre.

A nyugati filozófiai irodalomban az Upanisádok megítélése nem egyértelmű, a különböző szerzőknél rendkívül ellentétes. Az európai irodalmi közvélemény a múlt század elején ismerte meg a tartalmukat. Ezen a területen Henry Thomas Colebrook és Theodor Rixner szerzett úttörő érdemeket az Upanisádok jelentős részének tartalmilag eléggé megbízható fordításával. Az általuk lefordított szövegek alapján fogalmazta meg Hegel a klasszikussá

[1] Bráhmanák = Szertartások gyűjteményes könyve.
[2] Áranjakák = A védaiskolák kommentárjai a szent szövegekhez.
[3] Védanta = A Védák vége.
[4] Teológiai alapokon nyugvó filozófiai rendszer.

vált ítéletét az indiai filozófiáról: „A hindu műveltség nagyon fejlett, nagyszerű, de filozófiája azonos vallásával; úgyhogy a vallás érdekei ugyanazok, mint amelyeket a filozófiában találunk. . . A Védák alkotják a hinduk filozófiáinak, még ateista filozófiáinak is alapját; ezekből sem hiányzanak az istenek, s lényegesen tekintettel vannak a Védákra. A hindu filozófia tehát a valláson belül áll, mint ahogy a skolasztikus filozófia a keresztény dogmatikán belül állt, az egyház hitét vette alapul és tételezte fel".[5] Később, amikor kivonatos fordításból megismerte a szánkhja és a njája rendszer alapelveit, ezt a felfogását bizonyos mértékben módosította. Erről így írt: „Csak nemrég szereztünk pontos értesülést a hindu filozófiáról. Egészben a vallási képzeteket értettek rajta, újabb időkben azonban csakugyan filozófiai műveket ismertek meg".[6] Az egyéb rendszerek vallásos, afilozofikus jellegére vonatkozó véleményét azonban nem változtatta meg, nézetei nagy hatást gyakoroltak az európai filozófusok India-képére, és jelentősen hozzájárultak az indiai, sőt az egész keleti bölcselet filozófiai jellegének a tagadásához és az ideológia területén a fajelméletet istápoló reakciós körök europocentrikus állásfoglalásának a megerősítéséhez. Hegellel szemben a kortársak közül nem kisebb tekintélyek, mint Goethe, Schelling és Schlegel nyilvánítottak ellenvéleményt. Schelling az Upanisádokat egyenesen a bölcselkedő emberi szellem legmagasabb rendű termékének nevezte. Schopenhauer pedig, pesszimizmusa megalapozására, a legtöbb érvét, a buddhizmus mellett, belőlük merítette. Saját szavai szerint az Upanisádok voltak számára „a legtanulságosabb és legmagasztosabb olvasmányok, amelyek az életben megvígasztalódását és a halálban való megnyugvását lehetővé tették".[7]

A múlt század második felében Max Müller és Paul Deussen szereztek maradandó tudományos érdemeket az Upanisádok teljes szövegének a szanszkrit eredetiből történt filológiailag pontos és tartalmilag hűséges lefordításával. Deussen egyébként egészen sajátságos idealista rendszert alkotott, amelyben különleges módon az Upanisádok és a Védanta idealista tételeit a neokantiánusok tanításaival ötvözte. Századunk első két évtizedében a filológia és a szövegkritika sokat köszönhet Oldenbergnek és Glasenappnak. Munkájuk alapján lehetővé vált az Upanisád-filozófia összefoglaló feldolgozása, amelyet Radhakrishnan és Dasgupta végzett el. Művük, akárcsak az előzőleg említett bölcselők és filológusok munkái, részleteredményekben gazdag, de világnézetileg elfogult és meglehetősen egyoldalú. Ugyanis csupán az Upanisádokban valóban nagy szerepet játszó idealista áramlatokat domborítják ki, de mellőzik a részükre világnézetileg inadekvát és ennélfogva ellenszenves materialista tendenciák kifejtését. Radhakrishnan kivételével említést sem tesznek létezésükről. Ez ellen lépett fel Walter Ruben és S. A. Dange. Ők tettek először kísérletet az Upanisádok materialista alapon való interpretációjára. Nagyon sok, valóban értékes eredményt értek el, sokszor azonban túlzásokba estek, magyarázataik néha erőltetettek és tévesek.[8] Tanulmányunk célja éppen az, hogy meghatározzuk az Upanisádok helyét az indiai és az egyetemes filozófiatörténetben. Elemezni kívánjuk az indiai filozófia legfontosabb alapfogalmainak a kialakulását az Upanisádok korszakában, mindenkor utalva a hatás-

[5] Hegel: A filozófia története I. köt. Akadémiai Kiadó, 1958. 111. o.
[6] Hegel: Uo.
[7] Parerga és Paralipomena II. köt. Berlin, 1905. 427. o.
[8] A nyugati filozófusok India-értékelésének a genezisét külön tanulmányban kívánjuk elemezni, ezért gondolataik részletes kifejtését itt mellőzzük.

történeti vonatkozásokra, vizsgálatainkban a dialektikus mozzanatok immanenciáját is kívánjuk bizonyítani e korai periódusban. Ezenkívül különös gonddal akarunk foglalkozni a szövegekben fellelhető materialista tendenciák túlzásoktól mentes, reális interpretációjával. Elemzésünkben az indiai társadalmi fejlődés tényeiből indulunk ki.

India társadalmi fejlődése a védikus korszakban a buddhizmus kialakulásáig

Az Indus völgyében végzett ásatások bizonyítják, hogy Indiában már időszámításunk előtt 3000 körül fejlett civilizáció alakult ki. Harappa és Mohendzso Daro leletei az egyetemes művelődéstörténet szempontjából rendkívül fontosak. Sajnos, e kultúra alkotóinak a szellemi életéről ez ideig még nagyon keveset tudunk, mert a terjedelmes írásos emlékek megfejtésére irányuló kísérletek mindeddig nem jártak sikerrel. Dacára annak, hogy Hrozny, a nagy cseh orientalista, élete utolsó éveit a protoindiai írás megfejtésének szentelte, erőfeszítései eredménytelenek maradtak.

A protoind civilizációt azok a barbár törzsek pusztították el, amelyek az időszámításunk előtti 1500-as évektől kezdve több hullámban elözönlötték India északi részét (először a mai Pandzsábot). Bevándorlásuk évszázadokon át tartott, körülbelül 900 táján foglalták el a Gangesz-völgyét, 700 körül pedig megkezdték a behatolást a Dekkán-fennsíkra is. A betörő törzsek önmagukat árjáknak nevezték, nyelvük az indoeurópai nyelvcsaládhoz tartozott. Társadalmi, politikai, ideológiai viszonyaikat, világnézetüket, tudományos eredményeiket hűen tükrözi vissza a védikus irodalom. A következőkben ennek alapján próbáljuk meg a marxista társadalmi-történeti kategóriák alkalmazásával feltárni az indiai társadalomfejlődés e szakaszának legjellemzőbb vonásait.

A védikus szövegek elemzéséből megállapítható, hogy a hódítás kezdeti korszakában az árja hódítók kisebb törzsi közösségekben éltek. Minden fontosabb kérdésben a népgyűlés döntött, amelynek minden felnőtt, szabad férfi a tagja volt. A rádzsa, akit a népgyűlés választott, csupán végrehajtotta ennek határozatait, a törzs élén ellátta a vezér, a bíró és a főpap funkcióit, de teljhatalommal ebben az időben még nem rendelkezett. A különböző törzsek törzsszövetségben egyesültek, ezt a maharádzsa vezette. A döntő tényező itt is a szabadok gyűlése volt. A népesség főfoglalkozását az állattenyésztés alkotta, főként szarvasmarhát és lovat tenyésztettek. A legértékesebb hadizsákmány a szarvasmarha volt, kezdetleges cserekereskedelmükben az általános értékmérő szerepét is ez töltötte be.

Az Indiába való betörések idején a katonai demokrácia hódító hadjáratai, valamint az erősödő földművelés következtében az indoárja törzseknél az ősközösség, a nemzetségi rend már felbomlóban volt. A meghódított dravida őslakosság, amelyet a védikus forrásokból és a régészeti emlékekből már fejlett földművelő népességnek ismerünk meg, a hódítók rabszolgája, dásája lett. Kialakult a patriarkális jellegű rabszolgaság, mely — bár sohasem érte el a görögöknél és a rómaiaknál tapasztalt klasszikus fejlettséget — mégis emelte a termelőerők színvonalát, és ez a vagyoni differenciálódással együtt döntő hatást gyakorolt az állam kialakulására. A leigázott őslakosságra kivetett súlyos adókat a rádzsák szabadokból álló kíséretükkel könyörtelenül

behajtották, kezükön egyre nagyobb vagyonok halmozódtak fel, s csakhamar igazi egyeduralkodókká, királyokká váltak. A termelőerők fejlődésnek indultak, a földművelés mind nagyobb tért hódított a szabad nemzetségi tagok között. Ennek eredményeként fokozódtak a vagyoni különbségek, mind több szabad ember került rabszolgasorba. Az osztálytársadalomnak ez a kialakulása i. e. 900—500 között ment végbe.

Mindez az ősközösség pusztulását vonta maga után. A régi társadalmi formák bizonyos esetekben megmaradtak, de új tartalommal telítődtek, pl. az alapvető társadalmi formáció neve továbbra is a dzsána (törzs) maradt. A dzsána eredeti jelentése (születés) a vérségi kapcsolatokra utalt, valójában azonban a területi elv alapján felépített államigazgatási egységet jelölt. Ezt bizonyítja a dzsána további tagozódása: tartományokra (vis) oszlott, a tartományok pedig a faluközösségekből tevődtek össze. A faluközösségek mindinkább kiszorították a nemzetségi közösségeket. Ez a folyamat hosszú időt vett igénybe. Az átmeneti alakot a családközösség szolgáltatta, amely nagyjából megfelelt a szláv zadruga (nagycsalád) fogalmának. A családközösség szerepét fokozatosan az egyes család vette át. Ez társadalmilag nagy jelentőségű következményekkel járt. A legfontosabb ezek közül az volt, hogy e fejlődési folyamat során megtörtént az egyéni tulajdon elkülönülése a nemzetségi tulajdontól. A közösségi földtulajdon ugyan továbbra is fennmaradt, de már mint újfajta tulajdon, a nem-vérségi alapon álló faluközösség tulajdona. Az indiai faluközösség évezredeken át az indiai társadalmi élet alapvető intézménye volt. Szerepét Marx frappáns módon elemezte a fő művében: „Azok az ősrégi, kicsiny indiai közösségek például, amelyek részben még ma is fennállnak, a föld közösségi tulajdonán, a földművesség és a kézművesség közvetlen kapcsolatán és a munka szilárd megosztásán alapulnak, amely utóbbi új közösségek létesítésénél tervül és vezérfonalul szolgál. Önellátó termelési szervezetet alkotnak . . . A termékek túlnyomó részét a közösség közvetlen szükségleteinek kielégítésére termelik, nem pedig *áruként* s a termelés ezért független az indiai társadalom egészében az árucsere által közvetített munkamegosztástól. Csupán a termékek fölöslege alakul *áruvá*, részben megint csak az állam kezében, amely természetbeni járadékként ősidők óta megkapja a termékek bizonyos mennyiségét. E közösségek . . . legegyszerűbb formájánál közösen művelik a földet s a termékeket az egyes tagok között a közösség osztja el, míg az egyes családok a fonást, szövést stb. mint házi mellékfoglalkozást űzik. Az egyforma munkát végzők nagy tömege mellett szerepel a „*főlakos*", aki bíró, rendőr és adóbeszedő egyszemélyben; a *könyvelő*, aki a földművelésre vonatkozó elszámolást vezeti és minden erre vonatkozó adatot feljegyez; egy harmadik hivatalnok, aki a gonosztevőket üldözi; . . . a *határőr*, aki a közösség határait a szomszédos közösségekkel szemben megvédelmezi; a *vízfelügyelő*, aki a földművelés céljaira a közös tartályokból a vizet szétosztja; a *brahmin*, aki a vallási teendőket végzi; a *tanító*, aki a közösség gyermekeit írni-olvasni tanítja a homokban; a *naptár-brahmin*, aki mint csillagjós meghatározza a vetés és az aratás idejét és mindenfajta földművelő munkára megmondja, hogy mikor lehet jó vagy rossz órában elvégezni; a *kovács* és az *ács*, akik a földműves szerszámokat csinálják és javítják; a *fazekas*, aki a falu számára az edényeket készíti; a *borbély*, a *ruhamosó*, . . . az *ezüstműves* és itt-ott a *költő* . . . E tucatnyi személyt az egész közösség költségére tartják el. Ha a népesség megszaporodik, akkor szűz földön új közösséget alapítanak a régi mintájára. A közösség szerkezete a munka tervszerű megosztását mutatja, de a manufaktura-jellegű

munkamegosztás itt lehetetlen, minthogy . . . a piac nem változik s legfeljebb a falvak nagyságának különbözősége szerint egyetlen kovács, fazekas stb. helyett két vagy három szerepel. A közösség munkájának megosztását szabályozó törvény itt a természet-törvény megingathatatlan tekintélyével érvényesül . . . Ezeknek az önellátó közösségeknek egyszerű termelőszervezete, amelyek önmagukat mindig azonos formában termelik újra és amelyek, ha esetleg szétrombolják őket, ugyanazon a helyen . . . újra felépülnek, adja kezünkbe a kulcsot annak a titoknak a megértéséhez, hogy az ázsiai *államok* folytonos felbomlásával és újjáalakulásával és az uralkodó családok szüntelen változásával szemben az ázsiai *társadalmak* miért oly változatlanok."[9]

Az indiai faluközösség évezredeken át gazdaságilag önellátó, társadalmilag pedig teljesen zárt, merev[10] képződmény volt. Alapja a társadalmi munkamegosztás kezdetleges formája, amely a termelőerők alacsony szinten való általános stagnálásában leli magyarázatát. A fejlődés csak néhány speciális területre szorítkozott, és ott is igen lassú volt.

A társadalmi munkamegosztás hosszú időn át változatlanul primitív voltából fontos társadalmi következmények adódnak. Innen ered az indiai élet erős konzervativizmusa és tradicionalizmusa, s ennek köszönhető az indiai társadalom alapvető intézményének, a kasztrendszernek a kialakulása is. A közösségben kifejtett társadalmi funkciók örökölhető, privilégizált pozíciókká váltak, az ezekkel rendelkező egyének pedig zárt csoportokká, kasztokká szerveződtek. A kasztrendszer rendkívül bonyolulttá tette és bizonyos mértékben elhomályosította az osztályviszonyokat. Néha ugyanis egy társadalmi osztály több kasztot, más esetekben viszont egy kaszt több társadalmi osztályt foglalt magába. Az indiai kasztrendszer némileg emlékeztet a feudalizmus társadalmi berendezkedésére, ezért sokan sajátos prefeudális rendiségnek is nevezik. Ezzel kapcsolatban hangsúlyozni kell azt, hogy a rendiség itt csak formális ismérvként jelenik meg, és semmiképpen sem érinti az indiai társadalom alapvetően patriarkális rabszolgatartó jellegét az Upanisádok korszakában. Ebben az időben már kialakult a négy legfontosabb kaszt. Az arisztokráciát a bráhmánák és a ksatriják alkották. A bráhmanák papi teendőkkel és tanítással foglalkoztak. A ksatriják katonáskodtak. Ők voltak a deszpotikus államhatalom végrehajtó közegei. A vaisja kaszt tagjai kereskedelemmel, kézművességgel, földműveléssel és állattenyésztéssel foglalkoztak. Részt kaptak a faluközösségekben a közös földből, és rendelkezhettek ingó vagyonnal és városi ingatlannal is. A negyedik kaszthoz tartozó úgynevezett sudrák személyileg szabad, de az államhatalom által megszabott bérért dolgozó munkások voltak. A faluközösségekben ők kapták meg művelésre a magasabb kasztok tagjai részére kiosztott földeket, a hozadék ellenben ezeket illette meg, a sudra csupán az életének fenntartásához szükséges termékmennyiséget kapta meg, és semmiféle vagyont nem halmozhatott fel. Az Upanisádok korában mindezeken kívül létezett már a rabszolgák társadalmi osztálya is, tulajdonosaik főleg a bráhmanok és a ksatriják, ritkán a vaisják közül kerültek ki.

A kasztrendszer erősen konzerváló hatása ideológiailag is rendkívül nagy befolyást gyakorolt az indiai társadalom életére. Ennek tulajdonítható, hogy az Upanisád-filozófia a Védanta-rendszer alakjában mind a mai napig

[9] Marx: A tőke I. köt. Szikra, 1949. 386. o.

[10] Az Upanisádok korában a társadalmi formációk megmerevedése még csak megkezdődött, a folyamat a következő korszakban fejeződött be.

az indiai szellemi élet egyik legjelentősebb tényezője maradt. Az ideológiai stabilitás azonban nem zárja ki a világnézeti harcot, csupán sajátos, az öröklött ideológia-gondolati anyaghoz a szokásosnál erősebben kapcsolódó különleges formát kényszerít rá, az indiai filozófia különböző rendszerei ennek köszönhetik a létüket. Természetesen ezek a küzdelmek mindenkor a különböző társadalmi csoportok (osztályok, kasztok stb.) közötti harcok ideológiai vetületei. A következőkben, társadalmi összefüggéseikben konkretizálva a tényeket, megkíséreljük az Upanisádok immanens filozófiai elemzését.

Az indiai filozófia kezdetei az Upanisádokban

Az időszámításunk előtti első évezred közepén, mintegy 700—400 között súlyos társadalmi harcok rázkódtatták meg az indiai társadalmat. A feltörekvő társadalmi rétegek erős támadásokat intéztek a kasztrendszer és ideológiai támasza, a brahmin papi arisztokrácia tanításai ellen. Ezek a társadalmi erők heterogén szociális csoportot alkottak. Közéjük tartozott az alacsonyabb kasztokon kívül a ksatriják (harcosok) nagy része, sőt bizonyos mértékben támogatta őket a brahminok elégedetlen, csekély számú ellenzéki kisebbsége is. A heterogenitásnak súlyos következményei lettek, amelyek az ellenzéki mozgalom későbbi differenciálódása során jelentkeztek. Az ellenzékiség eredete az egyes társadalmi csoportoknál eltérő volt. Élesen ellenezték a papság egyeduralomra és a sudrák által létrehozott terméktöbblet mind nagyobb részének elsajátítására való törekvését az uralkodó osztálybeli riválisaik, a ksatriják, de nem nézték ezt jó szemmel a rádzsák sem, akiknek a hatalmát is korlátozni akarta a papság. Az iparral és a kereskedelemmel foglalkozó vaisyák és a sudrák száma a központosított, deszpotikus államhatalom által pártfogolt városokban erősen növekedett. Az új városokban a vagyoni differenciálódás fokozódásával új társadalmi réteg jelent meg, a városi szegénység, a plebs, amely többségében a már tradicionálissá vált kasztrendszer keretein kívül maradva, ennek éles ellenkezőjeként minden kasztellenes mozgalom hátvédjét alkotta.

A társadalmi konfliktusok az ideológia területén többféle formában tükröződtek vissza. A feltörekvő társadalmi csoportok képviselői éles kritikát gyakoroltak a brahmánizmus kezdetleges színvonalon álló, merev vallási dogmatizmusa felett. Az ellenzék egysége azonban kizárólag a fennálló rendszer elvetésére terjedt ki. Arra vonatkozólag azonban, hogy milyen új társadalmi, politikai, illetőleg vallási-ideológiai rendszer lépjen a brahmánizmus helyébe, éppen nagymértékű heterogeneitásuk miatt erősen eltértek a nézeteik. A rádzsák, a ksatriják és a vaisyák csak a fennálló rendszer mérsékelt megváltoztatását, főleg a brahmanák hatalmának megnyirbálását, illetőleg erős korlátozását akarták, saját osztályuralmuk alapjainak a csorbítatlan fenntartásával. Lényegében tehát a kasztrendszer és ideológiája forradalmi megdöntése helyett csupán reformokat kívántak. Ennek megfelelően a politikai kompromisszumra törekedtek a brahmánizmussal. Ezt a törekvést tükrözi vissza az ideológiai kompromisszum: a különféle ortodox és heterodox ind filozófiai rendszerek dualista és agnosztikus tendenciái, amelyek az Upanisádokban már eléggé világosan láthatók. Ezekkel a mérsékelt, „középutas" rendszerekkel két oldalról is felvették a harcot. Támadták őket egyrészt a radikális erők, amelyek a városi szegénységre (plebsre), valamint a sudrákra támaszkodtak —

a brahmánok által szerkesztett vitairatok sokszor emlékeznek meg gúnyosan az eretnekek, ti. a materialisták szegénységéről. Csatlakoztak hozzájuk az uralkodó osztályok egyes képviselői is. Másrészt azonban a régi világnézet, a brahmánizmus hívei is csatasorba léptek, a tömegek elfordulásából belátva a régi mágikus-mitikus alapokon nyugvó vallási tanítások elégtelenségét, megkísérelték tanaik korszerűsítését, mindenkor gondosan megőrizve a transzcendens, spirituális alapokat. E két csoport, tehát a papi arisztokrácia és a népi, plebejus rétegek ideológiai harca hozta létre Indiában az idealista és a materialista filozófiát. Az ind filozófia történetének alapvető tartalma e két irányzat küzdelme, amelynek kezdeti stádiuma éles körvonalakkal tükröződik az Upanisádokban is. Mind a materializmus, mind az idealizmus tradicionális, öröklött gondolati anyaghoz kapcsolódik, azaz a mágiához és a mítoszhoz.

Az ősközösség kezdeti szakaszán a társadalom egyik tipikus jellegzetessége az, hogy a világnézet az élet, a természet és a társadalmi viszonyok reális, naivan materialista felfogásán alapul. A halál az élet folytatásának látszik.[11] A naiv, ösztönös valóságfogalom azonban ellentmondásos, kezdettől fogva tartalmaz racionális és irracionális mozzanatokat. Az irracionális elem később mágiává bontakozik ki. A primitív embernek a világról való ismeretei, képzetei és a fogalmi gondolkodása még rendkívül kezdetleges. A valóság dolgairól és összefüggéseiről gyakran önkényes, mágikus fogalmakat konstruál, s ezeket hiposztazálja, antropomorfizál, mindennek életet és „lelket" tulajdonítva teljesen átszellemíti a természetet; a léterők „megkettőződnek" — kialakul a primitív ember anyag- és szellemfogalma. Ez azonban nem jelenti a külvilág realitására vonatkozó képzetek feladását, csak bizonyos kezdetleges dualizmus színre lépését. A primitívek naiv realizmusa a fellépő mágikus spiritualizmus mellett fennmarad és a materializmus ismeretelméletének történeti gyökereit alkotja.

Összefoglalóan megállapítható, hogy a materialisztikus és az idealisztikus tendenciák az ideológiatörténet folyamán mindig két ellenpólust képviseltek. Ami pedig az időbeli prioritás kérdését illeti, kétségtelennek látszik a materialista tendenciák elsőbbsége. A materialista filozófia pedig, amint azt később részletesen kifejtjük, (a vallás, a kezdeti periódusban annak kezdetleges formája, a mítosz) elleni harcban alakult ki, az idealizmus ellenben csak később jelent meg a világnézeti küzdőtéren, mint a materializmus által támadott vallás segélycsapata. Ezt a tételt az indiai filozófiára vonatkozólag megerősítik e szakterület nemzetközi hírnévnek örvendő, kiváló specialistái is. Mishra, az ismert indiai filozófiatörténész például ezt írja: „Az ind bölcseletben a materialista nézetek a legkorábbi időktől kezdve domináltak az egyszerű nép körében."[12] Az idealista Radhakrishnan pedig a következő véleményt nyilvánítja erről: „A materializmus ugyanolyan ősi, mint maga a filozófia. Ez az elmélet már a buddhizmust megelőző időszakban is állandóan szerepel a filozófiában, sőt a materializmus csírái már a legrégibb dokumentumokban, a Rigvéda-himnuszaiban is fellelhetők."[13] A Védák és a Bráhmana irodalom filozófiai és társadalmi vonatkozásait, az indiai társadalmi osztályok és vallás-

[11] Donini: Korok, vallások, istenek. Gondolat, 1961. 35. o.

[12] Mishra: History of Indian Philosophy (Az indiai filozófia története) I. köt. Allahabad, 1957. 190. o.

[13] Radhakrishnan: Индийская Философия (Indiai filozófia) I. köt. Moszkva, 1956. 232. o.

kialakulásának problémáit külön tanulmányban kívánjuk vizsgálat tárgyává tenni, ezért ezekre a kérdésekre itt nem térünk ki, hanem kizárólag az Upanisádok elemzésére szorítkozunk.

A modern filozófiatörténészek, idealisták és materialisták egyaránt, az Upanisádokban látják az indiai filozófia első nagy korszakát, amely a filozófia tulajdonképpeni létrejöttének, kialakulásának az időszakán kívül az egyes filozofémák teljes kibontakozásának periódusát is magában foglalja. Eredetileg az Upanisádok didaktikus célzattal írt Véda-kommentárok voltak a különböző sákhák (védaiskolák) tanulói részére. Természetesen csakis a magasabb kasztokhoz tartozók, elsősorban a brahmánok számára írták ezeket a műveket. Ez rendkívül fontos ideológiatörténeti momentum, mert eleve meghatározza ennek az irodalomnak a célját és jellegét: az Upanisádok legfontosabb célja a fennálló társadalom rendjének ideológiai védelme az eretnekek, a materialisták ellen. Jellegük szerint ezek a művek tipikusan brahmán szemlélettel vannak átitatva, nagyon sok bennük a teológiai sallang és a papos kenetteljesség, ennélfogva nem lehet csodálkozni azon, hogy az egész Upanisád-irodalom alaphangja spirituális-idealisztikus. Meg kell azonban említeni, hogy az Upanisádok spiritualizmusa gyökeresen különbözik az előző korszakok spiritualizmusától, mert a Védáktól és a Bráhmanáktól eltérően az Upanisádokban nem a mágikus-spirituális és a liturgikus problémák és az ezekkel szervesen összefüggő mitikus világszemlélet az uralkodó, hanem az elvont fogalmakkal operáló filozófiai idealizmus spiritualitása van túlsúlyban. Ezzel kapcsolatban a következő elvi jelentőségű tétel szögezhető le: ahogyan fokozatosan létrejön a filozófia, úgy pusztul el lassanként a mitológia, bár egyes elemei megszűnten-megmaradva tovább élnek a vallásban. Ami pedig a vallás és a filozófia viszonyát illeti, azt mondhatjuk, hogy ez az Upanisád-problematika egyik döntő kérdése. Az egész Upanisád-irodalom végső soron a brahmanizmus világnézeti válságának köszönheti a létét. Az élet régi értékrendszere devalválódott, a védikus vallás mitologémáit diszkredidálta az erőre kapott realista világnézet, a vallás híveit mind jobban aggasztja, hogy az új ismeretekre alapozott, a kezdő természettudományok és a gyakorlat eredményeire támaszkodó materializmus előretör a tömegek, sőt magának az arisztokráciának a körében is. Egyre többször szerepelnek eretnek nézeteket hirdető ksatriják, sőt bráhmanák is a különböző ránk maradt dokumentumokban. A brahmánok előtt csakhamar nyilvánvalóvá vált az, hogy a brahmánizmus a régi ideológiai pozíciókból, a mítosz oldaláról már többé nem védhető, új világnézetre van szükség, amely sikerrel tudja felvenni a harcot a materialista eretnekséggel és össze tudja egyeztetni a brahmánizmus érdekeit figyelembe vevő tanításokat a néptömegek körében felmerülő korszerű etikai követelményekkel. Ez okozza az Upanisádok jellegzetes kettősségét, pozitív és negatív arculatát. E Janus-arc egyik fele az ellenség felé fordul, azzal a céllal, hogy megcáfolja és tönkrezúzza a materializmust, másik fele ellenben pozitív módon kísérli meg a problémák tisztázását, az új társadalmi szükségleteknek megfelelő világnézet, az idealista filozófia megalkotása útján, amely korszerű ideológiai fegyverzetével kielégíti a brahmanizmus híveit, anélkül, hogy ellentétbe kerülne a vallással. Így érthető meg, hogy bár az Upanisádokban implicite benne foglaltatnak a korabeli materializmus tanai, mégis kifejtésük csak össze nem függő, töredékes és bizonyos mértékben torzított módon történik meg. A brahmánok a materialista tanításokat eredetileg valószínűleg kizárólag polémikus célzattal vették fel az Upanisád-szövegekbe, utólag ez

elhomályosult, a későbbi időkben ezért a kommentárokkal iparkodtak „magyarázni" az eredeti idealista koncepcióval ellentétes materialista mozzanatokat. Ezzel szemben az idealista tanítások összefüggő rendszert alkotnak, ez azonban nem más, mint egyetlen hatalmas polémia a materializmus ellen, a brahmán vallás védelmében, illetőleg a korszerű követelményeknek megfelelő megujhodása érdekében. Az Upanisádok tartalma lényegében a korabeli materializmus és idealizmus összecsapása a kozmogónia, az ontológia, az ismeretelmélet és az etika területén. A harcban a születő tudomány a materializmus legfontosabb támasza, a vallás pedig az idealizmussal van szoros szövetségben.

A továbbiakban részletesen kitérünk az ideológia különböző területén vívott küzdelem legfontosabb momentumainak részletes, az Upanisádok szövegein alapuló elemzésére.

A kozmogónia kérdései

Fejtegetéseinket a kozmogónia problémáival kezdjük. Már a Védákban és a Bráhmanákban is tekintélyes helyet foglalnak el a kozmogóniai kérdések, amelyek — bár a korai védikus irodalomban teljesen mítikus módon vetődnek fel — mégis elárulják a kezdetleges népi realizmus, a már említett naiv materealizmus kontinuitását a mitologikus korszakban. Az Upanisádok kozmogóniája is ezekhez a korai védikus teremtési mítoszokhoz kapcsolódik. A sokféle világkeletkezési mítosznak két alaptípusa van. Ezek közül az egyik materialisztikus, a másik pedig idealisztikus jellegű. A materialisztikus koncepció a dolgok meghatározatlan ősállapotából, a káoszból indul ki (lásd Rigvéda X/129.). A vonatkozó szöveg eléggé homályos, sőt talányszerű, eléggé szkeptikus, de teljesen hiányzik belőle a transzcendens elem. Alapgondolata a következő: kezdetben nem volt (ti. egyedileg) sem létező, sem nem-létező . . . Nem volt akkor halál, sem halhatatlanság, hiányzott a nappal és az éjszaka. A sötétség kaotikus tengere borított el kezdetben mindent. Ki tudja, ki mondhatná meg, honnan eredt mindez (ti. a dolgok sokfélesége)? Az idealisztikus koncepció csíráit a Rig-Véda X/72. tartalmazza, amely szerint minden létező a nemlétezőből keletkezett az istenek korszakában. A kozmogóniai gondolat következő, magasabb fokozatát már az Upanisádokban találjuk meg. Érdekes jelenség, hogy mindkét irányzat közös platformról, a nem-létező tagadásából (a Cshándogja Upanisád VI/6/2. helyéből) indul ki, amelynek a szövege a következő: „Kezdetben csak a létező volt és semmi más. Bár egyesek azt mondják, hogy kezdetben csak a nem-létező volt, és a létező a nem-létezőből keletkezett. De hogyan lett vólna ez lehetséges? Miképpen keletkezhetne a nem-létezőből létező? Csak a létező volt meg már kezdetben is, nem volt más." A materialisztikus irányzat ezt, a végső princípium szubsztanciája szempontjából még mindig eléggé határozatlan álláspontot is meghaladta, amikor a létező fogalmát konkretizálta. Ezt bizonyítja a Cshándogja Upanisád VIII/10/1. figyelemre méltó részlete: „A föld, az ég, a levegő, a hegyek, az istenek és az emberek, a barmok és a madarak, a füvek és a fák, a vadállatok és a férgek, a legyek és a hangyák, mindez nem más mint megszilárdult állapotba került víz." Ezzel megtörtént a nagy ugrás az ideológia területén, a naiv materialisztikus nézetekből kialakult a filozófiai materializmus: a határozatlan, nem eléggé konkretizált létező helyét elfoglalta a határozott, konkrét anyag. Nyilvánvaló e nézet primitivitása, filozófiatörténeti jelentősége mégis óriási. E nézet

hasonlatossága a thalészi arché fogalmához nyilvánvaló.[14] Az idealisztikus tendenciák hívei szintén a létezőből indultak, de a létező fogalmát nem racionalizálták, hanem misztifikálták, azt állították, hogy az igazi létező, a brahman, nem anyagi, hanem személytelen, szellemi jelenség. Itt kezdődik az idealista filozófia. A brahman az indiai filozófia egyik legfontosabb terminusa, ezért szükséges külön is alaposabban elemezni. A korai védikus irodalomban a brahman kifejezésnek több jelentése van. Jelenti magát a papi arisztokráciát, a papi tanításokat, az imát és a varázsmondásokat. Genetikailag az utóbbi jelentése a legfontosabb, mert ez a legősibb és az ideológiatörténet szempontjából a legjelentősebb. Ez a terminus köti össze Indiában a mágiát és a mítoszt. Eredetileg brahman azt a mágikus formulát jelentette, amelynek elmondásával a varázsló befolyásolni akarta a természet erőit. Később, a mitikus korban az istenekhez küldött kívánságokat is, könyörgéseket értettek a brahman kifejezésen. Amikor pedig a ritus és a liturgia a papság monopóliuma lett, a hagyományos imákat kizárólag a papok mondhatták el, mint az istenek és az emberek közötti misztikus viszony egyedüli közvetítői. A brahman megjelölése ekkor a papság „szent" tudományát, a mítoszok teológiai értelmezését jelentette, majd pedig magát a papságot értették rajta. Az Upanisádok korában a brahman fogalma teljesen új jelentést kapott a világnézeti harc folyamán. A brahman, papi arisztokrácia önmaga felmagasztalásaként a szellem fogalmát jelölte a brahmán terminussal. E fogalom tartalma jelentős változáson ment át a különböző történeti korszakokban. Már a korai Upanisádok periódusában próbálták meghatározni. Kitűnik klasszikus tömörségével a Brihadranjaka-Upanisád III/8/11. alatt található következő definíció: „Halhatatlan, örök, látó, de nem látható; halló, de nem hallható; mindent megértő, de ő magát senki sem értheti meg, nem a térben van, hanem a tér van benne." Az idézetből világos, hogy az abszolútumról, a világszellemről van szó, amely az objektív és a szubjektív egységeként jelenik meg, alany és tárgy egyszerre, a tudat és a lét azonosítását jelenti.

A brahman fogalmának további elemzése átvezet a metafizika és az ismeretelmélet területére. Az idealista gondolkodók a brahman fogalmának a precizirozására törekedtek, ekkor még a díszkurzív gondolkodás keretein belül. Kísérleteik meghiúsultak, de próbálkozásaik közben jelentős eredményeket értek el a metafizika és az ismeretelmélet területén. E kísérleti periódus folyamán, amelynek végén kialakultak az indiai filozófia nagy rendszerei, éppen a különböző álláspontoknak az ellentétes világnézetű gondolkodók részéről történt kifejtése alapján fellángolt ideológiai küzdelem a realista-materialista irányzatok fellendülésével járt együtt. Még az idealizmuson belül is megerősödött a gyakorlati élet követelményeit jobban tekintetbe vevő empirizmus. Ezt még az idealista filozófia olyan prominens képviselője, mint Deussen is elismeri. Filozófiatörténetében így ír erről a realista előretörésről: „Az Upanisádok semmiképpen sem alkotnak lezárt rendszert. Amennyire a rendszer fokozatos fejlődését követni tudjuk, megállapíthatjuk, hogy az eredeti idealista alapeszme mindinkább összeszövődik az empirikus tudat egyre jobban érvényesülő realista követelményeivel".[15]

[14] Hangsúlyozni kell, hogy csak analógiáról, de semmi esetre sem identitásról van szó; az indiai fejlődést semmiképpen sem akarjuk görög sémákba erőltetni.

[15] Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie (A filozófia egyetemes története) II. köt. Leipzig, 1928. 49. o.

A filozófiai gondolat első álláspontjaként az indiai materialisták és idealisták egyaránt túlzó, szélsőséges állásfoglalással jelentek meg az ideológiai küzdőtéren. Az idealisták brahmánja lényegében a konkrét-egyedi tagadása, csak az absztrakt-általánost ismerték el létezőként. A materialisták ezzel szemben az absztrakt-általánost oldották fel a konkrét-egyesben. Az indiai gondolkodás újabb fázisában mindkét irányzat megkísérelte túlhaladni előző, egyoldalú álláspontját. Az idealisták, hagyományaikhoz híven, ismét a régi gondolati örökséghez fordulnak. Az átman fogalmának filozófiai értelmezése útján próbálták meg az individualizáció elvét kidolgozni és közelebb jutni az empirikus valósághoz. A materialisták és a heterodox rendszerek realista képviselői pedig az anyag fogalmának a bevezetésével akartak elérni az absztrakt-általánoshoz. A különös kategóriáját azonban nem tudták kifejteni, ezért kísérletek eleve kudarcra voltak ítélve.

Az átman terminus már a védikus irodalom legarchaikusabb részében, a Rig-véda himnuszaiban is rendkívül sokszor szerepel. Jelentése eredetileg lehelet, majd pedig felveszi a szó a lélek, saját személy (ego), és végül a lényeg értelmét is. Az utóbbin egyaránt értették az emberi lényeget (a lelket) és a dolgok lényegét is. (Vö. a primitívek mágikus módon szellemekkel népesítik be a természetet, minden létezőnek, élőnek és élettelennek egyaránt lelket tulajdonítanak.) Később az Aranjakákban már kétféle átmanról történik említés. Az egyik az individuális, a másik pedig a legfelsőbb átman (a világlélek), amely lényegében azonos a brahman fogalmával. Ez az identitás, a brahmannak az átmannal való azonosítása az Upanisád-idealizmus gerince. Ennek az azonosságnak a posztulálása alkotja az indiai idealista filozófia alapgondolatát. Az idealista rendszerek legtöbb fogalma belőle vezethető le, sőt a brahman fogalmának a meghatározására irányuló további próbálkozások is a brahman-átman azonosság tételezése alapján történtek. Az interpretációs kísérletek során a brahmant először a nap, a hold, a tűz, a szél és a villám „szellemével" próbálták azonosítani, majd az életjelenségekkel, illetőleg a mögöttük rejlő principiumokkal (életfenntartó lehelet, érző lélek és gondolkodó értelem hierarchiája) kapcsolták össze brahman fogalmát. A következetes idealizmus hivei ezeket az interpretációs kísérleteket elutasították, mert az eredmények nem voltak kielégítők, a brahman egyes attributumait, illetőleg megjelenési formáit ugyanis tévesen magával a brahmánnal azonosították, tehát a jelenséget egyenlővé tették a lényeggel. A kritika így hangzott: „Valójában a világmindenség a *brahman*. A szellem az anyaga, az élet a teste, a fény a külső alakja, lényege a végtelen tér; mindenható és mindent magában foglaló. . . — ez az én lelkem *(átman)* a szívem mélyén, ez a brahman, és ha innen (ti. a földről) eltávozom (ti. meghalok), ezzé válok én is". (Csandogja Up. III/14.)

A brahman-átman identítás ezzel teljessé vált. A brahman fogalma most már adekvát az abszolutummal, az objektív világszellemmel. Az átman pedig az érzékelő alannyal, a megismerő szubjektummal, az egyéni lélekkel vált azonossá. Az Én kozmikus távlatot kapott. Ez a tény az idealista filozófia részére etikailag és gnoszeológiailag nagyon jelentős. További fejtegetéseinkben erre még visszatérünk.

Az idealizmus kiteljesedésével egyidejűleg a materializmus is magasabb színvonalat ért el. E fejlődésnek a tudományok kialakulása volt az alapja. Különösen az orvostudomány és a fizikát-kémiát-biológiát egységben tartalmazó természettudomány ért el óriási eredményeket, amelyek lehetővé

tették a materialista filozófia továbbfejlődését. Az új fejlődési szakasz kiinduló pontját is a régi hilozoikus elképzelések alkották. A Csandogja Upanisád VI/3—6. helyén található textus szerint az anyagi dolgok, a tárgyak a valóságból keletkeztek a szó (a beszéd) teremtő ereje által — éspedig maga a valóság az, amely beszél, az anyag tehát élő szubsztancia. A hilozoizmus primitív materializmusának a képzetei ismét egyezéseket tárnak fel a görög és az indiai gondolkodás fejlődéstörténete közt. A fentemlített szöveg többféle szempontból is jelentős a filozófiatörténet számára. Így szól: „Egyetlen anyagdarabból minden, ami anyagból van, megismerhető, a szó által történt teremtés és a változás is, mert az igazi létező csak az anyag. Éppúgy egyetlen rézdarabból minden, ami rézből van, megismerhető, a szó által történt teremtés és a változás is, mert az igazi létező csak a réz. Éppúgy egyetlen vasszögdarabkából minden, ami vasból van, megismerhető, a szó által történt teremtés és a változás is, mert az igazi létező csak a vas. Így szól a tanítás."[16] Ismeretelméletileg az idézet a gnoszeológiai autonómia materialista alapvetését tartalmazza. Meg kell említeni azt is, hogy az ösztönös materialista dialektika egyik legkorábbi megnyilvánulását is tartalmazza a citátum, mert a keletkezés és a változás fogalmát a konkrét anyagokkal köti össze. Ezekkel a világ függetlenné vált a szellemtől, teremtő szerepét kiküszöbölték. Az idézett hely szerzőjének a célja tehát az idealista világszellem fogalmának a közvetett kritikája és cáfolata, a brahman tagadása.

Az idézet implicite tartalmazza a világ anyagi egységéről való felfogás primitív formáját is, ezt bizonyítja a szöveg folytatása, a Cshánd. Up. VI—2/1—3.: „Kezdetben csak egyetlen létező volt. Ebből keletkeztek az anyagi dolgokat alkotó elemek". Az ősi egységből az egyedi dolgokat a szó (beszéd) teremtő ereje alkotta. Ismét szembeötlő a hasonlatosság a hérakleitoszi logosz fogalerejét Agni Vaisvaránával, a mindenütt jelenlevő tüzzel azonosítják. Igazi hérakleitoszi képzet — kezdetlegesebb formában!

A materialista elmélet újabb, magasabb fejlődési stádiumát jelentette az elemekről szóló tanítások kialakulása. Az elemekről először a Cshándogja Upanisád VI—2/3—4. részében történik említés. A szöveg a hilozoisztikus plaszticizmussal megelevenített létezőnek a következő szavakat tulajdonítja: „Sokasodni kívánok, szaporodni akarok, így elmélkedett a létező, és megszülte a tüzet, a tűz vágyakozott, és megszülte a vizet. Emiatt van az, hogy amikor valaki izzad vagy felhevül (izgalomtól, illetőleg örömtől), akkor a tűzből ismét víz lesz (izzadtság vagy könny formájában). A víz is vágyakozott[17] és megszülte a szilárd testeket. Emiatt történik meg az, hogy amikor esik az eső, akkor a vízből szilárd testek keletkeznek. Így lesz a víz táplálékká" (pl. az esővíz által bőven öntözött területen rizs terem). Meg kell jegyezni, hogy más változatokban a víz alkotja a kiinduló pontot, de a genezis befolyása azonos a fent vázolt folyamattal. Az idézett szöveg primitivitása ellenére fontos dialektikus mozzanatokat tartalmaz, de a materialista elmélet továbbfejlődése szempontjából sem közömbös a filozófiatörténet kutatói számára. A dialektika egyik alapkategóriáját, az anyag bizonyos meghatározott arányú önmozgásának a tendenciáját foglalja magában, tehát a legkezdetlegesebb fejlődésgondolat zsengéit. Az ösztönös dialektika nagyszerű példáját szolgál-

[16] Cshándogja Up. VI—1/3—6. Delhi, 1925.

[17] A vágy (káma) mint kozmogóniai motívum szintén görög képzeteket (Erósz) idéz.

tatja az egyik anyagi állapotból a másik állapotba való átmenet leírása. Nincs merev, lerögzített határ az egyes állapotok között, bizonyos feltételek fennállása esetén egyik a másikba mehet át. Minden dolog ezekből az alapelemekből áll, ez a tétel viszont a világ anyagi egységéről vallott felfogást erősíti, ilyen módon járul tehát ismét hozzá a materialista elmélet konkretizálásához. Hatástörténeti jelentősége is nagy az indiai filozófia számára. A három őselem, amelyet különböző színek jelképeznek (tűz = piros, víz = fehér, szilárd test = fekete) már kifejezetten utal a Szánkhja-rendszer alapfogalmaira, a gunákra (az alapvető tulajdonságokra), a szimbolikus színjelzések mellett a tartalmi jegyek is egyeznek, sőt a három guna is az ősanyagból (prakriti) alakul ki.

További előrehaladást jelentett a materialista elmélet területén az, amikor a három helyett öt őselemet tételeztek. Felvették az elemek közé a levegőt (eredetileg a szél szerepelt) és az étert. Az öt elem egymáshoz való viszonyát nagyon világosan mutatja be a Csándogja Upanisád I—9. helyén, található leírás: „Csak a levegő a mindent magábanfoglaló, mindent elnyelő elem, mert amikor a tűz megszűnik, kimegy a levegőbe (füst alakjában léggé válik), amikor a Nap lenyugszik, elmerül a levegőben. Amikor a víz elpárolog, akkor elszáll a légbe, mert a levegő valóban elnyeli mindegyiküket, magukat az isteneket is". Ugyanebben az Upanisádban található tétel szerint az akasa (az éter, a tér) alkotja azt az alapelemet, amelyből az egyes dolgok kiváltak és amelybe majd visszatérnek. A fenti tételek két aspektusból is érdeklődésre tarthatnak számot. Bizonyos szempontból visszaesést jelentenek, mert egy konkrét anyagfajtát tesznek meg általánosnak, tehát jelzik a materializmus viszonylagos gyengeségét. Másrészt azonban az egész indiai filozófiatörténet részére nagy jelentőségűek, mert a későbbi természetfilozófiával foglalkozó bölcseleti rendszerek mind belőlük indulnak ki. Az idealista rendszereken belül mindinkább erősödő realista tendenciák szintén szükségessé tették az elemek felvételét saját kategóriáik közé, e rendszerek tartalmának megfelelő adaptáció mellett. Az alapelemeket ezért szellemi principiumból származtatták le. A brahmanból a három elemet, a tüzet, a vizet és a földet, az átmanból pedig az öt elemes rendszert vezették le. A Taittirija Upanisád II—1. erről az alábbiakat írja: „Az átmanból keletkezett a tér, a térből a levegő, a levegőből a tűz, a tűzből a víz, a vízből a föld". Ilyen módon a szellem megtestesült, saját ellentétébe csapott át, anyaggá vált. Ez azonban ellentmondásban állt az Upanisádok brahmin idealista rendszerének az alaptételével, a brahman-átman azonossággal mint végső metafizikai koncepcióval. Az ellentmondás feloldására két lehetőség kínálkozott. Az egyik az anyagnak mint principiumnak az elismerése a szellemmel együtt, tehát a dualizmus. Ezt választotta a heterodox rendszerek közül a szánkhja, a njája és a vaisésika filozófia. A másik pedig a szubjektív idealizmus útja, az anyagi valóságtól való menekülés, a külvilág realitásának a teljes tagadása. Erre az útra tért a Védanta filozófia és a buddhizmus néhány irányzata is. Ezenkívül még egy fontos következtetés vonható le az elemekről szóló tanítás és a brahman-átman teória összeférhetetlenségéből. A materialista filozófusoknak régtől fogva az az álláspontjuk, hogy az elemek eredetileg csak a materialista tanításokban szerepeltek, az idealisták csak később interpolálták őket a rendszerükbe, ezért a rendszer alapelveivel ellentétben álló idegen testet jelentettek, mindig mesterkéltnek hatottak és erősen rontották a rendszer harmóniáját. Hogy mégis helyet kaptak az idealista rendszeren belül, azt kizárólag az egyre jobban előtérbe kerülő empirikus

követelmények okozták. Az idealista rendszer belső harmóniáját, sőt alapjait veszélyeztető ellentét, illetőleg a mögötte rejlő ellentmondás feloldására újabb kísérletet csak a védanta illuzionizmus hivei tettek a maja-teória kialakításával. Arra, hogy törekvéseiket milyen mértékben koronázta siker, a későbbiekben még visszatérünk. Az elemekről szóló indiai filozófiai tanítás analogonját a görög bölcselet történetében Empedoklész szolgáltatja. Az öt elemet tételező indiai filozoféma négy eleme azonos az empedoklésziakkal, szerepük pedig hasonló az empedoklészi koncepcióhoz, csupán az ötödik elem, az akasa (az éter) jelent eltérést.

Az Upanisádok ismeretelmélete

A következőkben tömör összefoglalásban ismertetjük az Upanisád-filozófia ismeretelméleti problémáit. A gnoszeológia kérdései az indiai filozófia e korai periódusában erősen összefonódtak a metafizika bizonyos problémáival, ezért tárgyalásuknál állandóan kitérünk a gnoszeológiával kapcsolatos metafizikai problematika elemzésére. A materializmus ismeretelmélete világos és egyértelmű. Jellemző vonása, hogy minden tekintetben összhangban áll a rendszer alapelveivel. A kiinduló tétel a valóság megismerhetősége volt. Emlékeztetnünk kell a már idézett Cshandogja Upanisád VI—1/3—6. helyére: „... egyetlen rézdarabból minden, ami rézből van, megismerhető..." A megismerés szervei az emberi érzékszervek eszközei az észlelés és a következtetés. A materializmus hivei tagadták a testtől független lélek létezését, ellentétben az idealizmussal, melynek ismeretelméletében ez központi helyet foglal el. A materialistáknak a lélekről vallott nézeteit kitűnően jellemezte Mishra, az ismert indiai filozófus az ind bölcseletről írott művében: „Az indiai materialisták kezdettől fogva tagadták, hogy a tudat valamiféle önálló szellemi szubsztancia tulajdonsága lenne, az volt a véleményük, hogy a tudat az anyag terméke, az anyag őselemeinek a származéka. A tudat igen elsődleges őselemek kombinációiból jött létre, és ezen kombinációk felbomlásával megszűnik. A tudat a fizikai organizmusnak, az emberi testnek a terméke, ezért a test nélkül nem is létezhet".[18] A Brihadarnjaka Upanisád IV—5/13. helyén olvashatjuk erről a kérdésről: „A lélek csupán a tudat összessége. A különféle elemekből (az előzőleg említett vízből, tűzből, földből, levegőből és éterből) jön létre, és ezekbe is tér vissza. Ha az ember meghal, nem marad utána semmiféle tudat. Nem létezik tudat a halál után". Az észlelések eredményeképp létrejövő képzetek helyességét, igaz voltát a tapasztalattal való egyezés bizonyította számukra. A kutatás jelenlegi állása mellett ennyit tudunk az Upanisádok korabeli materialista áramlatok ismeretelméleti doktrináiról. Lehetséges, hogy újabb szövegek ásatások útján történő felszínre kerülése vagy a jelenleg Indiában lappangó szövegek ismertté válása ezt a vázlatos képet erősen bővíteni fogja. Ez a jelenleg élő indiai filozófusok többségének a véleménye is.

Részletesebben ismerjük az Upanisádok korának idealista ismeretelméleti nézeteit. Az idealista filozófia alapvető gnoszeológiai problémája a rendszer központi fogalmának, a brahmannak, illetve a vele azonosnak tételezett átmannak megismerhetősége. Az idealista gondolkodók nézetei ebben a kérdésben az upanisádfilozófia különböző korszakaiban rendkívül külön-

[18] Mishra: i. m. 204. o.

bözőek. Itt térünk ki röviden az Upanisádok kronológiai problémáira, mert az ismeretelméleti kérdések tárgyalásához ez feltétlenül szükséges. Az Upanisádok keletkezése egész történeti korszakot foglal magában, az osztálytársadalom kialakulásának és megszilárdulásának az időszakát. Ez a periódus hozzávetőlegesen i. e. 900-tól 300-ig terjed, és három alkorszakra osztható, amelyeket az Upanisád-irodalmon belül teljesen különböző tartalmi és stiláris ismérvek jellemeznek. A fejlődés első fázisát az ún. régebbi prózai Upanisádok alkotják. Ezek közé tartozik a Brihadaranjaka, az Aitareja, a Cshándogja, a Kausitaki, a Taittirija, valamint a Kena Upanisád, amely az átmenetet jelenti a második csoporthoz. Az első csoport nyelvileg és tartalmilag is még erősen kapcsolódik a Bráhmana irodalomhoz. Nyelvezete archaikus veretű próza, a Kena Upanisád szövege részben prózai, részben verses. Tartalmát is nagyon sok szál fűzi a mágikus-rituális Bráhmana művekhez, az idetartozó Upanisádok sokszor nem egyebek mint egy-egy Bráhmana szöveg allegorikus magyarázata. A második csoport az ún. verses Upanisádokból áll. Ide sorolják a Mundaka, a Svetásvara, a Káthaka, az Isá év végül a Mahánárájana Upanisádot is. Ezeknek az Upanisádoknak a nyelvezete már nem nevezhető ódonnak. Metrikus formában írták őket, és függésük a Véda-iskoláktól már csak látszólagos. A harmadik csoport az ún. késői prózai Upanisádokat foglalja magába, a Prasna, a Maitrajani és a Mandukja nevű Upanisádokat. Nyelvük az előző két csoport nyelvezetétől erősen eltér. A későbbi szanszkrit próza erősen stílizált, szóképekkel túlzsúfolt stílusára emlékeztet. Tartalmilag a feltörő empirikus koncepciónak a tradicionális brahmánizmus ellen vívott harca jellemzi ezt a csoportot. A teljesség kedvéért még meg kell említeni, hogy létezik az Upanisádoknak egy negyedik csoportja is, az ún. Atharva-Upanisádok, amelyek az ismét megerősödött brahman reakció vallásos ideológiáját fejezik ki. Filozófiailag teljesen érdektelen, egészen teológiai jellegű műveket foglalnak össze, ezért név szerinti felsorolásukat is mellőzzük.

Az egyes Upanisádok időbeliségének rögzítését célzó erőfeszítések még nem vezettek eredményre. A véleményeltérések a kutatók között elég jelentősek. Egyikük érvelése sem meggyőző, ezért feltevéseik közlésétől eltekintünk. Kronológiailag csupán a csoportoknak a fenti sorrenddel egyező időrendjében értenek egyet, emiatt fejtegetéseink bázisául is ezt vesszük. A fejlődés első szakaszában, a korai Upanisádok periódusában a brahman és az átman megismerhetőségére vonatkozólag még megoszlottak a vélemények. Deussen helyesen jegyzi meg, hogy ebben az időben a brahman és az átman még a tudás tárgyaként jelenik meg az idealista gondolkodók előtt. Ezt bizonyítja az Upanisádok több részlete, pl. a Brihadaranjaka Up. II—2/4/5., amely azt mondja: „az átmant kell megérteni, róla kell elmélkedni, őt kell figyelni és reá kell hallgatni". Hasonló ehhez a Cshandogja Up. VIII—8/7/1. alatt található szöveg: „a brahmánt kell vizsgálni, a brahmán megismerésére kell törekedni". Evidens, hogy ebben a stádiumban az idealisták nagy része a szellemi principiumot még nem tartotta megismerhetetlennek, de ezek a gondolkodók is élesen megkülönböztetik a tudás különféle válfajait. Az igazi tudást szerintük csakis a brahmanra, illetőleg átmanra vonatkozó ismeretek alkotják. A tapasztalatra támaszkodó tudás, álláspontjuk szerint, nem más mint avidjá (tudatlanság), mert akik csak ennek a birtokosai, azok még semmit sem tudnak a tapasztalati valóság mögött rejlő szellemről (a brahmanról, illetve az átmanról). Amikor a tapasztalati tudás sokaságot tételez ott, ahol valójában csak az Egy (a brahman) van, és testet ott, ahol csak a lélek van, akkor a tudat-

lanság hamis tudássá válik. Az utóbbiból ered az illuzionizmus (májá). Az avidjá és a májá az Upanisad-rendszer két fontos fogalma, megfelelő helyen még kitérünk ismertetésükre.

Az avidjá fogalma vezet át az idealista gondolat második ismeretelméleti álláspontjához, amely a szellemi principium megismerhetetlenségét tételezi. Ha ugyanis a dolgokról szerzett tapasztalati tudásunk nem egyéb mint puszta névhalmaz, az igazi tudás elsötétülése, akkor a realitásra vonatkozó tudásról nem is lehet beszélni, a tudás nem is létezhet, csak a nem-tudás lehetséges. Ez a következetes Upanisád-idealizmus hiveinek a nézete. Álláspontjukat már a korai Upanisádokban lerögzítik, de véleményük kizárólagosan uralkodó, szinte dogmatikus nézetté csak az Upanisád-filozófia második periódusában vált. (Vö. Upanisád VIII—1. és Káthaka Upanisád III—15.) A brahmán megismerhetetlenségét hirdető gondolkodók álláspontjukat a következő érvekkel támasztják alá: Minden megismerés előfeltétele a megismerő alany és a megismerő tárgy létezése, tehát az én és a nem-én kettőssége. A brahmán azonban abszolut egység, amelyben a szubjektum és az objektum megkülönböztetése értelmetlen, tehát tiszta szellem, csak önmaga szemléletének a tárgya, róla ismeret csak a vele való teljes azonosulás útján szerezhető. Az egyén részére ezért a brahman megismerhetetlen. A megismerés egyetlen lehetséges útja az, hogy az egyén saját egyéni létének megszüntetése által brahmánná válik. Épp ez a megváltás számára. Itt vannak az indiai miszticizmus gnoszeológiai gyökerei. A világtól való elfordulás és a vallásos-misztikus kvietizmus kezdetei. Egyúttal nagyszerűen illusztrálja ez az agnoszticizzmusnak a fideizmusba való átcsapását és csődjét, mert az egyéni lét önmaga által való megsemmisítése jelenti a megváltás útját. Erre a problémára az indiai miszticizmus tárgyalásakor még visszatérünk.

Az Upanisád-filozófia harmadik periódusa az ún. újabb prózai Upanisádok keletkezésének a korszaka, amely elsősorban metafizikai, de ismeretelméleti szempontból is rendkívül sok novumot tartalmaz. Két, az egész korszak folyamán hegemón tendencia figyelhető meg. Az egyik az orthodoxia felé hajló, dogmatikusan merev konzervatizmusából egy jottányit sem engedő misztikus árnyalású idealizmus, a másik pedig a mindennapi élet empirikus szükségleteit jobban tekintetbe vevő dualisztikus velleitásokban bővelkedő irányzat, amely azonban egy pillanatra sem hagyja el az idealizmus talaját. Ennek a periódusnak a legfontosabb problémája az abszolutum és az empiria kapcsolata, modern terminológia szerint a szellem és anyag egymáshoz való viszonya. A realisztikus álláspont hivei az avjakta fogalmából indultak ki, a két régebbi principium, a brahmán és az átman mellett harmadikként ezt tételezték mint új alapelvet. Az avjakta szó jelentése eredetileg: ki nem fejlett, ki nem bontakozott. Az Upanisád-filozófiának ebben a stádiumában a még fejlődésén át nem ment ősanyagot jelöli, amelyből az evolució folyamán az anyagi dolgok kialakultak. E filozófia döntő problémája az, hogy milyen viszonyban áll az avjakta az átman-brahmánnal, azaz hogyan kapcsolódik az ősanyag a szellemhez. Ezt a viszonyt a spirituális irányzat hivei egy szellemes metaforával próbálták megvilágítani, amely a Platón Phaidonában található híres hasonlatra emlékeztet. Az indiai hasonlatban az átman (a lélek) hajtja a kocsit (a testet), amelyet az ész kormányoz, a gyeplőt a gondolkodás szerve, az elme tartja, az érzékszervek a lovakat képviselik, a külvilágot pedig az út jelképezi. A filozófia feladata az érzékszervek robogó paripáinak a megfékezése. Ez az elme tevékenysége által történik. Lényeges az, hogy a lélek

irányítja a testet: a szellem tehát az anyaghoz képest magasabbrendű principium. Axiológiailag a két alapelv viszonyát a fenti metafora tisztázta, de semmit sem közölt a priorítás és a genezis kérdéseiről. E problémákat a legkésőbbi Upanisádokban felbukkanó új gondolatok oldják meg, amelyek egyúttal az Upanisád-filozófia negációját, a saját kereteiből való kilépést, a rendszer önmagán való túlhaladását eredményezték. (Ezt később fejtjük majd ki.) E problémára vonatkozó valamennyi szöveg a Maitrájana Upanisádban található. A maitrájana-problematika súlypontja az a kérdés, hogy az érzék feletti brahman hogyan került összeköttetésbe az anyaggal, az öntudat nélküli anyagra hogyan gyakorolhat hatást a lélek.

Az anyag és a szellem közötti szakadékot egy új fogalom, az elemi lélek konstruálása útján kísérelték meg áthidalni. Az elemi lélek a brahman-formájában tételezett abszolut szellemtől különböző principium. Eltér a világlélek (brahman) individuális módosulásaként jelzett egyéni lélek (atman) fogalmától is. A különbség abban áll, hogy ellentétben a régi brahman-átman koncepcióval, amely negálta az anyagot, az elemi lélek a matériához kapcsolódik és az individuum észlelő-gondolati tevékenységét és cselekvéseit irányítja, tehát ellátja az összes tudatfunkciókat. Gnoszeológiai szerepe is rendkívül fontos, mert az elemi lélek az, amely az érzéki észleletekből, az érzetekből és a képzetekből kialakítja a fogalmakat és belőlük ítéleteket alkot. Ez utóbbi folyamatot az Upanisád szövege csak megemlíti, de a tulajdonképpeni megismerési folyamat kifejtésével adós maradt. Ezt az adósságot csak a későbbi nagy filozófiai rendszerek törlesztették le. Ami a genezis problémáját illeti, kétféle verziót is közölnek a szövegek. Az egyik változat szerint az elemi lélek az atmán módosulásaként keletkezett, a prakrititól (az anyagtól) független, tőle lényege szerint különbözik, és nem más mint a hozzákapcsolódott anyagi tulajdonságokból (gunák) eredő képzetek által megzavart és elhomályosult átman. Éppen e zavaró tényezőktől való megtisztulás, a szellemet rabságban tartó anyagi kötelékektől való megszabadulás jelenti részére a megváltást, eredeti tiszta állapotába való visszatérést. Amint a fentiekből kitűnik, ez a teória mélységesen misztikus és antimaterialista. Az anyag és a szellem kapcsolatát egyoldalúan fogja fel, az anyag csak szükséges rosszként jelenik meg a rendszerben, szerepe kevéssé érthető, és léte a rendszer belső logikája szempontjából indokolatlan. A másik genezisváltozat szerint az elemi lélek a prakritiból (az ősanyagból) keletkezett. (Vö. Maitrajána Up. VI—10.) Az anyag és a szellem dualizmusa itt jelenik meg először egy filozófiai rendszer keretein belül. Egyenrangú tényezőként tételezik őket, ami a realisztikus szemlélet diadalát jelenti az idealizmus konzervatív, életellenes irányzata, a brahman orthodoxia bölcselete felett. Az új realisztikus irányzatból alakult később az indiai filozófia nagy dualisztikus rendszere, a Szánkhja-filozófia.

A konzervatív brahman idealizmus tovább haladva fejlődésének útján, a rendszer alapelveivel összhangban, belső logikájának megfelelően eljutott a tiszta irracionalizmus kiteljesedéséhez és a misztikus obskurantizmushoz. A brahman megismerhetetlensége a késői Upanisádokban már dogmává lett. E dogma tudatossá válása fontos következményekkel járt a brahman idealizmus további fejlődése szempontjából. Az ignorabilitás nyilvánvalóvá tette a brahman fogalmának teljes negativitását, minden konkrét tartalomtól való megfosztottságát.

Ezt a konzervatív gondolkodók ebben az időszakban kettős célkitűzéssel igyekeztek ellensúlyozni.

Először filozófiai rendszerüket ellentmondásmentes axiomatikává akarták kiépíteni és később a metafizikai-ismeretelméleti problémákat mellőzve az axiológia kérdéseit kívánták előtérbe helyezni. Az értékelmélet problémáinak előtérbe kerülését éppen az említett axiomatika felépítésének a kudarcba fulladása okozta. A brahman fogalmának ellentmondásnélkülisége szükségessé tette a védikus kauzalitásteória[19] gyökeres revízióját, az ok—okozati viszony tagadását. Az irányzat hivei ezt azzal indokolták, hogy a brahman maga az állandó, örökké változatlan szubsztancia, ahol pedig a változás lehetetlen, ott nem állhat fenn a kauzalitás. (Vö. Brihadaranjaka Up. IV—4/20.) Bármely változás, keletkezés vagy elmulás, gyarapodás vagy csökkenés történik is, nem érinti soha a brahmant, mert a változás puszta név csupán (lásd Káthaka Up. II—14.) csak tudatlanságuk tételezi fel, de a valóságban nem létezik. A brahman idealista metafizika eljutott az érzéki világ dialektikájának és magának az anyagi világnak a negációjához, a teljes világnézeti nihilizmushoz, mert ha a valóságot minden meghatározottságától megfosztják, akkor csak a nihil marad meg. Az új axiomatika további tételei ezt csak megerősítik. A brahman a téren és az időn kívül létezik, e kategóriák tehát reá nem vonatkozhatnak. Végül pedig az ismeretelméleti nihilizmus betetőzéseként azt a tételt állították fel, hogy a brahmanról pozitive semmi sem állítható, minden csak negative mondható el róla, azaz a brahman neti-neti (sem ez, sem az), tehát semmit sem tudhatunk róla. Ezzel azonban ellentmondásba kerültek saját axiómáikkal, mert ha a brahmánról semmi sem állítható, akkor a rendszer tételei sem érvényesek.

Ezért — és ez volt másik fő célkitűzésük — kerülő úton megkísérelték visszacsempészni a brahmánra vonatkozó pozitív határozmányokat, hogy tételezhessék a brahman megismerésének a lehetőségét. Ezt az axiológiai rendszerük kifejlesztése útján végezték el. Kijelentették, hogy nem a világ reálitása a lényeges, hanem a brahmánban rejlő értékek realizálódása, az Én egyesülése a brahmannal. (Vö. Brihadaranjaka Up. IV—8.)

Az etika problémái

A metafizikai és a gnoszeológiai problémák háttérbe szorulása és az axiológiai problematikának a világnézeti érdeklődés gyújtópontjába kerülése már átvezet az Upanisád-filozófia végső korszakába, ahol az etika veszi át a vezető szerepet a bölcseleti diszciplinák között. Az etika azonban nem teljesítheti társadalmi funkcióját világnézeti megalapozottság nélkül. A metafizikai és gnoszeológiai nihilizmus, amelyhez az orthodox brahmán idealizmus képviselői eljutottak, jellegénél fogva (rendkívüli elvontsága és tartalmi üressége miatt) alkalmatlan volt arra, hogy széles tömegek világnézeti szükségleteit kielégítse. A brahman gondolkodók ezért engedményekre kényszerültek. Kétféle tant különböztettek meg, az egyik az ezoterikus, a másik pedig az exoterikus tanítás volt. Az ezoterikus doktrina csak a brahman arisztokrácia szellemi elítje részére volt fenntartva, csak ennek a tagjai lehettek beavatottak. Az exoterikus tant pedig a tömegek, az alacsonyabb kasztok tagjai részére szánták, ezért a gyakorlati élet szükségleteihez alkalmazták.

[19] A korai Upanisádokban a brahman mint az anyagi világ végső oka és emanációja is szerepel, tehát ekkor még nem tagadták a brahman idealisták a kauzalitást.

Az exoterikus tan legjellemzőbb sajátossága az volt, hogy a doktrina a brahman fogalmát egyenlővé tette a személyes isten (isvara) fogalmával. A mai hinduizmus panteonjának a kezdetét jelentette ez az identifikáció amelyet a brahman papok egyformán vonatkoztattak Sivára és Visnura is. Ez a személyes istenfogalom nyilvánvalóan összeférhetetlen a brahman alakjában hiposztazált személytelen abszolutummal. A társadalmi szükségletek kielégítése végett felmerülő etikai követelmények szétfeszítették az ezoterikus tan abszolutum fogalmának a kereteit. A brahmán-axiológia, amely szerint a legfőbb érték a brahman és az emberi élet végső célja az emberi lélek egyesülése a brahmannal, elkerülhetetlenné teszi a brahman megismerhetetlenségének a negációját, mert a brahmannal való egyesülést a tudás, a brahman ismerete jelenti. Ez a tudás azonban nem a diszkurzív gondolkodáson alapul, és nem az empiriára vonatkozik, semmi köze sincs a tapasztalati valósághoz, hanem csak az érzékfeletti, a spirituális a tárgya. Metódusa a racionális fogalmi gondolkodás módszereivel szöges ellentétben álló intuició. Forrása a hagyomány, valamint a kinyilatkoztatásként elfogadott védikus irodalom. Célja a brahmannal való egyesülést elősegítő módszerek elsajátítása, illetőleg az egyesülést gátló tényezők kiküszöbölését eredményező ismeretek megszerzése. Ezek az ismeretek nélkülözhetetlenek a végső cél, a megváltás eléréséhez. A tudás előfeltétele a megtisztulás, amelyhez az áldozaton és a vezeklésen át vezet az út. A későbbi jógarendszerben is szereplő bizonyos testi és lelki gyakorlatok elvégzése által megtisztult tudattal rendelkező individuum folytonos elmélkedéssel eléri az elmélyülés olyan fokát, hogy lelkét semmi sem köti többé a világhoz, bekövetkezik a felszabadulás. Az egyén eljut a megváltás (moksa) állapotába, amely az emberi lét legfőbb értelme. Az egyéni lélek azonosul a világlélekkel, megszűnik a maja, a kozmikus káprázat uralma, amelynek erejénél fogva az egyén a saját lelkét tévesen a világlélektől különbözőnek gondolja, emiatt a karman törvényeinek az uralma alatt áll és a szamszára végellátható tatlan időtartamú körforgásához van kötve.

Tekintettel arra, hogy a moksa, a karman és a szamszára nemcsak az Upanisád etikának, hanem a materializmus kivételével az összes nagy indiai filozófiai rendszer etikai tanításainak az alapja, feltétlenül szükséges e három terminust külön is elemezni.

A karmát univerzális érvényességű erkölcsi törvényként hiposztazálja már az Upanisád-filozófia is ((lásd Brihadarjáka Up. III—2/13.). A karma lényege az, hogy az ember sorsa múltbeli tetteitől, mostani és előző életében elkövetett jó és rossz cselekedeteitől függ, ezért alá van vetve a szamszára, a lélekvándorlás törvényeinek.

A szamszára folyamán a lélek éppen karmájának megfelelő módon inkarnálódik, vagyis egyre újabb és újabb létformákban születik újjá. A létformák az előző életben elkövetett tettektől függően lehetnek emberalattiak (állati), emberiek és emberfelettiek (isteni létformák). A jó cselekedetek nagyon fontosak, mert általuk javul az ember karmája. Az inkarnáció által az ember az új életében elnyeri az előző létformában elkövetett jó és rossz cselekedeteiért a jutalmat, illetőleg a büntetést. A szamszára folyamata örök körforgássá válik, ha a lélek nem jut el megváltáshoz (a moksához). A moksa-állapotba kerülés azt jelenti, hogy az ember kiszabadul a szamszára láncaiból és eléri a teljes szabadságot. A megváltás lényege az, hogy az egyéni lélek felismeri igazi természetét, rájön arra, hogy az empíria világához, az anyaghoz való tartozása csak látszat, a valóságban a lélek az abszolutummal azonos, tehát

végső célja éppen ennek az azonosságnak a realizálása, az anyagi világ karmikus szennyező hatásától való megszabadulás, a visszatérés a tiszta szellem állapotába. Eszerint a megváltás benső felismerés, a lélek visszaemlékezése az ősi tiszta állapotára a tudat megtisztulása útján, ez a nézet nagyon közel áll a platoni ideákra való anamnézis elmélethez. A moksa tehát a lélek tökéletes felszabadulása, maga a brahmantudás. A nem-tudás valójában nemlétező, mert az igazi létező csak a brahman, az anyagi világ csupán káprázat, a tudatlanság sötétségét a brahmantudás fényes napja eloszlatja, ha az egyéni lélek rádöbben arra, hogy azonos a világszellemmel, tehát minden tudás foglalata a következő formulában foglalható össze: a lélek intuició útján tudatára ébred annak, hogy „Én vagyok a brahman". (Vö. Cshandogja Up. VIII—3/2.) A későbbi szövegekben ugyanez a tétel filozófikusabb megfogalmazásban is megtalálható. Így a Mundaka Upanisád III—2/9. sorajban olvasható: „Aki a legfelsőbb brahmant ismeri, az maga brahmanná lesz, sőt már maga a brahman" (ti. ha elérte a brahmanismeret állapotát). A brahman mindenekelőtt a vágyaktól való mentességet jelenti, azt, hogy megszűnt az én felett a vágyakozás és a félelem hatalma, nincs többé gondja és fájdalma, részére vége a szenvedésnek, de az örömnek is, az egyéni lélek megszabadult a karmikus anyaggal való látszólagos összefonódottságtól, tehát az egyén karmája a megsemmisül, a jó és rossz cselekedetek utólagos hatása is elenyészik, az egyéniség nagy illúziója szétfoszlik, az egyéni lélek ismét azonos az abszolutummal.

Az indiai idealizmus tehát már legrégibb korszakában, az Upanisádok periódusában is a miszticizmusba csapott át, sőt a tömegek részére szánt exoterikus formájában kifejezetten a vallás segítője lett. Az idealizmus misztikumba merülő vallásos színezetű erkölcstana ellen csak a materialisták tudtak következetes és humánus etikai tanításokat szembeállítani. A dualisták és a heterodox rendszerek képviselői ugyanis az etika területén az idealizmus hatása alatt állottak. A materialisták ellenben tagadták az idealizmus alapvető etikai kategóriáinak, a karmának, a szamszárának és a moksának az érvényességét. Mindezek a materialista kritika szerint mesterségesen megkonstruált fogalmak, amelyeknek a valóságban semmi sem felel meg. Tagadták a Védák kinyilatkoztatás voltát és az istenek létezését is. Szerintük az emberi lét értelme és célja semmiképpen sem lehet az átmannak a brakmannal való egyesülése, mert sem az egyéni lélek, sem a világlélek nem létezik. Élesen szembeszálltak az idealisták életellenességével és miszticizmusával. Elvetették az aszkézist, a vezeklés és a böjt minden formáját, mert véleményük szerint ostoba ember az, aki böjtöléssel lesoványítja és sanyargatja magát. Az indiai materialisták etikai alapelve már az Upanisádok korában is a hedonizmus, pontosabban a hedoizmus speciális indiai változata volt, amelyet az alábbiakban fogunk röviden jellemezni (azért csak röviden, mert a rendelkezésünkre álló nagyon gyér forrásanyag a részletesebb leírást nem teszi lehetővé). Az indiai materialisták azt tanították, hogy az emberi élet célja a szenvedés elkerülése és a gyönyör megszerzése. A gyönyör alatt a természetes élvezetek kielégítését értették. Emiatt a brakman idealizmus hívei az erkölcstelenség és a cinizmus vádjával illették őket. E vádak megalapozatlanságát még az indiai idealizmus olyan prominens képviselője is elismeri, mint Radhakrishnan. Filozófiatörténetében (I. köt. 238. o.) így ír erről a kérdésről: „Nyilvánvaló, hogy a fennmaradt töredékek a materialista nézetek paródiájának az elemeit foglalják magukban. Hiszen az a filozófia, amelyet évszázadokon keresztül komolyan vettek, nem ölthetett ilyen

primitíven durva formát" (ti. a nyersen erotikus hedonizmus formáját). Ezt a felfogást igazolja az, hogy az idealista koncepcióval ellentétben azonosították az erkölcsi jót a gyönyörrel. Az idealista felfogás szerint, ugyanis a két fogalom egymással gyökeres ellentétben áll. A Kátha-Upanisád ide vonatkozó szövege így szól: „Más dolog a jó és más dolog a gyönyör. Ezek különböző módon vonzzák az embert és különféle célok felé vezetik. Aki a jót választja, elérheti a legjobb jót (a brahmant), aki pedig a kellemest (a gyönyört) választja, az elvéti a végső célt." A materialisták ezzel szemben az erényes magatartást az élet élvezésével és az optimizmussal kapcsolták össze.

Bár a korai ind materialisták az etikai kérdéseket rendkívül primitív módon vetették fel, és minden társadalmi vonatkozástól mentesen, kizárólag az elszigetelt egyén szempontjából tekintettek e problémákra, etikai tanításaik a korabeli idealista etika doktrinákhoz viszonyítva, mégis progresszív jellegűek voltak, mert tanaikon vörös fonálként húzódik végig a vallásellenesség és az aszkétizmust tagadó emberi magatartás igenlése. Különösen ki kell emelni azt, hogy egyéb filozófiai nézeteik és erkölcsi tanításaik, az idealistákkal ellentétben, egységes, következetes és harmonikus rendszert alkotnak.

Az Upanidsádok helye a filozófia történetében

Összegezve az Upanisád-filozófia karakterisztikus vonásait, az alábbi megállapításokat szögezhetjük le. Ami az egész Upanisád-bölcseletet illeti, kétségtelen, hogy ez az első kísérlet az ideológiatörténet folyamán filozófiai rendszer, helyesebben rendszerek alkotására. Keletkezése és kiterjedése egész történeti korszakot (i. e. X—III. szd. között) vett igénybe. Szerzőiként sok nevet említ a hagyomány, így Uddaléka, Jadzsnavalkja, Kausitáki, Sándilja, Sztajakáma, Praváhana, Varuna szerepel szerzőként és szereplőként is a különböző dialógusokban, ezeket az adatokat azonban semmiféle hitelt érdemlő tanúbizonyság jelenleg nem támasztja alá. A belső kronológia kérdései, mint már említettük, jelenleg még nincsen eldöntve.

Az Upanisád-bölcselet semmiképpen sem tekinthető egységes filozófiai rendszernek. Az Upanisád-irodalom három, radikálisan különböző irányzatot tartalmaz. Az első az ősi, naív materialisztikus nézetek tradicióit folytató materialista filozófia. A második a mitikus-vallásos gondolati anyagra támaszkodó spiritualizmust dogmatikus módon értelmező idealizmus, a harmadik pedig a gyakorlati élet realista követelményeit és a brahman spiritualizmust összeegyeztetni kívánó dualizmus. Meg kell azonban jegyezni, hogy a dualizmusnak inkább csak csírái alakultak ki, filozófiai rendszerré még nem vált az Upanisádok korában, csak a későbbi fejlődés folyamán. Bizonyítani kívántuk, hogy a materializmusnak mint filozófiai rendszernek időbeli elsőbbsége van az idealizmussal szemben. Az idealista filozófia, amint erre rámutattunk, létét elsősorban annak köszönheti, hogy a mítikus világnézet nagy válsága idején a vallás védelmezői, a régi ideológiai pozíciókból már nem voltak képesek visszaverni a materialista támadásokat. A mítoszt tehát új, korszerűbb ideológiai fegyverzettel kellett helyettesíteniök, amely az uralkodó osztályok és a kizsákmányolt tömegek ideológiai szükségleteit egyaránt kielégítette. Az előbbiek részére az ezoterikus jellegű abszolútum-tan, a tömegek számára pedig annak vulgarizált formája, az isvara-tan, tehát az idealista filozófia és a megreformált brahmán vallás együttesen tettek eleget a korszerű követelményeknek. Az idealizmus tehát Indiában is a vallás ideológiai segédcsapatának a szerepét töl-

tötte be. A materialisták ellenben a vallásellenes harc rohamcsapatát alkották. Ezt a szerepüket méltatta Nehru. Szavai szerint: „Az indiai materialisták támadták a kánonok tekintélyét és sértetlenségét a gondolkodásban, a vallásban és a teológiában. Bírálták a Védákat, a brahman papságot, a brahman vallás intézményeit és a hagyományos vallásos nézeteket, s azt hirdették, hogy a meggyőződésnek nem szabad előítéletektől vagy pedig a múlt tekintélyeitől függnie. Fellázadtak a varázslat és a babona minden formája ellen. Elméletük általános szelleme sok tekintetben hasonló a modern materialista felfogáshoz. Meg akartak szabadulni a múlt béklyóitól és terheitől, az érzékekkel meg nem közelíthető kérdésekben való töprengéstől, a képzelt istenek előtti hódolattól"[20]

Az indiai filozófia alapvető tartalma a materializmus és az idealizmus harca. Az idealisták vak gyűlöletükben a materializmus legjelentősebb műveit megsemmisítették, ezért csak az ellenfelek műveiből, töredékesen ismerjük a materialista tanításokat, annak ellenére, hogy vannak adataink az eredeti materialista filozófiai munkák egykori létezéséről. A fennmaradt forrásműveket is kellő kritikával kell kezelnünk, mert számtalan esetben bizonyítható, hogy a brahmán papok és követőik utólagos betoldás, illetve szövegváltoztatás útján meghamisították a szövegek eredeti értelmét. Emiatt alapos filológiai munkára van szükség az interpretáció folyamán.

A materializmus az indiai társadalom történetében igazi népi világnézetként jelenik meg. Elsősorban a városi plebejus rétegek között voltak hívei. Híveinek társadalmi nézetei a haladást képviselték. Az indiai társadalom egyik legfontosabb intézményének, a kasztrendszernek a létjogosultságát a materialisták kezdettől fogva tagadták, mert igazságtalannak tartották azt. Radhakrishnan ókori indiai materialisták egyenlőségeszméjéről, amely társadalmi nézeteik alapgondolata volt, a következőket írja: „A materialisták igazságtalannak tartják azt, hogy az egyik ember parancsol, a másik pedig engedelmeskedik, minthogy minden ember a természettől fogva egyenlő. A materialisták tehát az emberi szabadságot konkrét módon társadalmi és politikai síkon, a meglevő antidemokratikus intézmények lerombolása útján akarták megvalósítani."

Ha ki akarjuk jelölni az Upanisád-filozófia helyét a filozófiatörténetben, akkor azonos vagy hasonló fejlettségű fokot elért társadalmi formációk ideológiájával kell párhuzamba állítanunk. Önkéntelenül is felmerül a görög és az indiai fejlődés kezdeti szakaszának az összehasonlítása. A két ország filozófiai fejlődése a kezdeti stádiumban analóg vonásokat mutat. A kezdet mindkét országban az ösztönös, naiv materializmus, pontosabban annak hilozoisztikus formája alkotta, a rendszer továbbfejlődését a kezdetleges dialektikus vonásokat mutató elem-tan jelentette. (Eddig jutott el az Upanisád-filozófia fejlődése.) Az idealizmus Indiában és Görögországban is változatlan ontológiai lényegek tételezésével vette kezdetét, és tagadta, illetve csalárd látszatnak minősítette az objektív dialektikát (vö. Parmenidész és Platón tanait és az átman-brahman tant). Társadalmi szerepük is hasonló. A materializmus a progressziót szolgálta és a keletkezésben levő tudományra támaszkodott, az idealizmus a reakciót segítette és a vallásban talált szilárd támasztékot. Hangsúlyoznunk kell, hogy mindezek csak analóg vonások, de nem jelentenek azonosságot. A döntő különbség az, hogy az indiai filozófia sohasem érte el a görög színvonalat. Ennek az oka abban keresendő, hogy az indiai társadalom nem

[20] Nehru: Discovery of India (India felfedezése). London, 1955. 99. o.

jutott a görög árutermelő rabszolgatársadalom fejlettségi fokára, hanem megmaradt, sőt megakadt a patriarkális rabszolgaság alacsony szintjén. Ez a jelenség abban leli magyarázatát, hogy Indiában és az egész Keleten nem fejlődött ki a földmagántulajdon, hanem a föld megmaradt közösségi tulajdonban, a faluközösség kezén, a patriarkális arisztokrácia uralma pedig éppen a faluközösségen nyugodott. Így alakult ki a legújabb időkig fennmaradó patriarkális deszpotizmus rendszere. Mind a patriarkális arisztokrácia, mind a rádzsák a faluközösség adóztatása útján sajátítottak el a megtermelt terméktöbbletet a föld művelőitől. Ilyen módon átmeneti társadalmi formáció alakult ki, amely a klasszikus típusú nyugati rabszolgatartó rendszer és az ősközösség között áll. Ennek lényege az átmeneti patriarkalizmus permanenssé válása volt. Emiatt konzerválódtak a faluközösség primitív termelési viszonyai, és megbénult a termelőerők fejlődése is. Sem a rádzsáknak, sem a kasztokon kívülálló városi plebsnek nem volt elegendő társadalmi-gazdasági súlya, és így politikai ereje sem a faluközösségen alapuló kasztrendszer felszámolására. Ez okozta az indiai társadalmi fejlődés mélységes tragikumát. Az Upanisádok és később a buddhizmus korának kasztellenes reformtörekvései és forradalmi mozgalmai is emiatt vallottak kudarcot, ez a végső oka az indiai társadalmi formációk megmerevedésének és a fejlődés egészen a legújabb időkig tartó stagnálásának. Ez a tény viszont maga után vonta a tudományok, különösen a természettudományok igen kezdetleges színvonalát, ami nagyon kedvezőtlen hatást gyakorolt a filozófiára. Ez az oka annak, hogy az indiai gondolkodás lényegében nem jutott túl az egyes és az általános formális szembeállításán, a különös kategóriájának a kidolgozása teljesen hiányzik belőle.

Ezzel szemben áll azonban a Kelet nagy pozitívuma: az indiai filozófia prioritása Hellásszal szemben ma már vitathatatlan az egyetemes filozófiatörténetben, ez pedig az eddig uralkodó europocentrikus szemlélet uralmának a végét jelenti a filozófiában.

СООТНОШЕНИЕ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ И ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ВРЕМЕНИ УПАНИШАДОВ

Ласло Ленкеи

С точки зрения философии важнейшую часть ведийской литературы составляют Упанишады, оказавшие большое влияние на философию Индии. Все крупнейшие системы и основные понятия индийской философии коренятся в них. В европейской философской литературе Упанишады оценивались не единодушно. Гегель, как инициатор европоцентрического взгляда, и в свою очередь Дейссен, Радакришнан и Рубен попытались ревидозать эту идею. Однако их имманентный философский анализ не удовлетворителен, поскольку при анализе философии Упанишадов нужно исходить из фактов общественного развития Индии.

При нашем анализе опираемся на материалы ведийской литературы, верно отражающей общественные отношения современного им индийского общества. Эра Упанишадов совпадает с эрой распада родового строя и возникновения государства и частной собственности. Важнейшей специфической чертой развития индийского общества является то, что общественная собственность на землю сохранилась и в руках крестьянских общин, которые должны считаться основными ячейками индийского общества, как на это указывал Маркс. Ее основой является примитивная форма общественного разделения труда, взаимообусловленная застоем на низком уровне производственных сил. Отсюда происходит сильный консерватизм и традиционализм индийцев. С точки зрения общественного развития это связано с возникновением и сохранением кастовой системы. Вследствие дифференциации богатства в городах создается новый слой общества — городское

плебейство, оставшееся в большинстве вне рамках касотовой системы. Среди господствующих классов заострились противоречия в борьбе за освоение возрастающего избытка продукции. И кшатрии и ваишии обратились против брахманов, стремившись, однако, лишь к реформе существующего общественного порядка; а городская бедность требовала его упразднения. Общественный кризис отражался и в области идеологии; старая мифическая религиозная концепция потерпеля провал. Представителями плебейства создавалась антирелигиозная идеология. Брахманское духовенство, видя отход народных масс от старой мифической идеологии, создало новое мировоззрение, сохраняющее спиритуальные основы, но лучше удовлетворяющее современным требованиям. Из плебейского направления развивался материализм, а вслед за ним из брахманских стремлений возникла идеалистическая философия. Оба направления исходят из традиционного мыслительного материала. Предшественником философского материализма является наивное материалистическое мировоззрение человека первобытного общества, идеализм же связан с анимизмом первобытного человека, или, точнее, с отрицанием, возникшем на этой основе, и потом еще и с мифом. Начала индийской философии раскрываются в Упанишадах, адекватно отражающих борьбу материалистической и идеалистической философий, т. е. собственное содержание истории философии в Индии.

Основным положением индийской идеалистической философии является тождество атмана, т. е. индивидуальной души с брахманом, т. е. духом мира. Первое же положение материалистической философии — гилоизм, обнаруживает уже элементы диалектики. Более высокой стадией материалистической теории является учение об элементах, обусловившее усиление диалектических тенденций, поскольку превращение одного элемента в другой элемент представляет собой уже качественное изменение. По вопросам теории познания точка зрения материалистов однозначна, они признают познаваемость мира. В гносеологических взглядах идеалистов обнаруживается непоследовательность. Их важнейшей проблемой является познаваемость брахмана. Последовательные сторонники идеализма считали брахман непознаваемым. В то же время они считали, что искупление осуществляется в виде возвращения индивидуальной души в абсолютное, однако, они отождествляли искупление с знанием брахмана, т. е. гипостазировали его как знание о непознаваемом, приобретенное путем интуиции, что, несомненно, является логическим противоречием. Идеалисты не сумели объяснить и соотношения материи и духа. Они доходили до гносеологического нигилизма, соответственно которому мир является лишь навождением индивида (мая), а настоящим существующим является только абсолютный дух (брахман). Однако требования этики с необходимостью обусловили отказ от этой точки зрения нигилизма. Для удовлетворения идеологических требований практической жизни, для пользования массами были созданы эзотерические учения, в центре которых стоит понятие бога (ишвара). Идеализм превратился таким образом в мистицизм, и его союз с религией стал совершенным. С этикой религиозно-мистического идеализма боролись только материалисты, противопоставляя пессимистическим и отрицающим жизнь учениям свою доктрину жизнерадостного гуманизма.

В мировой истории философии индийская философия может быть охарактеризована как предшественница греческого способа мышления, стоящая на более примитивном уровне; приоритет, несомненно, принадлежит Индии.

THE RELATION OF MATERIALISTIC AND IDEALISTIC PHILOSOPHY IN THE AGE OF THE UPANISHADS

by L. Lenkei

From a philosophical viewpoint the Upanishads, which seriously affected Indian philosophy, constitute the major part of Vedic literature. Every significant system and fundamental concept of Indian philosophy can be traced back to them. European philosophical literature did not form a uniform stand about the Upanishads. Hegel, the initiator of the European-centered view, Deussen, Radhakrishnan and Ruben attempted to revise these stands. Their philosophical analyses are not satisfactory, for in treating Upanishad philosophy one has to begin with Indian social development.

The analysis of the study is based on Vedic literature which faithfully reflects contemporary Indian social relations. The age of the Upanishads coincided with the period of the decay of the clan system and the rise of state and private property. The most important individual feature of the development of Indian society is the survival

of communal landed property in the hands of the peasant communities which, according to Marx's depiction, have to be regarded as the core of Indian society. Its basis is the primitive form of the social division of labour which interpenetrates with the stagnation of productive forces on a low level. The stubborn conservatism and traditionalism of Indians follow from this. From a sociological standpoint this is also related to the rise and preservation of the caste system. In the cities this property difference brought about a new social stratum, the urban plebs, the majority of which remained outside the caste system. During the struggle for possession of the increasing surplus products the contradictions between the ruling classes also grew. The Kshatrya and Vaishya also turned against the Brahmans but they only wanted to reform the existing order while the urban indigents wanted to abolish it. The social crisis could also be observed in an ideological plane; the old mythical religious conception failed. The representatives of the plebs formulated an anti-religious ideology, while the Brahman clergy, seeing that the masses were disgusted with the old mythological ideology, formulated a new one which preserved the spiritual bases but at the same time was more suited to the requirements of a changing period. The plebeian trend gave rise to materialism and following this the Brahman efforts brought about an idealistic philosophy. Both trends started from the traditional concept. The forerunner of philosophical materialism is associated to the naive materialistic view of man in primitive communities, while idealism is founded on the animism of primitive man, or rather on the negation derived from this animism and finally on myths. The beginnings of Indian philosophy may be discovered in the Upanishads which adequately reflect the struggle of materialistic and idealistic philosophy, the actual content of the Indian history of philosophy.

The fundamental thesis of Indian idealist philosophy is the identity of *atman* (the self or soul) with the Brahman, the world-soul. Hylozoism, the primitive stand of materialist philosophy, already hid dialectical elements. The teaching about the elements which brought about a strengthening of dialectical tendencies is a higher stage of materialist theory, for the transformation of one element into another means a qualitative change. In gnosiological questions the materialist's stand is unanimous; he adheres to the cognizability of the world. The gnosiological views of idealists show inconsistencies: their main problem is the penetrability of the Brahman. The consistent followers of idealism admitted the inpenetrability of Brahman, but at the same time they regarded redemption as the return of the individual soul into the absolute. At the same time they equated redemption with the knowledge of Brahman. Thus they evidently hypostatized it as knowledge of the unknown through intuition, which is evidently a logical contradiction. The idealists could not clarify the relation of matter and mind. They reached the gnosiological nihilism according to which the material world is but an illusion *(maja)* of the individual and in reality only the absolute spirit (Brahman) exists. Ethical requirements made the rejection of the nihilistic stand unavoidable. To satisfy the ideological needs of practical life for the masses they elaborated exoteric teachings centering about the concept of divinity *(isvara)*. At this point idealism was transformed into mysticism and its alliance with religion became complete. Only the materialists struggled against the religious, mystical idealistic ethics. They set up the humanistic doctrine of the enjoyment of life in opposition to the pessimistic, ascetic moral teachings.

In the universal history of philosophy Indian philosophy may be regarded as a somewhat primitive antecedent of Greek philosophy and was certainly prior to it.

A kibernetika néhány filozófiai problémájáról

SZÉKELY SÁNDOR

1. *Előzetes megjegyzések*

A kibernetika fiatal, igen gyors fejlődésben levő komplex tudományos irányzat. Elméleti és technikai feltételei már régebben kialakultak, de önálló tudománnyá csak az 1940-es évek második felében vált. Általában N. Wienernek először 1948-ban kiadott „Cybernetics or Controll and Communication in the Animal and the Machine" [1] című alapvető munkájától kezdődően beszélnek önálló kibernetikai tudományról. Fennállásának felettébb rövid ideje során máris kapcsolatba került igen sok és alapvetőnek elismert tudományos, technikai eredménnyel, a világűrkutatástól a gazdasági élet szervezéséig. Sőt, egyre nélkülözhetetlenebb eszközévé válik a jövő tudományos igényű terveknek való megrajzolásának. Az elméleti és a technikai kutatómunka igen sok fontos területére behatoltak és gyümölcsözően felhasználhatóvá váltak a kibernetika fogalmai, eszközei, akár a hagyományos természettudományi, akár a társadalomtudományi területekről is van szó. A maga céljaira a biológia éppúgy fel tudja használni, mint a nyelvtudomány. Kétségtelen, hogy eredményeivel igen nagy tekintélyt vívott ki magának, és erős vonzóhatást gyakorol mind a tudományos kutatók, mind pedig a tudományok eredményei iránt érdeklődők széles köreiben.

A kibernetika kibontakozását heves viták kísérték. A vitatkozók egy része súlyos akadályokat és nehézségeket támasztott az új tudományos irányzat fejlődésének útjába. A marxista filozófia egyes képviselői is, éles ellentétben a marxizmus szellemével és gondolataival, az 1950-es évek elején lényegében elutasító álláspontokat alakítottak ki a kibernetikával szemben. Mindenképpen a szektásság, a dogmatizmus bénító hatásának és az új iránt érzéketlen, de a saját véleményt kérlelhetetlenül érvényesítő körök törekvéseinek tudható be az eleinte kedvezőtlen elbírálás. Azzal, hogy áltudománynak minősítették a kibernetikát, nemcsak elméleti, hanem gyakorlati károkat is okoztak a szocialista országok tudományos és gazdasági életében. A támasztott nehézségeket enyhíti, hogy a szocialista országokban ennek ellenére nagy ütemben folytak például az elektronikus számológépekkel kapcsolatos kutatómunkák, és igen nagy számban képeztek ki tudományos szakembereket. Az elektronikus számológépek és egyéb kibernetikai berendezések fejlesztése lehetővé tette, hogy nagy fontosságú tudományos, gazdasági és nem utolsósorban katonai-technikai területeken ne következzék be elmaradás. Sőt — mint közismert — az utóbbi években ezek az országok sok tudományos és technikai területen előnyös helyzetbe kerültek. A tudományos káderképzés eredményeként pedig

[1] A következő kiadást használtuk: Hermann, Párizs, 1958.

— a hibák leküzdésével párhuzamosan — széles alapon bontakozhattak ki a kibernetikai kutatások. E fejlődés során a korábban elutasító álláspontonlevők döntő többsége is helyreigazította véleményét.

Sok oldalról vizsgálták már az előbbiekben említett fonák, elutasító álláspontnak az okait. Az bizonyos, hogy a felszínesség és az újszerűségtől való visszariadás mellett komoly szerepet játszottak érzelmi mozzanatok is. Egyesek az ember „lealacsonyítását" látták a kibernetikai kísérletekben, sőt már az olyan kérdésfeltevésben is, hogy bizonyos, eddig csak az emberi tudat vagy az élő szervezetek körében ismert folyamatoknak lehetnek gépi analógiái, és ezek realizálhatók. Természetesen a kibernetikai gondolatoktól való idegenkedéshez hozzájárult az a tartalmatlan és rosszízű hírverés is, amely a kibernetika meghökkentő eredményeit és még inkább következtetéseit kísérte.

De most nem térünk ki az elutasító álláspont (egyébként széleskörűen felderített) okainak elemzésére. Csupán arra utalunk, hogy bár maga a tudomány viszonylag gyorsan túljutott a kezdeti gáncsoskodáson, ennek néhány következménye ma is fellelhető. Csak két jól érzékelhetőre utalunk közülük. Az egyik az, hogy a filozófiai értelmezés — mind a kibernetikában felmerült egyes, filozófiai természetű kérdéseket, mind pedig a kibernetika egészét illetően — lemaradt. Eddig mindössze egyetlen átfogó jellegű, marxista igényű kísérlet történt a kibernetikával kapcsolatban felmerülő filozófiai kérdések megoldására: G. Klaus 1961-ben megjelent „Kybernetik in philosophischer Sicht"[2] című művében. A másik (és bizonyos, hogy ebben már nemcsak a néhány filozófusnál korábban meglevő kibernetikaellenes álláspont játszik szerepet) a kibernetikusok egy részénél világosan megmutatkozó afilozofikus álláspont. A pontosság kedvéért azonban azt is meg kell jegyeznünk, hogy nem kevés azoknak a kibernetikusoknak a száma sem — és közöttük megtalálható a kibernetika sok neves képviselője is —, akik szívesen vizsgálnak filozófiai síkról kibernetikai kérdéseket, és igen sok érdekes eredménnyel, megjegyzéssel segítik elő a kibernetika filozófiai értelmezését. Csak a kibernetikai kérdések vizsgálatában előállott lemaradás felszámolása és az említett afilozofikus álláspont felszámolása vezethet a szaktudósok és a filozófusok Lenin által rendkívül fontosnak tartott együttműködésére ezen a szerfelett fontos területen is.

Az említett problémák megoldása természetesen feltételezi alkotó viták kialakulását. Sok jel mutat arra, hogy a filozófiai-kibernetikai viták első (torz) szakaszának lezárulása után napjainkban kibontakozik a korrekt tudományos viták új szakasza, amelynek nem gáncsoskodás a célja, hanem a megoldásra váró problémák tisztázása. Az utóbbi néhány évben, különösen a modern természettudományok filozófiai kérdéseiről rendezett 1958-as moszkvai tudományos konferenciát követően a szocialista országok filozófiai folyóirataiban nagy számban jelennek meg a kibernetika filozófiai problémáival foglalkozó cikkek és tanulmányok. Ezekben kibernetikával foglalkozó szakemberek és filozófusok körvonalazzák azokat a tényleges filozófiai természetű problémákat, amelyeket a kibernetika vet fel, és megoldásukra számos javaslatot, elgondolást ismertetnek. A vitának és az elemzésnek ez az új szakasza igen gyümölcsöző, s közvetlen haszna mutatkozik mind a kibernetika, mind pedig a dialektikus materialista filozófia továbbfejlődése szempontjából.

*

[2] Berlin, 1961.

Általában a dialektikus materializmusnak kettős feladata van a kibernetikai kutatásokkal és a kibernetikai eredmények értelmezésével kapcsolatban: egyrészt a kibernetikában elért eredmények általánosítása és filozófiai értékelése, másrészt a kibernetikai eredményekből levont idealista vagy vulgáris materialista következtetések bírálata.

A kibernetika számos olyan problémát vet fel, amelyek megközelítése és megoldása szükségképpen a filozófia síkjáról remélhető. Ez természetesen nem szokatlan, így van ez más szaktudományok vonatkozásában is. Különbséget az jelent, hogy a kibernetikai kutatások nyomán felmerülő filozófiai kérdések és megoldásuk sok szempontból más jellegű feladatot támaszt, mint a többi szaktudományok esetén. Ezt jellemző példaként utalunk arra, hogy a kibernetikai vizsgálatok egy tekintélyes köre egyidejűleg érinti a filozófia alapkérdésében szereplő mindkét határfogalmat, s noha — mint ez kimutatható — nem teszi problematikussá a filozófia alapkérdésére adott dialektikus materialista választ, utal arra, hogy a kibernetika által felvetett filozófiai természetű kérdések vizsgálatában *közvetlenül* szerepel a filozófia alapkérdésében megfogalmazott viszony. Ezért remélhető, hogy a kibernetikai kutatások során konkrétabbá válnak ismereteink az anyag és a tudat egymáshoz való viszonyát illetően is.

A kibernetika pozitív tudományos eredményeinek filozófiai értékelése és általánosítása nagymértékben hozzájárul filozófiai tudásunk elmélyítéséhez, ismereteink bővítéséhez. Másrészt a kibernetikai eredmények lehetővé teszik sok régebbi filozófiai ismeret új megvilágításba helyezését, nem is szólva a dialektikus materializmus alapelvei helyességének újabb igazolásairól. Gondolunk például arra, hogy a kölcsönhatás alapfogalma tartalmában pontosabbá válhat a kibernetikai eredmények felhasználásával. A kibernetika jelentős integráló funkciót lát el sok szaktudományos eredmény vonatkozásában, s ezért új absztrakciós eljárások, tudományos módszertani elvek kidolgozásával jelentős segítségére lehet a filozófiának a világkép új, modern formájának kialakításában.

Emellett hangot kell adni annak is, hogy bőven találhatók a kibernetika eredményeire spekuláló téves és tudatosan hamis értelmezések is. A nagy gyakorlati és elméleti eredmények által szerzett óriási tekintély leple alatt számos idealista, valamint vulgáris materialista értelmezés is megjelent és elterjedt. Különösen nagyszámú túlzó következtetés és fantasztikus jóslás kapcsolódik a kibernetika révén feltáruló valóban hatalmas lehetőségekhez. Még egyszer le kívánjuk szögezni, hogy nem az elutasító álláspont felmelegítését célozzuk itt, hanem a természettudományos eredményekre spekuláló idealista filozófiai értelmezések bírálatának szükségességét.

A dialektikus materializmus fentebb említett kettős feladata természetesen nem határolódik el egymástól. Minden pozitív előrelépés a kibernetikai eredmények teljesebb értelmezésében újabb lehetőségeket nyit a hamis értelmezések cáfolásához. Úgy véljük, hogy most ezen a területen pozitív előrehaladás közben kell bírálni az idealista véleményeket, mert — merőben újszerű tudományterületről lévén szó, ha csupán a régebbi ismeretekre hivatkozgatunk, nemigen léphetünk túl egy-egy önmagában igaz tétel ismételt leszögezésének vagy a vélemények puszta deklarálásának szűk körén.

Végül aktuális feladatként jelentkezik egy probléma, amelyet Tarján Rezső említ.[3] Szerinte — és ezzel messzemenően egyet lehet érteni — az utóbbi

[3] Tarján Rezső: Gondolkodási folyamatok gépesítése. Magyar Tudomány, 1961. 10. sz. 583. o.

években sok álprobléma is felmerült a kibernetikai kutatások kapcsán, amelyeket filozófiai kérdéseknek minősítettek. Igen fontos feladat kigyomlálni az álkérdéseket, mivel csak zavart és félreértéseket keltenek.

2. *A kibernetika fogalma és tárgya*

A kibernetika eddig kialakult tudományos tartalmából absztrahálható a kibernetika fogalma és tárgya. De már ezek meghatározásához is szükség van filozófiai szempontok és eljárások figyelembevételére. Ugyancsak filozófiai eszközök szükségesek a következő kérdések elemzéséhez: milyen viszonyban áll a kibernetika a többi szaktudománnyal és a filozófiával, milyen szerepet játszanak a kibernetikában feltáruló törvényszerűségek a tudományos törvények általános rendszerében stb. Felesleges indokolni, hogy a fenti kérdések csak a kibernetikán belül aligha válaszolhatók meg. Megoldásuk viszont fontos szempontokkal gazdagíthatja tudományos világképünket, és esetleg komoly mértékben hozzájárulhat új kutatási irányok kirajzolódásához mind a kibernetikai, mind a filozófiai vizsgálatok területén.

Kezdjük tehát a kibernetika fogalmára adott meghatározások elemzésével. Ismeretes, hogy a kibernetika egy olyan határterületen alakult ki, amely sok tudománnyal és tudományággal szomszédos. Igen fontos szerepet játszik benne, s mintegy elméleti alapjául szolgál a matematikai logika, az információelmélet, a fiziológia. Ezenkívül fontos szempontokkal gazdagítja az általános biológia, az orvostudomány, a műszaki tudományok egész csoportja, sőt kapcsolatba kerül a politikai gazdaságtannal, nyelvtudománnyal stb. Ez egyben azt is maga után vonja, hogy a kibernetikával foglalkozó szakemberek a legkülönfélébb szakterületek felől közeledtek az új komplex tudományos irányzathoz, s természetesen magukkal hozták speciális szaktudományos előképzettségüket és szemléletüket. Éppen ezért nem volt ritka az elmúlt másfél évtizedben, hogy a kibernetikára vonatkozó egyes meghatározásokban fellelhetők az egyetlen szakterület felől való megközelítés jegyei, esetenként korlátai. Ezektől most eltekintünk, s csupán a kibernetika egész problematikáját átfogó meghatározásokból idézünk néhányat.

A mai értelemben vett kibernetika elnevezése N. Wienertől származik. A fogalom első meghatározását már említett alapvető munkájában a következőképpen fogalmazta: „Elhatároztuk, hogy a kibernetika névvel fogjuk elnevezni a mind a gépben, mind pedig az állatban történő vezérlési-szabályozási és hírközlési elmélet egész területét."[4] Wiener az állat kifejezést gyakran az élőlény kifejezéssel helyettesíti, és kétségkívül az élő szervezetekre gondol definíciójában. Például ekvivalensnek tekinti az előbbivel a következő meghatározást: a kibernetika „akár a gépben, akár az élő szervezetben történő vezérlés és hírközvetítés tudománya".[5] Más helyen egy újabb mozzanat csatlakozik az előzőekhez. Egy, először 1950-ben kiadott könyvében arról írva, hogy milyen problematikát kíván megjelölni a kibernetika kifejezéssel, megemlíti „a gépeknek és a társadalomnak a tanulmányozását", továbbá „bizonyos elmélkedést a pszichológiáról és az idegrendszerről". Sőt végezetül utal egy „próbaképpen új elméletre a tudományos módszerről".[6] Wiener tehát

[4] N. Wiener i. m. 19. o.
[5] N. Wiener folyóiratunk szerkesztőségében. Voproszü Filoszófii 1960. 9. sz. 165. o.
[6] N. Wiener: The Human Use and the Human Beings, London, 1954. 15. o.

a kibernetika fogalmánál bizonyos aspektusból fontosnak tartja a (mai értelemben vett) gépek, az élő szervezetek és a társadalom vizsgálatát.

A Wiener-féle meghatározás nyitva hagy néhány problémát. Egyfelől a benne szereplő egyes fogalmak további és éles meghatározása volna szükséges (például a gép fogalmáé), másfelől a tanulmányozandó terület általánosabb körülírása. (Itt természetesen nem arról van szó, hogy a kibernetika tárgyköre — nevezetesen éppen Wiener munkássága nyomán — nem rajzolódott volna ki viszonylag pontosan, hanem hogy a szűken szabott fogalommeghatározásban nem tükröződik elég részletesen.)

Wiener definícióját újabb kísérletek követték. Például E. Kolman 1955-ben a következő meghatározást adta: „A kibernetika olyan tudományos elmélet, amely teljesen különböző természetű, de mennyiségi viszonyaikban egymáshoz hasonló és ezért egységesen értelmezhető folyamatokat tanulmányoz."[7] Ebben a meghatározásban nem szerepelnek azok a specifikus ismertetőjegyek, amelyek jellemzik a kibernetikát. Szó sem esik benne arról, hogy az anyag mely mozgásformáit érintik a „teljesen különböző természetű folyamatok", s hogy speciálisan milyen új meggondolásokkal lép fel a kibernetika ezek tanulmányozásában. A fogalommeghatározás túlságosan tágra szabott, s éppen ezért nem kielégítő.

G. Klaus fentebb idézett könyvében a következő definíciót olvassuk: „A kibernetika lehetséges dinamikus önszabályozó rendszerek részrendszereikkel való összefüggésének tudománya."[8] Kifogást kell emelnünk e meghatározás ellen is. Jól látható, hogy az összefüggés-fogalom itt teljes általánosságban szerepel. Éppen arról nincs szó, hogy az említett dinamikus önszabályozó rendszerek és részrendszereik összefüggései közül mely típusú összefüggések tartoznak a kibernetika vizsgálati körébe. Márpedig aligha képzelhető el, hogy mindenfajta összefüggés, amely a dinamikus önszabályozó rendszerek és részrendszereik között létrejön, a kibernetikainak nevezett kapcsolatok körébe vonható volna.

Igen érdekes és nagy figyelmet érdemel A. A. Markov kibernetikáról adott meghatározása: a kibernetika az okozati hálózatok általános elmélete.[9] Ehhez Markov néhány kiegészítést is fűzött. Okozati hálózaton csomópontok véges rendszerét érti, amelyek mindegyike véges számú állapotban lehet. Emellett — az időt diszkrétnek tekintve — a csomópontok állapota egy adott t_1 időpillanatban meghatározza a csomópontok állapotát a rákövetkező t_2 időpontban. Ez a meghatározás lehet egyértelmű; abban az esetben pedig, ha bizonyos kezdeti állapotból kiindulva a további időpontokban a rendszer állapota nem határozható meg egyértelműen, bizonyos csomópontok menet közbeni befolyásolásával ismét elérhető az egyértelműség. A meghatározottság nem feltétlenül Laplace-i értelemben szigorú, hanem lehet valószínűségi jellegű is. A csomópontok száma az időben változhat, csomópontok keletkezhetnek és elpusztulhatnak, de mindez az előbbi értelemben vett meghatározottság alapján megy végbe. Szükséges hozzátenni, hogy az okság-fogalom e meghatározásban szintén sajátosan definiált. Legyen adva a természettörvényeknek egy M halmaza. Azt mondjuk, hogy a b esemény okozata az a eseménynek M-re vonatkozóan, ha abból, hogy a esemény megtörtént, az M-hez tartozó

[7] E. Kolman: Mi a kibernetika? Voproszü Filoszófii 1955. 4. sz. 149. o.
[8] G. Klaus i. m. 27. o.
[9] A. A. Markov felfogását a vele folytatott konzultáción nyújtott szóbeli közlése alapján ismertetjük.

természettörvények segítségével levezethető a *b* esemény bekövetkezése, és emellett *a* megelőzi *b*-t.

A. A. Markov a maga meghatározásában tudatosan kerüli az információ fogalmát. Mind ez ideig ugyanis az információ fogalmának meghatározásával nehézségek vannak. Világos, hogy az információnak két oldala van: egy mennyiségi és egy minőségi. Az információ mennyiségi oldalának matematikai szabatosságú meghatározását megadták már. Hiányzik azonban a minőségi oldal hasonlóan szabatos meghatározása: ezért kerüli A. A. Markov e fogalmat, s ennek felhasználása nélkül definiálja a kibernetikát.

Véleményünk szerint Kalmár Lászlótól származik a kibernetika fogalmának legteljesebb kifejtése, amely a filozófiai síkról felmerülő követelményeknek is eleget tesz. 1959-ben a természettudományok és a filozófia kérdéseivel foglalkozó lipcsei nemzetközi tudományos konferencián Kalmár László a következő meghatározást ajánlotta:[10] „A kibernetika . . . anyagi rendszerek szervezésének, valamint e rendszereken belül az információ, különösen vezérlés és szabályozás céljára történő feldolgozásának olyan általános törvényszerűségeivel foglalkozik, amelyek az anyag specifikus mozgásformáitól függetlenül érvényesülnek", továbbá „a kibernetika ezeknek a törvényszerűségeknek az alapján annak a lehetőségével is foglalkozik, hogy az anyag magasabb mozgásformáit ezek megadott, körülhatárolt funkcióira vonatkozóan alacsonyabbakkal utánozza, és megpróbálja e lehetőségek határait meghatározni." A definíció láthatóan megjelöli mind az elméleti, mind az alkalmazott kibernetika kérdésfeltevését, számol az eddigi törvényszerű eredményekkel, a kutatás fő irányaival, és filozófiailag kifogástalanul illeszkedik a dialektikus materializmus eszmevilágához. Mint látni fogjuk, ez a definíció, amely mentes az egy-egy szakterület felől való megközelítés korlátaitól, és tartalmazza a kibernetikát jellemző valamennyi lényeges ismertetőjegyet, igen hatékony eszközül szolgál a kibernetika filozófiai természetű problémáinak vizsgálatára.

Ennél konkrétabb meghatározást bajos lenne adni, főképpen azért, mert máris rendkívül széles az a terület, amellyel a kibernetika foglalkozik. Vizsgálatainak körében az eddigi kutatásokban egymástól elhatárolt tudományterületek fonódnak össze.

A kibernetika fogalmának a meghatározása azért volt fontos, mert bár ettől függetlenül egyes ágai és főként alkalmazásai fejlődhetnek ugyan, de az összefoglaló elvek megtalálása, tehát a tudomány belső szerkezetének kialakítása (lehetőség szerint pontos) gondolati körülhatárolást követel.

*

A Kalmár-féle definíció módot ad a kibernetika tárgyának pontosabb s a módszert tekintve a dialektikus materializmusban szokásos eljárással történő meghatározására. A definícióból ugyanis következik, hogy *a kibernetika tárgyát* az előbbiekben körülírt ama törvényszerűségek képezik, amelyek jellemzőek minden olyan anyagi rendszerre, amelyben információk felvétele, kicserélése, feldolgozása, tárolása stb. történik, teljességgel függetlenül attól, hogy az adott anyagi rendszer melyik mozgásformában létezik. Hogy ilyen törvényszerűségek fennállanak, azt a kibernetika egész eddig kialakult tudományos tartalma bebizonyította.

[10] Naturwissenschaft und Philosophie Berlin 1960. L. Kalmár: Einige philosophische Probleme der Kybernetik. 391—392. o.

A kibernetika tárgyának ez a meghatározása kapcsolódik egy sajátosan filozófiai természetű problémához, amely éppen a kibernetikai kutatások révén merült fel. Ez egyben példa arra is, hogy a kibernetika szempontjából külsődlegesnek tűnő fenti kérdések a tudományok rendszere szempontjából fontos tartalmi vonatkozásokhoz vezetnek.

Kíséreljük meg a kibernetikai törvényszerűségek jellegének közelebbi megvizsgálását. Mint láttuk, a kibernetika tárgyköre nem kapcsolódik sem egyetlen, sem néhány mozgásformához — mint a többi szaktudomány esetében —, hanem valamennyi mozgásformát érinti kivétel nélkül. Ennek belátásához elegendő azt a nyilvánvaló tényt figyelembe venni, hogy bármelyik mozgásforma osztályban[11] (a vizsgált mozgásformát mint fő formát értelmezve, Engels alapján) van vagy lehetséges — akár természetes, akár mesterséges módon létrejött — a Kalmár-féle definícióban megjelölt anyagi rendszer. Az elektronikus számológépek, az élő szervezetek (sőt akár egyes élő sejtek), az emberi társadalom stb. — mint jellegzetes példák — megfelelnek a definícióban említett anyagi rendszereknek. Ily módon a kibernetikai törvényszerűségek függetlenek az egyes mozgásformáktól abban az értelemben, hogy nem valamely egyetlen — vagy néhány kitüntetett — mozgásformában létező anyagi objektumhoz kapcsolódnak, hanem valamennyi mozgásforma-osztály némely közös vonását és sajátosságát tükrözik vissza. Ugyanakkor természetesen a kibernetika törvényszerűségei nem függetlenek az egyes mozgásformáktól abban az értelemben, hogy egy konkrét mozgásformában létező anyagi rendszer esetén a kérdéses mozgásforma specifikus mozgástörvényeinek megfelelő módon, ezekkel összefüggésben érvényesülnek.

Ezek a következtetések, bár tényszerűen igazoltak, még természetesen túlságosan általánosak, éppen ezért tartalmukban nem elég gazdagok. De mindenesetre elegendő alapot adnak annak megállapítására, hogy a kibernetikai törvényszerűségek sajátos helyre kerülnek a tudományos törvények rendszerében. Hatókörüket tekintve ugyanis többnyire általánosabbak a korábban megismert szaktudományos törvényszerűségeknél. Könnyen belátható viszont, hogy konkrétabbak, mint a filozófiában feltárt törvényszerűségek. (Ez részben abból is következik, hogy a kibernetika csak meghatározott szempontból tanulmányozza az anyagi rendszereket, nevezetesen a szervezés és az információ-feldolgozás szempontjából.)

Ez utóbbi tény figyelembevétele rendkívül fontos. A kibernetika körül folyó vitákban — hivatkozva éppen a kibernetikai törvények szerfölött széles hatókörére — felmerültek olyan nézetek is, hogy a kibernetika a filozófia helyébe lép, mintegy átveszi annak feladatait. Ezt egyesek még megtoldották azzal a szemmel láthatóan pozitivizmussal rokon véleménnyel, hogy a kibernetika mintegy megnyesegeti a filozófiai spekulációkat: az értékes filozófiai gondolatokat magába olvasztja, a többit pedig kiiktatja a tudományok köréből. Eltekintve attól, hogy ennek az álláspontnak a lényege nyilvánvalóan afilozofikus, a kibernetikai törvények jellegének elemzése, valamint magának a kibernetikának a fogalma és tárgya is ellentmondásban van az effajta nézetekkel. Mert a kibernetikának ugyan tárgyát képezi az egész objektív valóság, az egyes és specifikus mozgásformáktól függetlenül, de — mint az előbb láttuk — csak néhány meghatározott szempontból tekintve. A filozófia esetében viszont,

[11] A mozgásforma fogalmat az egészen konkrét mozgásokra használjuk. A mozgásforma-osztályok a mozgásformák osztályozása kapcsán kialakult csoportokat jelölik.

amely az objektív valóság legáltalánosabb, közös törvényszerűségeinek feltárásával foglalkozik, ilyen szempont-korlátozásról nincs szó: e törvényszerűségek vizsgálata minden előzetes megszorítás nélkül történik. Éppen a korlátozó szempontok következtében (mint a kibernetika esetében például az anyagi rendszerek organizációja és működése) a mégoly általános elmélet sem léphet a filozófia helyébe.

A kibernetikai törvényszerűségek tág hatókörének feltárása lehetőséget nyújt egy további fontos következtetés levonására. A marxizmus klasszikusai mindig hangsúlyozták, hogy az objektív valóságban a minőségi különbségek ellenére sem állnak fenn merev határvonalak. A kibernetikai ismeretek révén ez a tétel az eredetinél bővebb értelemben nyer újabb igazolást. Ugyanis nemcsak az tűnik ki, hogy a minőségi különbségek nem szigetelik el mereven egymástól az anyag különböző mozgásformáit, hanem hogy a minőségileg eltérő mozgásformákban létező — a kibernetika definíciójában jellemzett — anyagi rendszereknek a legáltalánosabb dialektikus törvényszerűségeken kívül vannak konkrétabb, éppen *a működésükre vonatkozó közös* törvényszerűségeik is. Fontos megjegyezni, hogy eddig csak a filozófia tárt fel olyan törvényszerűségeket, amelyek valamennyi mozgásformára (beleértve a gondolkodást is mint az emberi agy funkcióját) érvényesek. Most viszont példa adódott az összes mozgásforma-osztályt részlegesen jellemző szaktudományos törvényszerűségek levonására is. Ennek révén tág lehetőségek nyílnak olyan rendszerek analóg vonásainak újszerű értelmezésére és elemzésére, mint például az élő szervezetek, a gazdaság, a társadalom stb. Szándékosan ezeket a példákat említjük, mert filozófiai szempontból éppen itt mutatkoznak problémák.

Az anyagi rendszerekben a specifikus mozgásformára jellemző törvényszerűségeken túl érvényesülő közös működési törvények fennállása — mint Kalmár László megjegyzi[12] — szép új bizonyítékául szolgál a világ anyagi egységének.

3. *A kibernetika alapproblémája*

A kibernetika alapproblémája a gép és a gondolkodás lehetőségei kölcsönös viszonyának vizsgálata.

A. A. Ljapunov az egyik cikkében[13] egy alapproblémaként jellemzi a számológépek és a gondolkodás kölcsönös viszonyának kérdését, megjegyezve, hogy ezzel összefüggésben alakult ki az egész kibernetikai tudomány. A továbbiakban utal arra, hogy ebben a megfogalmazásban még igen sok a bonyolultság, ugyanakkor bizonyos meghatározatlanság is rányomta bélyegét, éppen ezért számos előzetes feladat megoldása szükséges az alapprobléma kielégítő megválaszolásához.

Kétségtelen, hogy kezdettől fogva élénk érdeklődést váltott ki a kutatók körében ez a kérdés. Szokásosabb megfogalmazása: gondolkodnak-e a gépek? Azonnal megjegyezzük: az ilyen fogalmazás olyannyira pontatlan, hogy jóformán semmire sem lehet vele menni. Fogalmazzuk át a következő formában: lehetséges-e olyan gépeket konstruálni, amelyek kimerítően megvalósítják az emberi agy funkciójaként ismert gondolkodást? Még ebben a fogalmazásban

[12] L. Kalmár i. m. 295. o.

[13] A. A. Ljapunov: A kibernetika néhány általános kérdéséről. Problemü kibernetiki I. Moszkva, 1958. 6. o.

is sok a pontatlanság és meghatározatlanság, de ezt a későbbiek során megkíséreljük kiküszöbölni.

Mielőtt a részletekre térnénk, utalunk arra, hogy a kibernetikusok és a filozófusok körében szélsőséges álláspontok is fellelhetők.

A) A kibernetika művelői közül sokan lehetségesnek tartják a gondolkodó gépek realizálását, sőt vannak, akik egyes mai kibernetikus szerkezetek működését azonosítják a gondolkodással. Leggyakoribb érvük erre: csupán definíció kérdése az, hogy gondolkodónak tekintünk-e egy gépet vagy sem. A kibernetikusok eme csoportja a gondolkodásnak valamiféle behaviorista meghatározásából indul ki.

E. Berkeley az egyik könyvében[14] — a gondolkodás fogalmát vizsgálva — említ néhány példát. Amikor számokat adunk össze, vitathatatlanul eszünket használjuk, gondolkodunk. Ha egy kutya vagy egy ló — írja Berkeley — megadott számokat össze tudna adni, s az eredményt közölni tudná, akkor ezeket az állatokat gondolkodóknak neveznénk. Ámde már egy egyszerű asztali számológép képes erre, sőt lényegesen gyorsabban végzi a számolást, mint az ember. További hasonló példák után összefoglalóan a következőt olvassuk: „A gép információt kezel, számol, következtet és dönt, az információkkal ésszerű műveleteket hajt végre. Ezért a gép gondolkodni tud." Berkeley végezetül azt is megjegyzi, hogy csak „bizonyos gondolkodási fajtákra" nem képesek a gépek: például nem tudnak intuitíve gondolkodni vagy világos sejtésekhez jutni.

A. Turing[15] — akinek óriási érdemei vannak az automaták általános elméletének kifejlesztésében — e kérdéssel kapcsolatban, hogy ti. lehetséges-e gondolkodó gép, a következő példát említi (egy kissé egyszerűsítjük): ha valaki szabadon választott kérdéseket tehet fel, például távgépíró segítségével, s ha a kapott válaszokból nem tudja eldönteni, vajon a válaszoló ember vagy gép, akkor — amennyiben a válaszok géptől származtak —, az adott gépet gondolkodónak nevezzük.

Jegyezzük mindjárt meg, hogy a kérdés ilyen megközelítői a gondolkodásnak csak egyik — nem is a leglényegesebb — elemét ragadják ki, és azonosítják a gondolkodás általános fogalmával. Így az utóbbi példában csupán a kérdés-válasz viszonyra lehetünk tekintettel, márpedig ez nem tartozik a gondolkodás lényegéhez. Ezen az alapon könnyű eljutni addig, hogy egy automatikus forgalomszabályozó berendezéstől a napraforgóig, esetleg egy jól szervezett könyvtárig minden olyan folyamatot gondolkodásnak nevezhetnénk, amelyben automatikusan történik az információk feldolgozása, és a válaszadás egy külső hatásra, feltéve hogy ez valamely az emberi tudatra is jellemző funkcióhoz analóg módon történik. A gondolkodás fogalmában tükröződő lényeges ismertetőjegyek figyelmen kívül hagyása azonban megengedhetetlen önkényeskedéshez vezet, ti. vagy bizonyos speciális célok érdekében kiagyalt definícióvá silányodik, vagy esetleg olyan gondolkodásfogalom kispekulálását eredményezheti, amelynek értelmében az derül ki, hogy még az ember sem képes gondolkodni.

B) A másik szélsőséges álláspont nem tartja lehetségesnek a tudati folyamatokkal analóg gépi folyamatok realizálását. Tekintsük át röviden

[14] E. Berkeley: Giant Brains or Machines that Think. New York, 1956. 4—5. o.
[15] A. M. Turing: Lehetséges-e gondolkodó gép? Moszkva, 1960. és vö. Tarján Rezső: Neuronális automaták. Magyar Filozófiai Szemle, 1961. 2. sz. 184—185. o.

ennek az álláspontnak egy *indoklását*, amely kifogásolható. Az 1950-es évek elején kialakult vitákban a kibernetika-ellenesek egyik fő érve az volt, hogy a kibernetika egész kérdésfeltevése a mozgásformák visszavezethetőségének megcáfolt tételére alapozódik. Úgy vélték, hogy a kibernetika a bonyolultabb, magasabb rendű mozgásformákat (például élő szervezeteket, gondolkodást) alacsonyabb rendű mozgásformákra (például fizikaira) próbálja visszavezetni. Ezen az alapon minősítették például csupán játékszereknek a reflexutánzó berendezéseket, s tekintették misztifikációnak a hozzájuk fűzött magyarázatokat.[16] Még inkább ez volt a vélemény az elektronikus számológépekben realizálható funkciók tekintetében.

A kibernetikai vizsgálatokban azonban nincsen szó a mozgásformák sem mechanikus materialista, sem idealista értelemben vett visszavezetéséről. (Nem szabad; hogy megtévesszen bennünket sok valóban túlzó metafora használata.) A kibernetika kérdésfeltevése ugyanis ebben a vonatkozásban egészen más, mint amit egyesek tulajdonítottak neki. A kibernetika célja nem az, hogy valamely mozgásforma törvényszerűségeit kiterjesszék minőségileg más mozgásformákra, hanem a tetszőleges mozgásformában létező vagy lehetséges rendszerek közös működési törvényszerűségeinek leszűrése. (Hogy ilyenek vannak, az a kibernetikai törvényszerűségek vizsgálatánál is kiderült.) Ebből következik az, hogy az egyes mozgásformák között fennálló minőségi különbségek még egyáltalán nem jelentik a funkcionális egyezések lehetetlenségét olyan anyagi rendszerek között, amelyek különböző mozgásformákban léteznek. Eltérő jellegű struktúrák egyes jól körülhatárolt funkcióikra vonatkozóan hasonló (sőt egyező) eredményeket produkálhatnak. Jól ismeretes az emelődaru-kéz példázat, amelynek többnyire csak a negatív oldalát szokás kiemelni, nevezetesen, hogy bár a kéz is, az emelődaru is alkalmas tárgyak felemelésére, mégsem lehet azt mondani, hogy a kettő azonos. Ez természetesen igaz, de helyénvaló rámutatni a funkcionálisan egyező vonásokra is. Az emelődaru és a kéz — minőségi különbségüktől függetlenül — egyetlen funkció (jelen esetben valamely tárgy felemelésére való alkalmasság) tekintetében megegyeznek. Egyébként — a példánál maradva — gyakorlatilag megoldott kérdés a kéz számos más funkciójának helyettesítése egy alkalmasan szerkesztett berendezés, a manipulátor segítségével. Ez különböző tevékenységekben az emberi kézzel azonos eredményt ér el (s funkciói ezekben azonosak a kéz funkcióival), függetlenül attól, hogy minőségi szempontból természetesen az éles különbségek megmaradnak a kettő között. Nagyjából hasonló értelemben lehet beszélni a minőségileg különböző, de némely funkcióban azonos anyagi rendszerekről. Hasonló (vagy azonos) funkciók különböző minőségű rendszerekben történő megvalósulása tehát — a mozgásformák visszavezethetetlensége tételének megsértése nélkül — túlvisz bennünket az emberi agy és a megfelelően konstruált gép ismeretes minőségi különbségére hivatkozó ellenérvek akadályán. Megjegyezzük, hogy itt természetesen még nem egy állításról, hanem egy indoklás bírálatáról van szó.

Ez a rövid közbevetés is arra figyelmeztet, hogy a kibernetika alapproblémájának vizsgálata előtt szükséges a benne szereplő fogalmak egyes lényeges ismertetőjegyeinek alaposabb szemügyre vétele.

[16] Vö. A. Lentin: La Cybernetique: problèmes réels et mystification. La Pensée, 1953. 47. sz.

A gondolkodás fogalmáról

A gondolkodást egy sereg szaktudomány — köztük nem kismértékben a kibernetika is — vizsgálja. A fogalom általános meghatározása azonban — többek között mivel határfogalomról van szó — a filozófia hatáskörébe tartozik. A dialektikus materializmus kidolgozta a gondolkodás általános fogalmának egy olyan meghatározását, amely megóv például a behaviorisztikus típusú meghatározások során felmerülő nehézségektől. Emeljük ki ebből a meghatározásból a számunkra most lényeges ismertetőjegyeket. A dialektikus materializmus — támaszkodva a szaktudományok eredményeire — a gondolkodás döntő ismérvének tekinti, hogy az objektív valóság általánosított, a lényegre irányuló visszatükrözése, és hogy az emberi agy funkciója. A gondolkodás az anyagi világ fejlődésének legmagasabb rendű termékeként lép fel az emberi társadalom kialakulásával párhuzamosan.

A gondolkodás fogalma mind gazdagabbá válik, ahogyan a szaktudományok egyre több részletet derítenek fel az emberi agy struktúrájáról és működéséről. Mindenesetre a fenti filozófiai meghatározás adta keretek elégségesen tágak további megismerendő részletek befogadására.

A kibernetikai okfejtésekben a gondolkodásnak ez az igen általános és filozófiai szempontból rendkívül hatékony fogalma sokszor nehézkesnek bizonyul, mert a világnézeti szempontból fontos ismérvek kiemelésén túl itt szükséges az emberi agy működésére, a gondolkodás megvalósulásának részleteire, a funkció szerkezetére stb. vonatkozó ismertetőjegyek feltárása is. De — mint látni fogjuk — a gondolkodás fogalmának említett lényeges ismertetőjegyei hozzásegítenek a kibernetika alapproblémájának egy első megközelítésű vizsgálatához.

A dialektikus materializmusban adott meghatározásából kiindulva a gondolkodás fogalmát kizárólag az emberi agy bizonyos fajta, visszatükrözési funkcióinak jellemzésére tartjuk fenn. Ezek után kérdésünk így fogalmazható: vajon az emberi agytól minőségileg különböző struktúrák révén egyáltalán megközelíthetők-e az emberi agy gondolkodási funkciói, s ha igen, milyen mértékben? Itt még csak a kérdést fogalmaztuk át oly módon, hogy a hagyományos terminológiával összeütközésbe ne kerüljünk. Különben világos, hogy problémánk a filozófiában használatos fogalomrendszer segítségével történő szabatosabb körülírás esetén sokkal inkább egyértelművé és élessé válik.

A gép fogalmáról

Rendkívül problematikus a gép fogalmának a jelen összefüggésben is használható egzakt meghatározása. Elsősorban arra kell utalnunk, hogy itt fokozott mértékben figyelembe kell venni a történetiség szempontját. Bizonyos, hogy mindazok a gép-fogalmak, amelyeket a (mai értelemben vett) kibernetikus gépek megjelenése előtt kidolgoztak, manapság már szűkek. Ezek ugyanis meghatározott típusú gépek konkrét tulajdonságainak absztrakciója útján keletkeztek egy adott időszakban. De hiánya érződik egy olyan átfogó gép-fogalomnak, amelyben visszatükröződnének az összes mai értelemben vett gépek lényeges ismertetőjegyei. A nehézséget fokozza, hogy ha a mai gépek egyes konkrét tulajdonságaiból kiindulva kísérelnénk meg rögzíteni a gép-fogalmat, minden bizonnyal ez a fogalom is hamarosan elévülne, és emiatt

aligha lenne használható problémánk vizsgálatában. Éppen ezért nem konkrét tulajdonságok kiemelésével kell törekednünk a gép fogalmának kialakítására, hanem az eddig tapasztalt fejlődésben érvényesülő történetiség szempontjából kell kiindulnunk. Egy olyan keretfogalom meghatározása szükséges, amely a ma kirajzolódott fejlődési utakon létrejövő új géptípusokat is magába foglalhatja. Ellenkező esetben ugyanis csak a mai gépek egészen konkrét és változó tulajdonságaiból általánosítva hamis irányokba is tévedhetünk, és az emberi agy funkciói, valamint a gépek működése között olyan korlátokat feltételezhetünk, amelyeket a gépek további fejlődése le fog rombolni.

Induljunk ki egy olyan keretfogalomból, amelynek használatával elkerülhetővé válnak az imént jellemzett nehézségek. Nevezzük gépnek a célszerűbben működő, emberi (fizikai vagy szellemi) munkát helyettesítő, végső fokon az ember által tervezett és alkotott olyan anyagi rendszereket, amelyek mozgásformáikat tekintve a társadalmi és biológiai mozgásformáknál alacsonyabbrendűek. Egyéb korlátozó szempontot ne használjunk.

Két megjegyzést kell fűznünk ehhez a meghatározáshoz.

a) Bizonyos, hogy meghatározásunk az összes eddigi géptípusokra érvényes. De ugyanakkor lehetőséget ad újabb géptípusok befogadására is. Figyelembe kellett venni pl. azokat a lehetőségeket, amelyek az önreprodukáló automatákra vonatkozó vizsgálatok során vetődtek fel.

Neumann János még az 1940-es évek végén bebizonyította,[17] hogy lehetségesek önreprodukáló automaták: nincs elvi akadálya olyan automaták konstruálásának, amelyek korlátlan mennyiségben rendelkezésre álló alkatrészek esetén tökéletes pontossággal elkészítik saját hasonmásukat, ezek ismét önmagukét és így tovább.[18] (Természetesen a Neumann-féle automata önmaga megkonstruálása mellett egyéb gépeket is építhet „melléktermékként", ha erről programjában gondoskodás történik.)

Kalmár László 1962-ben egyszerűsítette az önreprodukáló automatákra vonatkozó Neumann-tételt.[19] Bebizonyította ugyanis, hogy már az egyszerű másológépek körében is fennáll az önreprodukálás lehetősége. A bizonyítás vázlatos gondolatmenete a következő: tegyük fel, hogy adva van két példányban olyan másológép, amely alkalmas arra, hogy a benne szereplő összes alkatrészeket és az ilyen alkatrészekből tetszés szerinti konstrukciókat (köztük magát a gépet is) lemásolja. Ebben az esetben az egyik gép elé mintául odaállítjuk a másik gépet. Ez le fogja másolni azt, vagyis önmaga mását. Végeztessük a másolást két példányban, hogy a lemásolt gépnek ismét rendelkezésére álljon egy olyan másolandó, amely szintén azonos vele. Ezután már csak arról kell gondoskodni, hogy a keletkezett új automatapárok lineárisan helyeztessenek el, továbbá, hogy a vezeték (az energiaforrástól) mindig tovább épüljön és elegendő nyersanyag álljon rendelkezésre.

A biológiai szaporodással funkcionálisan többé-kevésbé analóg jelenségnek ettől a vonatkozásától most tekintsünk el, és csupán azt vegyük figyelembe,

[17] J. von Neumann: The general and logical theory of Automata, The Hixon Symposium on Cerebral Mechanism in Behaviour. New-York 1951, 1—41. o.

[18] További meggondolások lehetővé tették annak feltételezését, hogyha a kiinduló rendszer szervezettsége és bonyolultsága egy meghatározott szint felett van, akkor az általa konstruált utódrendszerek az eredetinél bonyolultabbak lehetnek, tehát a keletkező automatasor egy fejlődési vonalat képviselhet. E feltevéssel az alapprobléma vizsgálata új megvilágításba kerülhet, de most erre a feltevésre nem térünk ki.

[19] L. Kalmár: Über eine Variante des Neumannschen selbestreproduzierenden Automaten (kézirat).

hogy a gép tud konstruálni más gépet. Ebben az esetben a gép alkotója egy másik gép. Definíciónkban ezért kellett megjegyezni, hogy az ember a gépnek csak végső fokon alkotója, mivel a természeti fejlődés nem eredményez célszerűen működő gépet. Ezt az ember tevékenységére, mint a kiinduló gép alkotójának tevékenységére kell mindig visszavezetni.

b) Arra a kikötésre, hogy a társadalminál és a biológiainál alacsonyabb mozgásformákban létező meghatározott anyagi rendszereket tekintjük gépeknek, nem csupán azért volt szükség, mert ez eddigi tapasztalatainkkal egybevág, hanem azért is, mert már eleve különbséget kell tenni a gépek fejlődése és a mesterséges úton előállítható élőlények perspektívája között. Zavarokat okozna egy olyan gépfogalom kialakítása, amelybe ez utóbbiak is beleérthetőek lennének. A mesterséges élőlények előállításánál — egészen általánosan fogalmazva — nyilván olyan feltételek megteremtéséről lesz szó, amelyek között hatni kezdenek az élőlényekre vonatkozó speciális törvényszerűségek, és egy gyorsított, de öntörvényű fejlődés alapján esetleg magasabb rendű élőlények alakulhatnak ki. (Csupán mellesleg jegyezzük meg, hogy e kérdés körül egészen más szempontból, nevezetesen a genetikus információ molekuláris kódolásának vizsgálatával a kibernetikának igen fontos szerepe van. De ez a probléma, bár kibernetikai, kívül esik a most vizsgált kérdés körén.) Ebben az esetben tehát a biológiai mozgásformának kivételezett szerepe van, s ezzel definiónk értelmében elhagytuk a gépek fogalomkörét. Itt ugyanis már nem élőlények strukturális és funkcionális utánzásáról van szó, hanem élőlények realizálásáról mesterséges úton.

*

A gondolkodás fogalmának fenti ismérvei és az imént meghatározott gép-fogalom segítségével kíséreljük meg ismét az alapprobléma elemzését. Tételezzük most fel, hogy lehetséges minden megismert agyi funkció teljes gépi realizálása. (Ez a lehető legnagyobb engedmény, amellyel a gépek fejlődési perspektíváit illetően élhetünk az alapprobléma vonatkozásában. Tisztában vagyunk azzal, hogy a feltevés túlságosan merész, és igen valószínűnek látszik, hogy csupán ideális esetre vonatkozik, de a végkövetkeztetés ezt a feltevést is megengedi.) Ebben az esetben még mindig egy igen lényeges különbség marad az agyi funkciók összessége (köztük a gondolkodás) és a gépek működése között. Egészen általánosan fogalmazva az élő szervezetnek és minden egyes szervének (köztük az emberi agynak) a funkciói esetében természetes úton — az anyag önfejlődése során — létrejött anyagi rendszerekről van szó. Ezek az emberi megismerés számára adottak, s őket mint a természet nagyon hosszú, szelekciós, de *spontán* fejlődésének igen bonyolult eredményeit megismernünk kell.

A gépek esetében az ember által mesterségesen alkotott, célszerű konstrukciókról van szó, amelyek — végső fokon — nem spontán módon alakultak ki. Keletkezésük előfeltétele az ember létezése volt. Bármilyen önreprodukáló automatasort képzelünk is el, az „első" gépnél (a kiinduló szerkezetnél) mint tervező s célszerűen építő ott áll az ember, akinek közbejötte nélkül a természet önmagától nem „konstruálta" volna meg az adott típusú anyagi rendszert. Ez a magától értetődő különbség viszont összefüggésbe hozható a dialektikus materializmus ismeretelméletének néhány fontos tételével, amelyek a megismerésre mint történeti folyamatra, továbbá a megismerés és az emberi gyakorlat viszonyára vonatkoznak. Az élő szervezetek mint természeti konstrukciók

az ember számára a megismerés tárgyaiként adottak, s egyre pontosabb tükrözésük a megismerés történeti folyamatában valósul meg. A gépek viszont az emberi megismerésnek a gyakorlat során realizálódó eredményeiként foghatók fel. (Természetesen az is világos, hogy a gépek konstruálása és működésük tapasztalatai visszahatnak az emberi megismerésre, és például elősegítik az élő szervezetek legáltalánosabb értelemben vett működésének jobb megértését. De most csak az előbb tárgyalt fő viszonyra vagyunk figyelemmel.) Az sem okoz nehézséget, amire már ma vannak példák, hogy a gép többre képes, mint konstruktőrje gondolta, hiszen „képességei" az *ismert* és benne felhasznált szerkezeti elemek, továbbá az ugyancsak *ismert* „beépített logikai elvek" néha utólag feltáruló következményeiként adódnak.

Az elemzett különbség azonban fontos következményekkel jár. Eredeti feltevésünkkel összhangban ugyanis vizsgáljuk meg azt az ideális esetet, amelyben megengedhető az emberi agy összes ismert funkciói gépi realizálásának lehetősége. Másképpen kifejezve ez azt jelenti, hogy az adott feltételezés esetén az emberi agy valamennyi *megismert* funkciója gépi úton megvalósítható, tehát a gondolkodás gépi realizálása kizárólag az agy funkcióira vonatkozó megismerésünk függvénye. A gép e feltevés értelmében mindazokat, de csakis azokat a funkciókat tudja teljesíteni, amelyeket az emberi agyra vonatkozóan megismertünk. Tehát ebben az esetben ahhoz, hogy az emberi agy funkcióit tökéletesen realizálni tudjuk gépi úton, ezek maradék nélküli, vagyis abszolút ismeretére volna szükség. Ez viszont azt jelenti, hogy a gép, bár feladatainak megoldásában az adott szinten hatékonyabb is lehet, mint az ember (például elegendő memóriakapacitás esetén adott véges számú feladatkör minden egyes esetét végig tudja vizsgálni „fáradság nélkül"), mégis mindig szükségképpen elmarad az emberi agy teljesítőképessége mögött, mivel csak a megismert funkciókat vagy az ezekből következőket tudja realizálni. Az emberi agy működésének viszont egyik legfontosabb sajátossága, hogy megismerő funkciói szakadatlanul fejlődnek, és minőségi ugrások következnek be körükben. Az emberi agy nem egyszer s mindenkorra adott gondolkodási sémák segítségével tükröz, hanem minőségi értelemben is új eljárásokat tár fel saját működésében. Világos, hogy eredeti feltevésünk értelmében *is* a legtöbb, amit a gépről mondhatunk, hogy szükségképpen „tempólemaradásban" van az emberi gondolkodással szemben.

De még tovább mehetünk. Az emberi agy tevékenysége és a gépi funkciók közötti különbségek csökkentése az emberi agy szerkezeti elemeinek és ezek összefüggéseinek maradéktalan ismerete mellett az emberi agy és a külvilág kölcsönhatásainak teljes és pontos visszatükrözését is megköveteli. Mivel a gépek az ember megismerő tevékenységének (és természetesen az emberi gyakorlat fejlődésének) eredményeiként keletkeznek, ahhoz, hogy az emberi agy funkcióit maradék nélkül realizálni tudják, szükséges az előbb említett összefüggések tökéletes ismerete is. Tehát nemcsak az emberi agy mechanizmusának tökéletes ismeretéről, hanem az emberi agy és az objektív valóság összefüggéseinek maradék nélküli ismeretéről is szó van akkor, amikor a gondolkodás teljes utánzásáról beszélünk. Ezt a dialektikus materializmus terminológiájával az abszolút igazság megismerésének nevezzük. A dialektikus materializmus fontos ismeretelméleti tétele, hogy az abszolút igazság teljes feltárása csak a megismerés végtelen folyamatában lehetséges.

Ebben a meggondolásban tehát a lehető legtágabb feltevésekkel éltünk a gépek fejlődési perspektíváit illetően. Csupán azt kötöttük ki, hogy a bio-

lógiainál alacsonyabb rendű mozgásformákban léteznek, és hogy végső fokon az emberi alkotó tevékenység eredményei. Ezeken túl eltekintettünk minden olyan fejlődési akadálytól, amely konkrét módon a gépek fejlődésének útjába állhat. De még ebben az esetben is olyan különbség adódott az ember és a gép között, amely legfejlebb egy végtelen megismerési folyamat eredményeként tűnhetne el, amely tehát gyakorlatilag feltétlenül fennmarad *funkcionális értelemben is* az emberi agy és a gépek működése között.

Valószínűnek látszik, hogy nem is lenne célszerű valamely konkrét elvi korlátot vagy határt állítani a kibernetikai gépek fejlődésének útjába. Az eddigi tapasztalat arról győz meg, hogy minden vélt konkrét korlát a kibernetikai gépek teljesítőképessége előtt idővel leomlik. Éppenséggel azt tapasztaljuk, hogy az emberi agy és a gépek között fennálló valamennyi funkcionális különbség helyes megállapítása a későbbi fejlődés során ezen különbség csökkenésének tendenciáját vonja maga után.

*

Az alapproblémára első megközelítésben adott válasz annyi gyakorlat értékkel bír, hogy kizárja a fantasztikus spekulációk egy tekintélyes csoportját. Az utóbbi években ugyanis meglehetősen sok irreális nézet alakult ki a kibernetikai gépek teljesítőképességeinek perspektíváiról, különösen a szociológiai problémák területén. Azon mit sem csodálkozhatunk, hogy ezek a nézetek a válsággal terhes burzsoázia ideológiájában fogantak, s leltek terjesztőikre. Legfeljebb leszögezhetjük: ez újabb jele annak, hogy a burzsoázia ma már a legragyogóbb tudományos és társadalmi perspektívák feltűnésénél is csak sötéten tudja megrajzolni a jövőt. Ez a válság és sötéten látás azonban nem az emberiség jövőjére, legfeljebb a burzsoázia jövőjére vonatkozhat. Csupán néhány példa felsorolásával illusztráljuk ezt.

E. A. Arab-Ogli „A szociológia és a kibernetika" című cikkében[20] idézi Ashbyt, a kibernetika egyik kiváló művelőjét, továbbá P. de Latilt és másokat. Ashby például arra a következtetésre jut, hogy lehet olyan gépet szerkeszteni, amelyet, ha ellátnak a világ politikai, gazdasági problémáit érintő adatokkal, statisztikákkal, minden szakértőt meghaladó, az élet valamennyi területére kiterjedő útmutatást ad. „Ezek az útmutatások talán érthetetlennek fognak tűnni azon emberek előtt, akik feladata majd az lesz, hogy engedelmeskedjenek a gépnek, de ha követik ezeket, meggyőződnek arról, hogy fokozatosan sikerült megoldaniuk a politikai és gazdasági nehézségeket, mert a gép megértette és felhasználta a számukra még mindig felfoghatatlan elveket és természeti törvényeket." Ashby következtetéseiben tehát a gép bizonyos értelemben meghaladja az embert, s ezáltal a társadalmat igazgató szerephez jut. Latil ezt még élesebben fejezi ki, régi reakciós elméletek magvait is elhintve: „A gépek parancsolnak az őket megalkotó szakértőknek, s a szakértők a csalhatatlan, szent, felkent gépek nevében parancsolnak a tömegnek." Ebből kiindulva a fenti szerzők sötét jövőt festenek az emberiség elé. A gépek lassanként egyre „önzőbbekké" válnak, saját maguk fejlesztésére, tökéletesítésére fordíttatják a legnagyobb költségvetési összegeket s a legtöbb munkát. Fejlettségüknek egy magas, de elérhető fokán ráeszmélnek, hogy „többé nincs szükségük az őket kiszolgáló emberekre". S a ráeszmélést döntés követi . . .

[20] E. A. Arab-Ogli: Szociológia és kibernetika. Voproszü Filoszófii. 1958. 5. sz.140. o.

Ezek a következtetések tehát már odáig jutnak, hogy a gép minden tekintetben meghaladja az embert, és mint feleslegeset, elavultat, régit kiszorítja.

A fenti szerzők szociológiai térrel leszűrt következtetéseiből képet lehet alkotni, hogy milyen messzire jutottak a gépek feltételezett teljesítőképességéről alkotott véleményükben, s egyben milyen messzire jutottak a valóságtól is. Már láttuk, hogy a kibernetika alapproblémájára első megközelítésben adott válasz is gyakorlati ellentmondásban áll ezekkel a következtetésekkel. A fantasztikus nézetektől ugyan nyugodtan eltekinthetünk, de ezzel még nem válaszoltunk arra a kérdésre, hogy vajon lesz-e a gépeknek valamilyen szerepük a társadalmi élet irányításában. A gyakorlat máris azt mutatja, hogy a gépek ezen a területen igen fontos feladatokat fognak ellátni, s az embernek az eddigi történelem során semmihez sem hasonlítható segítőeszközei lesznek. Mert valóban mindazok az előnyös tulajdonságok, amelyek a gépeket jellemzik, nagymértékben kihasználhatók a társadalmi élet számos jelenségének elemzésénél és megtervezésénél. A gazdasági tervezések során — bár a szocialista országok eddigi gyakorlata azt mutatta, hogy a népgazdasági fejlesztési tervek általában igen realisztikusak — a társadalmi élet szerfelett sok tényezőjének, adatának, feltételének és főleg összefüggésének részletes elemzése gyakorlati nehézségekbe ütközik, hiszen a tervek elkészítéséhez nem áll rendelkezésre korlátlan idő. A gyakorlati nehézségeket esetenként szubjektív szempontok alapján hidalják át, ami ismét hibák forrása lehet. Az elektronikus számológépek lehetőséget nyújtanak arra, hogy a gyakorlati nehézségeket a minimálisra csökkentsék, és a szubjektív szempontokból fakadó hibalehetőségeket kiiktassák. A gépeknek ily módon — bizonyos értelemben — valóban lesznek társadalmat igazgató funkcióik, ezeket azonban a felettük álló ember szabályozza és hozza összhangba az egész eddigi gyakorlattal.

Végül még egy megjegyzést teszünk. El kell tekinteni a felvetett kérdés vizsgálatánál minden érzelmi mozzanattól. Az ember nem alacsonyítja le, ha az általa szerkesztett gép viszonylag tökéletesen (néha még nála is tökéletesebben) realizál sok olyan folyamatot, amelyről eddig azt hittük, hogy csak az emberi agy funkciójaként valósul meg: ellenkezőleg az ember alkotó munkáját még magasabbra emeli. S emellett régebben elképzelhetetlen gyakorlati hasznot eredményez. Hiszen a kibernetika természettudományos és technikai alapon megnyitotta az utat az igazi értelemben automatikus, önmagát fejlesztő termelőapparátus felé, amellyel dolgozva az ember megszabadul nemcsak a nehéz fizikai, hanem a gyötrő sematikus szellemi munkától is. Végeredményben e tudományág — sok más modern tudományos eredményhez hasonlóan — a társadalmi fejlődés új szükségletei talaján született, és szemmel láthatóan nem kis szerepe lesz abban, hogy létrejöjjenek a természettudományos és technikai előfeltételei annak, ami felé a társadalom útja vezet: a kommunizmusnak.

НЕКОТОРЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КИБЕРНЕТИКИ

Шандор Секей

В введении своей статьи автор дает конспективную картину о дискуссиях, сопровождавших возникновение кибернетики, о сегодняшнем состоянии дискуссий между философами и кибернетиками, а также о взаимном отношении философии и кибернетики.

Во второй части статьи рассматривается понятие и предмет кибернетики. Автор дает обзор нескольких дефиниций понятия кибернетики, потом он подробно анализирует дефиницию Кальмара и, опираясь на нее, исследует предмет кибернетики, специфические черты закономерностей, обнаруживающихся в кибернетике, а также их отношение к законам специальных наук и философии.

Во второй части статьи рассматривается понятие и предмет кибернетики. Автор дает обзор нескольких дефиниций понятия кибернетики, потом он подробно анализирует дефиницию Кальмара и, опираясь на нее, исследует предмет кибернетики, специфические черты закономерностей, обнаруживающихся в кибернетике, а также их отношение к законам специальных наук и философии.

Более подробно рассматривается в статье взаимосвязь возможностей машины и мышления, которая характеризуется как одна из основных проблем кибернетики. Перефразировав этот вопрос в целях своего исследования, автор анализирует понятия машины и мышления, и на этой основе — превым подходом — он отыскивает связи между отдельными важными гносеологическими положениями диалектического материализма и результатами, касающимися возможностей машины и мышления. Наконец он рекомендует отказаться от отыскивания конкретных границ, относящихся к возможному развитию машин. Возможности развития машин обусловлены возможностями человеческого познания. И это — и ответ на основную проблему, отрицательное решение которой нельзя оправдеть ссылками на несводимость форм движения.

В заключение автор опровергает некоторые ложные выводы в связи с отдельными социологическими вопросами.

A FEW PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF CYBERNETICS

by Sándor Székely

The introduction briefly describes the debates centering about cybernetics, the current philosophical arguments and the relation of philosophy to cybernetics.

The second part of the article surveys the theme of cybernetics, a few interpretations of its concept including a thorough analysis of Kalmar's definition and in light of it he examines the subject of cybernetics, the peculiar features of cybernetical rules and their relation to philosophical and other scientific laws.

The relation of thinking and machines and the future development of the latter fundamental problems in cybernetics are thoroughly treated. The author works up the theme applying a few important epistemological theses of dialectical materialism to the results of cybernetics. He suggests to stop searching for the concrete limits of development. This is dependent on human cognition and he thus solves a fundamental problem which, on the basis of the untraceability of the various forms of motion, cannot be correctly answered in the negative. The author finally refutes the false conclusions made to sociological questions.

A jog és erkölcs viszonyának problémája mai társadalmunkban[1]

KULCSÁR KÁLMÁN

A jog és erkölcs viszonyának problematikáját a tudomány – a filozófia, a jogtudomány és a szociológia egyaránt – eddig általában három szinten vizsgálta: 1. mi a különbség a jog és az erkölcs között; 2. hogyan hat a jogszabály az erkölcsi normák alakulására és viszont; 3. melyek a jog, illetőleg a jogrend erkölcsi korlátai. Mint látjuk, az első kérdés a lényegre, a második és a harmadik pedig inkább a két társadalmi jelenség funkcionális egymásra hatására irányul. E vizsgálatoknak – általában a szocialista tudományra is érvényes – további jellemzője, hogy jórészt elvont síkon folytak, többnyire a jelenségek konkrét, akárcsak egy társadalmi alakulatra is alapozó elemzése nélkül.

S bár e kérdések így csak bizonyos eléggé általános szintig tárhatók fel, mégis meg kell kísérelnünk legalább annak megválaszolását, hogyan vetődnek fel a szocialista társadalom fejlődése során. Az ilyen szintű vizsgálat is vezethet valami eredményre: főleg abban az irányban, hogy kijelölheti a társadalom valóságát e vonatkozásban is ténylegesen felmérő vizsgálatok útját. Az adott keretek között azonban nem vállalkozhatunk elemzésekre, inkább csak eddigi eredményeinket összefoglalva, egy-két kérdés érintésére.

A jog és erkölcs viszonya meglehetősen régi problémája a jogtudománynak. A megoldások, ennek megfelelően, igen változatosak, de mégis két szempont szerint csoportosíthatók. A különbséget a tartalomban keresők általában arra a következtetésre jutnak, hogy a jogszabály a külső magatartásra vonatkozik, míg az erkölcsi szabály, norma a belső, a tudati szférához kapcsolódik. A formai jegyet előtérbe állítók szerint viszont a jogszabály állami kikényszeríthetőséggel rendelkezik, míg az erkölcsi normának ilyen szankciója nincs. E két felfogás természetesen számtalan variációban jelentkezik, keveredik egymással és más elemekkel is. Lényegüket azonban így lehetne összefoglalni, annál is inkább, mert éppen e két megoldás elemzése mutatja meg – szociológiai kötöttségük egyidejű feltárásával – azokat az elemeket is, amelyek a jog és erkölcs viszonyát a szocialista társadalomban jellemzik.

A külső magatartás és a belső tudati világ elválasztása – mint jogelméleti tanítás – először a kanti filozófiában nyert világos megfogalmazást. Mint ismeretes, a Kant külső cselekvésre vonatkozó törvényeket joginak, a cselekedetek belső meghatározására irányulókat pedig etikainak nevezte. Az elsővel való megegyezés a cselekedet legalitása, a másodikkal való megegyezés a cselekedet moralitása. Mielőtt tovább elemeznénk ezt a megkülönböztetést, rá kell mutatnunk az adott társadalomból fakadó szociológiai alapjaira, hiszen a jogi követelménynek a külső magatartásra való szorítása nem szub-

[1] Az MTA Filozófiai Intézete 1962. nov. 1-i tudományos ülésén elhangzott előadás.

jektív tendencia a polgári jogelméletben, hanem a tőkés társadalmi valóságból fakad. A tőkés társadalom első szakaszában, a szabadverseny társadalmi-gazdasági uralmának idején a társadalmi viszonyok az állam tevékenységét, így a jogi szabályozást is elvileg a polgárok magatartásának külső összehangolására szorították. Noha ennek megvoltak a tudati következményei is, mégis ez a társadalmi helyzet jutott kifejezésre a jogi szabályozásban és a jogi ideológiában egyaránt. Emlékeztetünk itt Marx kitűnő jellemzésére a burzsoának a törvénnyel szembeni magatartásáról, amelyből világosan kitűnik, hogy a polgári osztály még saját tagjaitól sem igényelte a jogszabályok erkölcsi jellegű helyeslését. A jogszabályoknak a külső magatartásra való korlátozottsága szemben az erkölcsi szféra belső, tudatinak tartott jellegével és e két világ merev elválasztása ezt a társadalmi méretű polgári fenntartást, a saját jogszabályaival szembeni belső integritási igényt is jelzi. Közbevetőleg: bár messzire vezetne, de ki lehetne mutatni, hogy a belső meggyőződésnek a kanti erkölcsfilozófiában sincs sok szerepe, hiszen az általa hirdetett tiszta „Sollen" eszméje kiiktat minden értékelést az erkölcsi törvénnyel kapcsolatban is, és nem más, mint az erkölcsi törvény szellemének való feltétlen behódolás, a törvény eszméje iránti feltétlen tisztelet. Csak annyit jegyzünk meg ezzel kapcsolatban, hogy ez utóbbi tétel világosan jelzi a Kantnál klasszikus formában megjelenő megkülönböztetési elv tényleges képtelenségét a jog és az erkölcs viszonyának meghatározására, illetőleg jelzi azt a tényt, hogy *e két társadalmi jelenséget még a polgári társadalomban sem lehet ilyen módon egymástól elválasztani*. A polgári kötelességeszme ugyanis éppen annyira formális a jog, mint az erkölcs esetében, ahogyan a polgári jog és a polgári erkölcs egyaránt a polgár általánosított formában jelentkező viszonya saját létfeltételeihez — amint erre már Marx és Engels is rámutatott. Ezek a létfeltételek pedig általános szinten csak a *külső magatartás* kényszerrel is biztosított megfelelőségét igénylik. Hogy ez a kényszermorál ténylegesen morális bizonytalanságot takar, annak bizonyítására elegendő akárcsak Thomas Mann regényalakjainak, Thomas Buddenbrooknak vagy Gustav Aschenbachnak „Haltung"-erkölcsére utalni, amely a legteljesebben külső jellegű, és belsőleg csupán morális zavarodottságot takar. Később rátérünk majd arra, hogy az ilyesfajta bizonytalanság — vagy inkább: az erkölcsi szabályok sokfélesége — milyen társadalmi jelenségekből származik.

A polgári jogelmélet a későbbi fejlődése során sem tudta a jog és erkölcs viszonyának a kanti elméletben kifejeződő megoldását meghaladni. Igaz ugyan, hogy már Hegel is törekedett erre, és azóta is találkozhatunk ilyen kísérletekkel, ezek azonban végső soron nem vezettek sikerre. Ahol úgy látszik, hogy a megoldás túljut ezen a kettősségen, vagy olyan negatív irányú következtetést jelentett, mint a jogi realizmus némely elmélete, amely szerint a jog nem irányítja a külső magatartást sem, vagy pedig beiktatta a jogszabályok „erkölcsi" elismerésének elemét (pl. Timasheff vagy Llewellyn). Erről az elismerésről azonban a közelebbi vizsgálat kideríti, hogy nem jelent ún. szociáletikai meggyőződést, hanem csupán a *jogrend tényleges hatékonyságáról* való meggyőződést. Azaz annyiban érinti a tudatot, hogy felismeri: jobb engedelmeskedni, mint szabad folyást engedni a kikényszerítés folyamatának.

A külső és belső elválasztásával nem lehetett megmagyarázni a jog és erkölcs különbségét a polgári jogelméletben; ez a tény már eleve arra indít, hogy a megoldást más úton keressük. De ezen túl: a tudat és magatartás dialektikus egységének a pszichológiában már meglehetősen elfogadott tétele is az említett

különbségtevés felülvizsgálatra kényszerít, nem is szólva a társadalomban tapasztalható, a jog és az erkölcs alakulásával egyaránt összefüggő tényezőkről. Ezek elemzése nyomán arra a megállapításra kellett jutnunk, hogy *az erkölcsi szabályok egy része éppen úgy megszokott magatartásokban jelentkezik, mint a jogszabályok egy része*, továbbá: *az erkölcsi szabályok egy része éppen úgy a helyeslő elfogadás alapján válik magatartássá a társadalom bizonyos körében, mint a jogszabályok egy része s végül: az erkölcsi szabályok egy része éppen úgy a külső kényszer nyomására érvényesül és jut kifejezésre magatartásokban, mint a jog szabályainak egy része.* A jogi és az erkölcsi normák érvényesülését illetően e háromféle csoportosítást azonban csak a szemléletesség kedvéért fogalmaztuk meg ennyire mereven elválasztva, ténylegesen a legkülönfélébb kombinációkban is jelentkezhetnek az érvényesülés folyamatában.

Végeredményben tehát azt állítjuk, hogy az erkölcs és a jog bizonyos szabályai az egyéni tudat részei is, akár a megszokottság, akár a tudatos helyeslés következtében, míg más szabályok — akár az erkölcs, akár a jog vonatkozásában — társadalmi kényszer folytán irányítják a magatartást kisebb-nagyobb hatással a tudatra. Ha tehát a tudat és magatartás dialektikus egységében a két elemet még megkülönböztetjük, akkor az egyik szabályrendszer éppen úgy hozzátartozik mindkét elemhez, mint a másik. Ez a polgári jog és erkölcs tekintetében is így van. A kérdés viszont, amelyet döntőnek látunk az, hogy a társadalomban milyen körben és milyen szabálytömeget tekintve érvényesül akár a jog, akár az erkölcs elsősorban társadalmi kényszerként? Itt térhetünk vissza röviden arra a problémára, amelyre a polgári „Haltung"-morál kapcsán utaltunk, azaz a társadalomban élő „hivatalos" erkölcs és az ezzel esetleg szembenálló tényleges erkölcsi magatartási minták kérdésére. Nem kétséges, hogy az ember tudatát a helyeslően elfogadott magatartásszabályok vonatkozásában is a léte határozza meg. Ez a lét persze társadalmi, de semmiképpen sem egysíkú. A társadalom tagozódásának — akár osztály-, réteg, vagy csoportértelemben, akár falu—város stb. vonatkozásban, akár pedig a társadalmi, sőt az egyéni tudat történeti „terheltsége" folytán kialakult különbségek tekintetében — ebben a vonatkozásban is van jelentősége, azaz a társadalom az egyén számára meglehetősen változatos magatartási mintákat kínál. Ezek a minták és a társadalom általánosan — vagy ha úgy tetszik, hivatalosan — érvényesülő erkölcsi felfogása és normái ellentétesek is lehetnek, és, ami a lényeg: *meghatározott társadalmi valóságtartalommal és a társadalmi viszonyok egy bizonyos köréhez vagy köreihez való kötöttséggel rendelkeznek.* (Természetesen nem szólunk most itt a kizárólag individuális jellegű, sokszor mentális sajátosságokhoz kötött eltérésekről.)

A társadalom fejlődési fokától, a társadalom, az állam és a jog viszonyában tartalmat jelentő társadalmi viszonyok alakulásától függ, hogy az adott társadalomban élő erkölcsi normák és jog milyen kapcsolatban állanak egymással, hogy a kényszer milyen körben és módon jelent tényezőt követésükben.

A belső kényszer, amellyel a polgári tudomány operál a jog és erkölcs viszonyát illetően az erkölcsi normák érvényesülési folyamatában, tulajdonképpen *fogalmi ellentmondás.* Kényszer ebben a relációban is csak társadalmi természetű lehet. Amíg saját elveinket kényszerítőnek érezzük, addig ezek nem helyeselt és elfogadott elvek. Az akarat kialakítására ható — és végül a magatartásban is objektiválódó motívumok közül kényszerítőnek azokat érezzük, amelyek — akár a tudatos helyeslés következtében, akár szokásszerű auto-

matizmussal – nem váltak tudatunk részévé. A probléma abban keresendő, hogy a jog esetében általában *másfajta kényszer* nyilvánul meg, mint az erkölcsi szabályok esetében. Mai társadalmunkban a jogszabályok mögött álló állami kényszer azokat a normákat védi, amelyek a társadalomnak az állam által való irányítása, szervezése, az embereknek e viszonyban releváns magatartása tekintetében különösen fontosak. Ez a kényszer tehát nem csupán formailag más, hanem az általa védett szabálytömeg bizonyos tartalmi különbséggel is rendelkezik az erkölcsi szabályokkal szemben, amelyeket a *társadalmi kényszer más megnyilvánulási formái*, pl. megvetés, a közvélemény helytelenítő állásfoglalása, és számtalan más, az egyének egymás közötti viszonyában kellemetlen hatású tényezőként megmutatkozó jelenség véd, akár az egész társadalom vonatkozásában, akár pedig egy bizonyos körben van csoportra vonatkozóan nyilvánul meg. Ki kell emelnünk, hogy ebben a vonatkozásban ilyen kényszerként jelentkezik – esetleg a társadalmi kényszer elemeit kiváltóan is – az adott körben vagy csoportban, esetleg az egész társadalomra vonatkoztatva a norma *általánosan követettsége* is.

A társadalomnak fentebb említett tagozódása stb. folytán életben lévő erkölcsi elvek, szabályok és magatartási minták között elvileg előnyt élveznek azok, amelyeket az egész társadalom vagy annak átlaga elismer, különösen akkor, ha a magatartás általánosságában is megnyilvánul. Ebből a szabálytömegből, – amelyben, ha szabad így mondani, versengés is folyik az érvényesülésért – egyesek, sőt egyes szabálytömegek a maguk társadalmi jellegű kényszerével, vagy kisebb-nagyobb körben meggyőződésből fakadó követettségükkel támogatják a jogszabályokat, illetőleg egy részüket, mások közömbösek iránt, ismét mások ellenkeznek velük. Ugyanez a helyzet a jog oldaláról. A jogi szabályozás, egyrészt magánál a szabályozás tényénél fogva – amely a társadalmi viszonyokban való megvalósulása következtében már eleve alakítja ezeket a viszonyokat, amelyek viszont a tudatra, így a társadalmi normákra hatnak vissza–, másrészt pedig közvetlen módon is elősegíti az erkölcsi normák bizonyos csoportjának érvényesülését, másoknak pedig az eltűnését.

Mi az, ami sajátos mai társadalmunkban, ami az *eddig vázolt* képen belül sajátosan nyilvánul meg? Fentebb utaltunk már az állam és társadalom viszonyára. Ezt a viszonyt mai társadalmunkban az az állami törekvés határozza meg, hogy nem csupán a társadalom egy bizonyos osztályérdekű védelmét látja el – ami a tőkés társadalom esetében egyébként szembenállást jelent a társadalom objektív fejlődésével, s aminek, egyebek között, a mai nyugati szociológiai irodalomban igen sokat vitatott erkölcsi dezintegráció jelensége is a következménye, hanem – s ez a fenti védelemmel egyet jelent – tudatosan arra törekszik, hogy a társadalmat a felismert fejlődésnek megfelelően alakítsa. Ez a tény lehetővé teszi – bizonyos, itt nem részletezhető korlátok között – a társadalom tudatának megfelelő formálását is, azt a jelenséget, amelyet közönségesen a jog nevelő szerepének hívunk. Lehetővé teszi olyan jogi követelmények felállítását is, amelyek egyben erkölcsi elvárhatóságot is jelentenek, illetőleg amelyek a jogi szabályozás számos lehetőségével elősegíthetik bizonyos típusú erkölcsi szabályok érvényesülését. Ez történhet már eleve oly módon, hogy a jogi szabályozás segítségével is úgy alakítják a társadalmat, hogy az abban érvényesülő legkülönbözőbb csoportérdekek a lehetőség szerint egy szintre kerüljenek, kiiktatódjanak bizonyos tudati maradványok stb., és történhet közvetlenül, magában a jogszabályban bizonyos erkölcsi normákra való

utalással, illetőleg a jogalkalmazás során ilyenek érvényesítésével. Lássunk egy-két példát.

A magyar Polgári Törvénykönyv pl. igen sok olyan rendelkezést tartalmaz, amelyek túlmutatnak a jogszabályokon és kifejezetten a társadalom erkölcsi normáira utalnak. Így megállapítja a Ptk., hogy a „polgári jogi viszonyokban kölcsönösen együttműködve és a szocialista együttélés követelményei szerint kell eljárni" (4. § (2) bek.); a szerződés semmis akkor is, ha a szocialista együttélés követelményeibe ütközik (200. § (2) bek.); vagy utalunk arra a rendelkezésre, amely a jogalap nélküli gazdagodással kapcsolatban kimondja; „Ha az, akinek részére a gazdagodást vissza kellene téríteni, azt tilos vagy a szocialista együttélés elveivel ellentétes magatartásával maga idézte elő, a bíróság az ügyész indítványára a vagyoni előnyt az állam javára ítélheti meg." (361. §. (3) bek.) Természetesen ehhez hasonló szabályok a régebbi, a polgári magánjogi jogszabályokban is ismertek voltak, és az sem kétséges, hogy a Ptk. szabályai is csak általában utalnak az erkölcsi normákra, konkrét tartalmuk megjelölése nélkül. Ez természetes is, hiszen ha ténylegesen jogszabályba foglalnak egy erkölcsi normát, akkor az jogszabállyá is válik, mint pl. a baleset áldozatának cserbenhagyását erkölcsileg elítélő szabály büntetőjogi szabállyá való emelése esetében is történt. Az ilyen általános utalás azonban a szocialista együttélés szabályaira, tehát az *erkölcsi normák bizonyos csoportjára* céloz a maga általánosságában is, és ez azt jelenti, hogy a jogalkalmazó szervekre az a kötelezettség hárul, hogy az általános keretek kitöltése során a konkrét esetben *olyan erkölcsi normának szerezzenek érvényt, amely a szocialista együttélés szabályaihoz tartozik.*

Ezzel a megállapítással természetesen nincs elintézve a probléma, és éppen itt adódik a kérdés: *milyen normák tartoznak a szocialista együttélés szabályaihoz?* Ez a kérdés sokoldalúan merülhet fel. Egyrészt a különböző csoportok, rétegek stb. esetlegesen eltérő normái vonatkozásában, bár itt a tájékozódás viszonylag könnyebb, hiszen a csoport- és társadalmi érdek közötti különbségtevés adott esetben általában nem nehéz. De ezzel is összefüggően adódik a másik szempont: *mi tekinthető a szocialista együttélés szabályainak : az általánosan érvényesülő szabály, az ismert, de általánosan még nem követett norma, vagy pedig az absztrakt erkölcsi követelmény?*

Természetesen lehetnek és folynak is viták az absztrakt erkölcsi elvek vagy nézetek normatív erejéről, annyi azonban világos, hogy a jogszabályokkal való kapcsolatban, vagy éppen a jogi gyakorlatban *ezek az absztrakt elvek nem jöhetnek tekintetbe.* Olyan erkölcsi elvet vagy nézetet ugyanis aligha lehetne normának tekinteni, amely magatartásban — éspedig nem csupán egyes emberi magatartásban, hanem valamiféle *társadalmi általánossággal* — még nem nyilvánult meg. Azok a jogszabályok, amelyek az erkölcsi szabályokra utalnak, akár a szocialista együttélés szabályai kifejezés alatt is, változó módon használják a szabály, a követelmény, a norma stb. kifejezéseket.

Nyilvánvaló, hogy a puszta követelmény és a szabály között különbség van, bár a szabály fogalma már eleve követelményt is tartalmaz. A jogi értelemben vett szabály követelménye nem egyszer túl is megy a társadalomban statisztikai átlaggal érvényesülő magatartásszabályokon, éppen ebben van a jogszabály oly értelemben vett tudatos jellege, hogy — legalábbis a mai társadalmunkban — a fejlődés irányának tudományos szintű vizsgálata alapján állít vagy állíthat fel jogi szankcióval is kikényszeríthető követelményeket, illetőleg tényleges lehetősége van ilyen törekvésre. Ha a jogszabályban foglalt

ilyen követelmény, amellett, hogy számol a meglévő viszonyok bizonyos kötőerejével, de tényleg megfelel a társadalomban tapasztalható fejlődési tendenciáknak, azaz előremutató is, akkor alkalmas nem csupán a magatartás alakítására, hanem a tudatnak ebben az irányban való befolyásolására is. A *formális* kényszerrel általában nem rendelkező erkölcsi szabályok esetében viszont a normatív erő sokkal inkább tapad a *ténylegesen átlagos emberi magatartáshoz*, amelynek tényleges érvényesülése a társadalomban valóban *mintajelleget* ad az ilyen szabályoknak. Nem vitás viszont, hogy a jogszabályokkal, illetőleg a jogi gyakorlattal támogatott erkölcsi normák éppen azért kapnak ilyen támogatást, mert az újat jelentik, és azt a magatartást kívánják általánossá tenni a társadalomban, amely a felismert fejlődési tendenciáknak megfelelően beillik a társadalom tudatos alakításának folyamatába. Nyilvánvaló ugyanis, hogy magas fokon szervezett társadalomban a tudatosan általánosan nem irányított, különösen a társadalom ellenőrzését és bizonyos fokú irányítását spontánul ellátó jelenségek bevonása a racionális jellegű irányításba igen fontos.

A bíróságok és általában a jogalkalmazó szervek tehát elvileg az új követelményét jelentő azokat a magatartási szabályokat érvényesíthetik a törvényadta keretek között, amelyek még nem érvényesülnek statisztikai általánossággal a társadalom magatartásában, és a tőlük való eltérés nem jelölhető egyértelműen az erkölcs vagy a szokás szabályai megsértésének, egy másik erkölcsi vagy szokásrend alapján. Hogy azonban a jogi gyakorlatban való alkalmazás tényleges társadalmi realizálhatóságot is jelentsen, szükséges az utóbbi korlátot is meghatározni, éspedig jelen esetben azt, hogy az alkalmazandó szabály a társadalom egy részének tényleges magatartásában határozottan megmutatkozott legyen. Ellenkező esetben még úgy sem lehet érvényesíteni az ilyen túlságosan absztrakt követelményt, ha jogszabályba foglaljuk, tehát *ténylegesen joggá emeljük*. Példa erre a társadalmi tulajdon védelméről szóló 1950. évi 24. tvr. ama rendelkezése, amely szerint feljelentési kötelezettség terhelte az ilyen bűncselekményt elkövető hozzátartozóját is. Ez a rendelkezés nyilvánvalóan szembenállott a társadalom túlnyomó részének felfogásával, annyira, hogy ez a tételes és elvileg kikényszeríthető rendelkezés a bírói gyakorlatban sem érvényesült. E tény felismerését kell látnunk abban, hogy az új büntetőtörvénykönyv már kiveszi a hozzátartozók körét a feljelentési kötelezettség alól.

Az elmondottak felelnek meg nagyjából a jelenlegi jogalkalmazói gyakorlatnak is, és igen sok példát lehetne felhozni annak bemutatására, hogy hogyan szolgálja a jogalkalmazói gyakorlat az erkölcsi szabályok ilyen jellegű tömegének érvényesülését. Csak a Legfelsőbb Bíróság olyan határozataira utalunk itt, amelyek a házasság belső tartalmára vonatkozóan már erősen jelentkező, de általános érvényesüléssel még távolról sem rendelkező erkölcsi szabályokat érvényesítenek, pl. a háztartással, a gyermeknevelléssel kapcsolatos munkamegosztásra irányuló kötelezettséget férj és feleség között stb.

Szorosan, persze, nem írható körül ezeknek a szabályoknak a köre, sőt azt is megállapíthatjuk, hogy az általunk helyesnek tartott és a gyakorlatban is nagyrészt ilyen módon kifejezésre jutó elvi álláspont sem érvényesíthető az esetek bizonyos körében. A jogbiztonság, az állampolgárok érdekei ugyanis azt kívánják, hogy olyan esetekben, amidőn az erkölcsi szabályok érvényesítése bűntető vagy akár másfajta, jelentős joghátrányban kifejeződő felelősséget von maga után, az érvényesíthető erkölcsi normák körét szűkíteni kell.

Nem véletlen, hogy pl. a Ptk. 200. § (2) bekezdésének indokolása „a *társadalomban kialakult magatartási normák*" kifejezést használja a törvény szövegében szereplő „a szocialista együttélés követelményei" kifejezés közelebbi meghatározására. Az ilyen körben tekintetbe jöhető erkölcsi normák joggyakorlatban való érvényesítésének előfeltétele ugyanis, hogy *a társadalom többségének magatartásában, sőt tendenciaként akár csak a társadalom statisztikai átlagának magatariásában is kifejezésre jussanak*. Ez azt jelenti, hogy a velük való szembehelyezkedés, amelynek adott esetben jogi következményei is lehetnek, az egész társadalom szempontjából *csak* a szabály megsértéseként legyen értékelhető.

A bevezetőben megjelölt hármas problematika utolsó tagja a *jogrend erkölcsi korlátainak* kérdése lenne. Ez a probléma a legkülönbözőbb formában és a legkülönbözőbb címek alatt igen bőséges irodalmat ölel fel. A második világháború után a fasiszta államok jogi gyakorlata (ha lehet ilyen szóval illetni) és értékelése folytán a jogi pozitivizmus „válsága" különösen előtérbe került, és ez is a jogrend erkölcsi korlátainak vizsgálata felé hatott. A kérdésnek mint az erkölcsi korlátok problémájának felvetése azonban általában kikerülhetetlenül elvezet vagy a természetjoghoz, vagy más feltételezett normarendszerhez, amelynek elsőbbsége a jogi norma előtt észérvekkel aligha igazolható. Véleményünk szerint a jogrend korlátai a társadalmi viszonyokban rejlő, illetőleg ezeket kifejező politikai korlátok, éspedig a joggal megvalósítani kívánt politika tényleges — és, ami ezzel összefügg — jogi eszközökkel való megvalósíthatósága. A társadalmi viszonyok között, természetesen, előkelő helyen szerepelnek a tudati viszonyok, és így lényegében a társadalomban uralkodó erkölcsi normák is. A jogrend erkölcsi korlátainak problémája tehát része egy szélesebb kérdéscsoportnak, ennek kimunkálására azonban — akár csupán a mai társadalmunk vonatkozásában is — egy rövid korreferátum keretében nem vállalkozhatunk. Mindenesetre olyan kérdés ez, amely egyaránt számot tarthat a jogászok, a szociológusok, a filozófusok és a politikusok érdeklődésére.

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ПРАВА И МОРАЛИ В НАШЕМ ОБЩЕСТВЕ

Кальман Кульчар

Автор рассматривает вопрос в трех отношениях. Вначале он рассматривает вопрос различия права и морали. Он раскрывает общественные основы различения права, как нормы внешнего поведения, и морали, как внутренней нормы, и попытается доказать, что так правовая как и моральная нормы одинаково касаются поведения и сознания человека. Потом рассматривается вопрос о том, каким образом влияет правовой закон на развитие моральных норм, и какие моральные нормы подкрепляются законами или же применением правовых норм. Основываясь на опыте практики венгерского судопроизводства, автор указывает на то, что из общедействительных общественных норм правом поддерживаются именно те, которые, соответствуя общественному взгляду, выраженному в системе права, обнаруживаются с определенной всеобщностью уже и в поведении или одной части его общества. Наконец, в связи с моральными ограничениями правовой системы автор устанавливает, что выдвижение вопроса таким образом приводит непременно к предположению какой-то идеальной системы норм. Ограничения правовой системы являются ограничениями, скрывающимися в общественных отношениях, или же политическими ограничениями, выражающими эти отношения, т. е. это — возможность реализации намеченной политики действительными и правовыми средствами. Общественные отношения охватывают и моральные нормы и отношения, итак проблема моральных ограничений правовой системы является частью более широкого комплекса вопросов.

THE PROBLEM OF LAW AND MORALITY IN MODERN SOCIETY

by K. Kulcsár

The study treats three aspects of the problem; the introduction examines the differences between law and morality. The social bases of the distinction between law as a regulation of external behaviour and morality as internal norms are revealed and an effort is made to prove that legal and moral norms equally effect man's behaviour and consciousness. Then the study analyzes how laws effect the formation of moral norms and treats those which are reinforced by law or legal usage. The study, through Hungarian legal practice, shows that among the variously asserted norms of society those which — in addition to conforming to the social view expressed by the law — are also manifested in the behaviour of a part, or the whole, of society are supported by law. Finally, in criticizing the moral limitations of law and order, the study states that posing the question in this way must lead to the supposition of the existence of an ideal system of norms. The limitations of law and order are the political limitations inherent in social relations or expressing them, and the possibility of realizing the policy which — through factual and legal means — is desired. Naturally social relations include both moral norms and relations and thus the problem of the moral limitations of law and order becomes part of a broader set of questions.

A szabadidő növekedése a műszaki-tudományos forradalom korszakában[1]

SZÁNTÓ MIKLÓS

Ez az előadás a szabadidő kérdés néhány fontosabb elméleti problémájával (a szabadidő fogalma, funkciója, a szabadidőtevékenységek tipizálási kísérletei, a különféle aktivitások választását determináló faktorok stb.) foglalkozó hosszabb tanulmány egyik részlete; a tanulmány konkrét szociológiai felvételek elméleti hipotézise, amelyet a vizsgálatok majd igazolnak vagy cáfolnak, helyesbítenek, elmélyítenek; e fejezet azt vizsgálja, hogy a napjainkban folyó tudományos-műszaki forradalom a két rendszer eltérő viszonyai között milyen azonos és ellentétes formákban alakítja át az életmódot, változtatja meg a kultúrszintet és ezek milyen kölcsönhatásban vannak a szabadidő növekvő mennyiségével, az egyre differenciálódó szabadidőtevékenységekkel. Ez az előadás a konferencia témájához azzal kapcsolódik, hogy a tudományos-műszaki forradalom általános törvényszerűségei a szocialista termelési viszonyok keretében mint különös tendenciák valósulnak meg, és ezek érvényesülnek azután a különböző szocialista országok konkrét fejlődésében mint egyes nemzeti specifikumok. A kulturális forradalomnak, amelyet mindenekelőtt a szocialista elemek domináns helyzete, a kulturális szint felemelése és az életmód átalakulása jellemez, fontos és kifejező mutatói a szabadidő elfoglaltságok. A szabadidő aktivitások hasonló vagy azonos adatai tükrözik a szocialista országokban végbemenő átalakulás egyetemes voltát, általános törvényszerűségeit, az arányeltolódások hozzásegítenek a nemzet sajátosságok megértéséhez.

Bevezetés

A társadalomtudomány világszerte „ráállt" a szabadidő kutatására, éspedig nemcsak a szociológia, hanem — mert maga a probléma komplex jellegű — a közgazdaságtudomány, a statisztika, a pedagógia, a néprajz, a pszichológia, a filozófia oldaláról is folyik a probléma megközelítése.

A vizsgálatok — elsősorban módszertani jelleggel — nálunk is megindultak. Ezek: az 1960-as dunaújvárosi kísérlet — amelynek még kezdetleges eredményei a Filozófiai Szemlében kerültek nyilvánosságra —, a Központi Statisztikai Hivatal reprezentatív felvétele a városokban élő nők helyzetéről és ezen a helyzetképen belül szabadidő elfoglaltságaikról, végül pedig az 1962 nyarán Budapesten, az egyik munkáskerületben, Angyalföldön szociológiai módszerekkel végzett szabadidőfelvétel, amely egy régi típusú és egy új település munkáscsaládjainak munka utáni elfoglaltságait hasonlította össze.

[1] Elhangzott az MTA Filozófiai Intézetének 1963 júniusában „A szocialista fejlődés törvényszerűségei és a nemzeti sajátosságok problémái, különös tekintettel a kulturális fejlődésre" címmel megtartott nemzetközi konferenciáján.

1. *A szabadidő fogalma és formái, szerepe*

A munkán felüli idő funkciója — közgazdasági kategóriaként — az, hogy a munkaerő bővített újratermeléséhez szükséges időmennyiség.

Idő és anyagi-kulturális javak — ezek a feltételei a munka utáni pihenésnek, művelődésnek, szórakozásnak. Ahhoz, hogy az emberek tömegei — a munkaerejük nyers és szorosan vett visszanyerését szolgáló időn túl — rendszeresen, naponta szabad órákkal rendelkezzenek, ahhoz a termelőerők és a termelőviszonyok magas fejlettsége szükséges — fejlett ipar és magas színvonalú mezőgazdaság.

Az osztálytársadalmak története során tapasztalt az a helyzet, hogy szabadidővel lényegében csak az uralkodó osztályok rendelkeznek, a kifejlett kapitalizmusban módosul. Társadalmi helyzetük ellentétes voltának megfelelően más a tőkés osztály és más a munkásosztály rendelkezésére álló anyagi-kulturális eszközök mennyisége, jellege — fényűző vagy kevésbé luxusvoltuk —, más szabadidő tevékenységeik tartama és minősége, de a szabadidő kézzelfogható realitássá válik a dolgozó tömegek számára is.

Amíg a munkán felüli idő lényegében egybeesett a munka okozta fáradtság kipihenésével, a biológiai szükségletek kielégítésének idejével, az alvással, az evéssel, az elfogyasztott energia visszapótlásával, addig a kérdés elméletileg nem jelentett különösebb problémát. Amikor azonban a termelőerők fejlődése, a társadalmi viszonyok változásai, az osztályharcok eredményeképpen a munkaidő csökkent és a dolgozók rendelkeztek már kedvük szerint felhasználható órákkal, napirendre került ennek az egyre nagyobb szerepet játszó társadalmi jelenségnek tudományos igényű értelmezése is.

Ez a történelmi oka a szabadidő meghatározások szinte áttekinthetetlen tarkaságának. És ennek a kezdeti szakasznak felel meg a a tény is, hogy a legtöbb nyelvben még nem differenciálódott külön fogalommá a szabadidő. Ez a kifejezés a nyelvek egész sorában egyrészt „időtartamot" jelent, másrészt azokat a tevékenységeket is, amelyeket az ember a munkán kívüli időben végez (leisure és leisure time).

A tisztázatlan elméleti kérdések egész sora vár megoldásra; a szabadidő szociológia gyerekcipőben jár. Vitatott például maga a szabadidő fogalom is. „A szabadidő fogalmát rosszul fogalmazták meg, vagy egyáltalán nem adták meg. Nem ismerünk semmiféle kísérletet a szabadidő tevékenységek komoly korrelációs osztályozására, semmiféle összehasonlító elemzést a szabadidő funkcióiról." (J. Dumazeider: Revue Sociologie 1960. 4. szám.)

Vegyük például G. A. Prudenszkij akadémikus szabadidő definícióját: „A szabadidő a munkán kívüli időnek azon része, amelyet a dolgozó tanulásra, szakmai továbbképzésre, társadalmi munkára, pihenésre, heverésre, működvelő tevékenységre fordít, tehát saját sokoldalú fejlődésére használ fel." (G. A. Prudenszkij: A dolgozók munkán kívül eltöltött ideje. Cikkgyűjtemény, 1961.)

J. Dumazedier, aki a kérdés legismertebb nyugati szakembere, egy 1953-ban írott cikkében (A szabadidő tevékenységek funkcionális osztályozása) a következő meghatározást adta: „A szabadidő a termelőmunka, a technikai haladás és a társadalmi erők egymásra ható fejlődése révén szabaddá vált idő az ember nem-produktív tevékenysége számára, a termelési periódus előtt, alatt vagy után."

Mindkét meghatározásra jellemző, hogy funkcionális jellegűek. Prudenszkij definíciója a tevékenységek felsorolását kísérli meg, a sor azonban nem

teljes. (Nem is lehet egy definícióban taxative megadni a lehetséges aktivitásokat.) Összefoglalja azonban az elfoglaltságokat közös funkcióik alapján, hogy ti. a dolgozók sokoldalú fejlődését célozzák. Mindkét szerző a munkán kívüli idő részeként, a produktív munka elvégzése után a nem-produktív tevékenységekre jutó időt érzi szabadidőn.

A produktív-improduktív ellentétpártnak csak ebben a vonatkozásban van létjogosultsága, és nem használhatjuk az „improduktív" fogalmát eleve mint erkölcsi-esztétikai leminősítést. A termelő munkában való részvétel után a szabadidő eltöltése ismét lehet improduktív vagy produktív, üres vagy gazdag, a személyiséget valóban fejlesztő, felszabadító, de lehet például részegeskedés, elpazarolt idő is.

Ha a társadalmi munkamegosztás során az emberekre háruló tevékenységek elvégzése után fennmaradó időmennyiség a szabadidő, akkor például az iskolába járók esetében a tanulás felfogható úgy, mint munka; tanuláson kívüli idejüket pedig szabadidőnek vehetjük. Külön kategória a háziasszony, aki a családi munkamegosztás során reá háruló feladatokat végzi; a házimunkát, a főzést, a gyerekek gondozását. Régen a munkásélet addig tartott, amíg végét nem vetette a betegség vagy a halál. Ma valamennyi szocialista országban és a vezető tőkés országokban nyugdíjat kapnak a kiöregedett dolgozók. A nyugdíjat élvezők egész ideje — ha a termelőmunkában eltöltött éveket egy „blokkban" képzeljük — munkán kívüli idő, amelyen belül a házimunka, a fiziológiai szükségletek órái után fennmaradó idő jelenti a szabadidőt. Sajátos réteget jelentenek a betegek, akiknél groteszk dolog lenne a szabadidőről úgy beszélni, mint munkán kívüli időről; de lehet és kell foglalkozni az ő esetükben is a művelődésre vagy szórakozásra szolgáló órákról.

Vita folyik arról is, vajon a munkán kívüli időt vegyék-e csupán számításba, mint totalitást, jól mérhető egységet, amelyet a legváltozatosabb tevékenységek szabdalnak részekre, és vessék-e el a szabadidő homályos fogalmát; Dumazedier bevezette az úgynevezett „fél-szabadidő" fogalmát, amellyel a házimunkát, a nélkülözhetetlen kötelezettségek óráit akarja megkülönböztetni a kedvünkre töltött „szabad"-időtől.

A munka valóban a kiinduló pont és a végső meghatározó, de nem kizárólagosan és nem közvetlenül, nem teljességében.

A szabadidő aktivitásoknak megvan a maguk viszonylagos önállósága, saját mozgása is. A szabadidőre is érvényes, amit Marx a kereskedelemmel kapcsolatban írt:

„Végső fokon a termelés a döntő. De egyfelől a termékkel való kereskedelem a tulajdonképpeni termeléssel szemben önállósul, saját mozgását követi, amelyen ugyan nagyjában, egészében a termelés mozgása uralkodik, de részleteiben és ezen az általános összefüggésen belül ismét csak saját törvényeit követi, amelyek ennek az új tényezőnek természetéből adódnak; ennek magának a saját fejlődési szakaszai, amelyek ismét visszahatnak a termelés fejlődésére."

A szabadidő tevékenységek nemcsak a munka meghosszabbítását jelentik — feledési vagy éppen továbbképzési alkalmakat; munka és szabadidő ellentétek egységei.

A konferencia vitája során Fukász György elvtárs Maszlov szovjet szociológus egyik tanulmányára hivatkozva azt a megállapítást tette, hogy a munka alkotó jellegének növekedése viszonylagossá teszi a munkaidő és a szabadidő megkülönböztetését; az alkotó jelleg megerősödésével a termelőmunka és a sza-

badidő elfoglaltságok egymást kölcsönösen, egyre inkább áthatják. A szabadidő viszonylagos önállósága ezért megszűnőben van: közeledés és összeolvadás tapasztalható. Hozzátette, hogy a kapitalista országokban az elidegenedés következtében a munka alkotó jellege nem érvényesülhet; ezzel szemben a szocialista országokban igen, és ez az egyik leglényegesebb különbség a tőkés és szocialista viszonyok között.

E megjegyzés mélyen érinti a szabadidő és munka viszonyának, a szabadidő perspektívájának izgalmas kérdését. Annak tisztázásához, hogy a munkával való azonosulás hogyan áll most és hogyan alakul a jövőben, még sok szociológiai felvétel szükséges, és a szociológia bizonyára teljesíti is e megtisztelő és fontos feladat megoldását. Helyes, ha különbséget teszünk a között, ami van vagy ami a közeljövőben lesz, és a között, ami majd a távoli jövőben következik be. A munka valóban mind jobban alkotó jellegűvé válik, a technika jelenlegi helyzetében azonban ez a hatás a dolgozóknak még nem nagyon széles rétegére terjed ki. Ami e tekintetben a szocialista és a tőkés rendszer keretei közt eltérően alakuló fejlődést illeti, meg kell jegyeznem, hogy az automata gépsorokkal felszerelt üzem lesz az általános, mind Nyugaton, mind Keleten, ami hasonló módon határozza meg a munkamegosztást, a munkaintenzitást. A Szovjetunióban és a szocialista országokban valósítjuk meg a legrövidebb munkaidőt, a tapasztalatok alapján azonban valószínűleg nem lesz túl nagy az időbeli eltérés a munkaidő hosszát illetően. Emellett az automata gépek kezelése technikus-mérnök képzettségű munkaerőt követel Nyugaton és Keleten egyaránt. A szocializmus körülményei között gyökeresen átalakul a dolgozó viszonya a munkához, és e megváltozott viszonyban a tulajdonviszonyok terén történt alapvető fordulat tükröződik. De nem ez az egyedüli determináns: jelentős szerepük van a munkakörülményeknek, az életmódnak, az emberek közötti társadalmi érintkezési formának, a családi életnek, a magánélet kapcsolatainak is, amelyek az iparilag fejlett országokban, a nagyvárosokban hasonlóak Keleten és Nyugaton. Véleményem szerint még hosszú ideig a szabadidő lesz az emberi személyiség kibontakoztatásának fő időszaka, mert megoldásra vár még a hajlam és képesség szerinti foglalkozásválasztás általános megvalósulása, az egyetlen foglalkozáshoz való kényszerű kötöttség megszüntetése is.

A „szabad"-időnek a munkán kívül nincs értelme. Csak úgy jelent valamit, ha tudjuk, hogy a munkán kívüli idő egyrészét jelenti. Nemcsak arról van szó, hogy ezek ellentmondó egységet jelentenek, hanem arról is, hogy az ellentét-pár két oldala közül a döntő, a domináns éppen a munka, szemben a polgári szociológusok egész sorának ama megállapításával, hogy a szabadidő mint érték legyőzte a munkát.

J. Dumazedier a Revue Sociologie 1960. évi 4. számában így ír a szabadidőnek az emberi értékek renglétráján történt emelkedéséről:

„Ismerjük a protestáns Max Weber tanulmányait azokról az eszményekről, amelyek a kapitalizmus megalapítóit vezérelték: a munka igazolja a nyereséget és a társadalom számára minden szükségtelen aktivitás kis értékű tevékenység. Ellentétes perspektívában Marxnak a munkáról ugyanez volt az alapvető eszméje: 'A munka az ember lényege'. A szabadidő értékemelkedése tehát épp annyira fenyegeti Marxnak, mint Ricardónak, Webernek értékeit."

A tulajdonképpeni szabadidő mint totalitás — a „leisure" értelmében — összetett, komplex fogalom, egy sor tevékenység ellentmondásos egysége, amely szakadatlanul bővül, gazdagodik, differenciálódik, amelyben egy-egy elem uralkodhat a többi felett, vagy az elemek egyensúlyban lehetnek, és minden újabb nagy találmánnyal, amely lényegesen befolyásolhatja a maga termelékenységével a kultúrát is, a szabadidő újra felosztódik. Ezt tapasztaljuk ma a televízióval kapcsolatban.

A szabadidő valójában időtartam — a „leisure-time" értelmében —, amelynek hossza mindenekelőtt az — általában törvényesen szabályozott — munkaidő nagyságától függ; tehát a munkán kívül fennmaradó időmennyiség

egy része. A munkán kívüli idő rendkívül heterogén elemekből áll; van olyan része, amely a termelő munka járuléka (utazás a munkahelyre és vissza); vannak olyan elemei, amelyek az élet fenntartásához nélkülözhetetlenek — evés, alvási idő —, és ezért nem jelölhetjük meg azzal a differencia specifikával, amely a szabadidő jellemző vonása: hogy ti. olyan időtartam, amellyel a magunk kedvére rendelkezünk. Napjainkban nem egyszerűen a munkán kívüli idő nőtt meg, hiszen az alvási idő vagy a táplálkozásra fordított időtartam nagyjából változatlan maradt. Az utazási idő és a házimunkák időbeli csökkenése is azokat az órákat növeli, amelyeket a dolgozó a szabadidő tevékenységek három fő típusára — pihenésre, művelődésre, szórakozásra — fordíthat.

A szabadidő tehát többféle módon megközelíthető jelenség.

A szabadidő mint időkeret a munkán kívüli időnek az a része, amely az anyagi — tehát gazdasági — fiziológiai kényszer alapján feltétlenül szükséges elfoglaltságok idején felül e kényszeren kívül eső tevékenységekre fennmarad.

A kényszert itt a szükségszerűség és nem a determináltság értelmében használom. Amikor tehát a munkán kívüli idő egy részét azzal emelem ki, hogy ez az időmennyiség „szabad", e kifejezést nem a felismert szükségszerűség értelmében, hanem mint a kötelező ellentétét, mint a kényszer ellenpólusát jellemzem. Ebben a vonatkozásban a kényszernek kettős aspektusa van: gazdasági kényszer, amely „külső" kötelezettség, dolgoznom kell, mert nekem és családomnak a megélhetésre szükségünk van. Ez a kényszer úgy hat, hogy normális körülmények között pl. akkor is el kell végeznem bizonyos foglalkozási tevékenységeket, ha munkámmal nem azonosultam. A kényszer másik aspektusa a társadalmi kötelezettséget jelenti. Ebben a vonatkozásban nagyobb szerepe van választásomnak, az egyéni, a „belső" döntésnek. Nagyon lényeges, hogy megértsük: tendenciákról van szó. A tevékenységek adott skáláján az egyik póluson a gazdasági kényszernek döntő befolyása van, vannak azután tevékenységtípusok, ahol átfedik egymást az egyéni döntés és a gazdasági kényszer elemei, és végül vannak a skálán olyan aktivitások, amelyeknél a gazdasági kényszernek igen kis szerep jut.

A konferencián Elek Tibor elvtárs a hozzászólása során azt mondotta, hogy a szakmai átképzés és a továbbképzés csökkenti a szabadidőt. A szabadidő növekedésének általános irányzatával szemben ez mint ellentendencia jelentkezik.

Az ellentendencia valóban megvan. Felvetése gazdagítja ennek a nagyon bonyolult problémakörnek minél sokoldalúbb kutatását. Ha most a meghatározás értelmében, amelyet a referátumban megkíséreltem megadni, azt mondom, hogy az olyan tevékenységek, amelyek alapvető gazdasági kényszer hatása alatt mennek végbe, nem tartoznak a szabadidő tevékenységek közé, akkor a kötelező tanulás ideje a szabadidőn kívül esik.

Elek elvtárs egyébként maga is látja a kényszerjelleget abban, hogy bizonyos foglalkozási körökben el kell érni az ahhoz a foglalkozási körhöz nélkülözhetetlen ismereteket adó iskolai fokot. Az adott státusban az illető dolgozó nem maradhat, ha nem sajátítja el a foglalkozása gyakorlásához szükséges szakmai ismereteket. A gond azonban gond marad, akár a munkaidő meghosszabbításának, akár másnak nevezzük. Tény az, hogy a továbbképzés, a továbbtanulás elveszi a szabad órákat. Ugyanakkor maga a jelenség sok tekintetben változó feltételek közt megy végbe, és ezek a körülmények jelentősen módosítják magát a folyamatot. Néhány ilyen vonás:

Amikor az új fiatal munkásgeneráció bekerül a termelésbe, a szakképzettség magasabb szintjéről indul. Az öregek pedig bizonyos korhatáron túl általában nem vesznek részt sem a szakmai, sem az egyéb továbbképzésben. Másképp és másképp jelentkezik ez a probléma a nőknél és a férfiaknál.

Amikor a gazdasági kényszert bizonyos értelemben kiterjesztjük, tehát egyre inkább megköveteljük a munkásrétegektől bizonyos szakmai képzettség elérését, a Szovjetunióban és nálunk is erre időt adunk munkaidőben, úgy hogy megnöveljük a szabadságidőt és a tanulásra időt adunk. Ez a szakasz — miután 20 éves perspektívát mondott Elek elvtárs — egybeesik azzal, hogy a munkaidőt a szocialista állam szakadatlanul csökkenti. A munkahelyre való közlekedés, a házimunka terén a szabadidő relatív növekedésének nagyon komoly tartalékai vannak és lesznek az elkövetkező időkben. Ezeket teljes mértékben és joggal ki fogják használni.

Végül, nem helyes mereven elválasztani a szórakozást és a művelődést, nem helyes egyszerűen azonosítani a szabadidőt a szórakozásra fordított órákkal, és ezen az alapon veszteségszámlára írni a tanulásra fordított időt. A továbbtanulás olyan szellemi és anyagi értékeket akkumulál, amelyek a szabadidő felhasználást intenzívebbé, a személyiség kibontakoztatását gyorsabbá és gyümölcsözőbbé tehetik.

Ez a meghatározás elég tág ahhoz, hogy tükrözze a reális helyzetet: a szabadidő valóság, de egyúttal lehetőség, és felhasználása lehet jó és lehet rossz. Ugyanakkor ez a definíció elég szűk, hogy mondazokat a tevékenységeket, amelyeket kötelezően el kell végeznünk, ha élni és megélni akarunk, kizárja a szabadidő aktivitások közül.

A dolgozók munkán kívüli idejének fő formái: munkanapokon a munka után megmaradó napi időmennyiség, a hétvége, az évi szabadságidő, a nyugdíjas időszak. Ezen típusok szerint más és más a szabadidő eltöltés módja is. De a dolgozók szabadidejének jellege szerint nagy különbségeket találunk a munkamegosztás két nagy ága, az iparban és a mezőgazdaságban dolgozók szabadidő lehetőségei és tevékenységei között.

2. *A technikai fejlődés és a munkaidő megrövidülése*

A technika hatása a szabadidő alakulására mély és széles. Meghatározza a szabadidő mennyiségét, a szabadidő aktivitások minőségét közvetlenül és közvetve.

Közvetlenül úgy, hogy a termelőeszközök, a technika fejlettsége tette lehetővé a munkaidő leszállítását és ezzel a munkán kívüli időn belül a tulajdonképpeni szabadidőt. De nemcsak a szabadidő abszolút növekedését idézi elő, hanem a közlekedési, a lakásviszonyok, a háztartások gépesítése, a szolgáltatási ipar kapacitásának hallatlan fejlesztése által a szabadidő mennyiségének relatív emelkedését is.

Az automatizálás hatása a szabadidő növekedésére rendkívül ellentmondásos. Harc folyik a tőkés és a munkás között azért, hogy költségeit ki fizesse meg, előnyeit ki élvezze. Hiba lenne azonban azt gondolni, hogy a munkásosztály Nyugaton egyszerűen ellensége az automatizálásnak, hiszen azt is tapasztalja, hogy az anyagi javak mennyisége meredeken növekszik. Napirendre került a munkaidő nagymértékű rövidítése. 1962 augusztusában az AFL—CIO végrehajtó tanácsa jóváhagyta azt a programot, amely szerint küzdeni fognak a 35 órás munkahétért. (Igaz, hogy óvatosak, mert 1970-re várják ennek kikűzdését.)

Az 1962-es közvéleménykutatások szerint „az amerikai polgár két dologtól retteg: Oroszország versenyétől és az automatizálás következményeitől." Elsősorban a szakképzetlen munkások, a nők, a színesek, az öregek foglalkoztatása van veszélyben. És mindez akkor, amikor tanúi vagyunk az emberi átlagéletkor meghosszabbodásának. Milliók érik el friss erőben, egészségben a

korhatárt, lenne lehetőség évtizedes tevékeny időszak élvezésére. Ez viszont az öregek foglalkoztatottságának megoldását igényli: ezek az új fejlemények a szocialista országokkal ellentétben a tőkés országok számára egyelőre megoldhatatlan problémák.

Érezvén helyzetük bizonytalanságát, a tartalékgyűjtés szükségességét, a tőkés országok dolgozói közül sokan túlóráznak a szabadidejükben, második állást vállalnak. Az Európai Gazdasági Bizottság 1960-as jelentése szerint Franciaországban, ahol a törvény 40 órában állapítja meg a heti munkaidőt, 1949-hez viszonyítva 13,4%-ról 16,9%-ra nőtt a hetenként 48 óránál többet dolgozók száma.

A két rendszer békés versenyében tehát az egyik legfontosabb versenypont a munkaidő hosszának csökkentése, a szabadidő növelése. Ami a legnagyobb tőkés országban, az USA-ban egyelőre harci program, az a legnagyobb szocialista országban, a Szovjetunióban már állami terv. A népi demokráciákban is folyamatban van a munkaidő csökkentése. (Hazánkban a vegyiparban, az egészségre ártalmas munkakörökben már 42 óra hetenként.)

3. *Munkaintenzitás és szabadidő*

A technikai fejlődés befolyásolja a szabadidő aktivitások minőségét is. A gépsorokon végzett munka „szünet nélkül, fokozott mértékben veszi igénybe a munkások figyelmét; rendkívül nagy szellemi erőfeszítést követel tőlük, megfeszített figyelmet a fizikai tétlenség mellett. Ez azután lelki kimerülést okoz". (St. Szefler: Az automatizálás társadalmi aspektusai a tőkés országokban. Nowe Drogi, 1962. 11. sz.)

A munkaintenzitás egyre növekszik, gyorsul a munkatempó, emelkedik a termelékenység. Ez egyrészt növeli a fogyasztási javak bőségét, másrészt együttjár az emberi személyiség elidegenedésének, deformálódásának mind nyomasztóbb ütemével. Az emberek ezért nemcsak a passzív pihenést keresik, hanem egyensúlyt is, az automatizált munka során elvesztett alkotási vágy kiélését. A polgári szociológia különféle irányzatai felismerték ezt a helyzetet, és egyrészük a technikai fejlődésben látja a szórakozáshajszolás okát.

Stoetzel professzor „A szórakozás és pihenés szociológiája" című egyetemi előadássorozatában fejti ki, hogy a szabadidőnek az egyén számára pszichoterápiai funkciója van. Ez a felfogás szerinte csak logikus folytatása annak a gondolatsornak, hogy a munka a modern üzemekben elidegenedett, elcsigázza a munkást, a szabadidő pedig helyreállítja a megromlott egyensúlyt. Az egyének kifáradt, ideges tömegeiben felhalmozódik a feszültség. Számukra a szabadidő biztosító szelep, kikapcsolódás, és e vonatkozásban a társadalom védelmét szolgálja: a szabadidőnek a társadalom számára szocio-terápikus funkciója van.

A nagyvárosi életkörülmények, a zaj, a bonyolult közlekedés is erősebben igénybe veszik az idegrendszert. Pihent munkaerőre van szükség. A szabadidőnek is hosszabbnak, összetettebbnek kell lennie. Ez az, ami általános érvényű Keleten és Nyugaton egyaránt.

Ha azonban a fokozódó elidgenedés oka, mint Nyugaton állítják, a technikai fejlődés (és nem elsősorban a kizsákmányolás, a magántulajdon), akkor mindazok a tapasztalható megatív következmények, amelyeket az „eltömegesedés" fogalma alatt foglal össze a polgári kultúrszociológia és

kultúrfilozófia, elháríthatatlan istencsapása, és a bajokat legfeljebb enyhíteni lehet. Pl. az üzemeken belüli emberi viszonylatokkal való gondos törődéssel.

Max Kaplan írja „Leisure in America" (L. Willey and Sons, N.Y., 1960.) című könyvében, hogy a Western Electric hawthorne-i gyárában végzett híres 1929-es Elton Mayo-féle felvétel folyamán már felismerték a szabadidő hatását a munkásnak a munkafolyamat során tanusított magatartására. Azóta az üzemszociológia egyik legelterjedtebb mai polgári irányzatának, az úgynevezett Human Relations-nak szerves része ez a gondolat. Kaplan ezt úgy fejezi ki, hogy a szabadidő az ipari társadalomban az alkalmazkodás és az alkotó készség forrása. A helyes szabadidő tevékenység „személyes kielégülést okoz, és kifejleszti a szociobilitás új formáit, elősegíti a társadalomhoz való tartozás érzését".

Mi a valódi alapja Nyugaton a dolgozók növekvő elidegenedésének? (Az elidegenedés fogalma tartalmazza a munkás viszonyát a munkatermékhez mint felette uralkodó idegen hatalomhoz; a munkás viszonyát saját tevékenységéhez, amelyet megvettek tőle; a munkás viszonyát a több emberhez és elidegenedését önmagától is.) Marx mutat rá a *Gazdasági—filozófiai kéziratok*-ban, hogy az elidegenedett munka a magántulajdon mozgásának eredménye. „De ennek a fogalomnak elemzése azt mutatja, hogy bár a magántulajdon úgy jelenik meg, mint az elidegenedett munka alapja, oka, mégis ennek inkább következménye; mint ahogyan az istenek eredetileg az emberi értelem tévelygésének nem okai, hanem következményei. Később ez a viszony kölcsönhatásba csap át." (Marx—Engels Gesammtausgabe III. 1932. 90. o.)

A munkától való elidegenedés és a munkával való azonosulás, amelyek a munkaszociológia központi kategóriái, egyben a polgári szabadidő szociológia számára is az értelmezés támpontjai; hiszen a munkát a létfenntartási kényszer és a munkamegosztás által szakmájához láncolt ember „nem-szabad" tevékenységének tekintik, amikor a dolgozó nem önmagáé; a szabadidő szerintük — ilyen értelemben — a negatív munka pozitív ellenpólusa. Ezt a nézetet előszeretettel vezetik vissza — burzsoá ideológusok és revizionisták egyaránt — az ifjú Marx tanításaihoz. George Friedmann, az ismert francia munkaszociológus „Ou va le Travail Humain?" című munkájában *A tőke* harmadik kötetéből idézi a következő tételt: „A társadalom igazi gazdagsága és újratermelési folyamatának állandó bővítési lehetősége tehát nem a többletmunka tartamától, hanem annak termelékenységétől és azoknak a termelési feltételeknek többé vagy kevésbé gazdag tartalmától függ, amelyek között ez a munka végbemegy. A szabadság birodalma valójában csupán ott kezdődik, ahol megszűnik a nyomor és külső célszerűség diktálta munka, vagyis ez a birodalom a dolog természeténél fogva kívül esik a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján. Miként a vadembernek kűzdenie kell a természettel, hogy szükségleteit kielégítse, hogy életét fenntartsa és újratermelje, ugyanúgy kell kűzdenie a civilizált embernek is, ezt kell tennie minden társadalmi formában és minden lehetséges termelési módban. Az ember fejlődésével együtt bővül a természeti szükségszerűség e birodalma, mert bővülnek a szükségletek; de ugyanakkor gyarapodnak a termelőerők is, melyek e szükségleteket kielégítik. Ezen a téren a szabadság csak azt jelentheti, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett hogy az mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erő felhasználásával, az emberi természet legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek mellett hajtják végre.

De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint alapján virágozhat ki. Az alapfeltétel: a munkanap megrövidítése." (Marx: A Tőke III. köt. Szikra, 1951. 888—889.o.)

Mindebből Friedmann arra következtet, hogy az anyagi termelés, amely nélkül nincs társadalom, tehát örökkévalóvá teszi a szükségszerűség birodalmát, az elidegenedés alapját. Mit lehet tehát tenni? „Egyedül a munka pszichofizikai ellenőrzésének szükségességére rámutató tudomány határozhatja meg a helyes utat" — mondja a francia szerző. Ebből a magyarázatból csendesen eltűnt az a csekélység, amely *A tőke* lényege: a magántulajdon, mint az elidegenedett munka oka és következménye.

Véleményem szerint Marx e tételében a szabadság birodalmáról két értelemben beszél. Egyrészt a szabadság birodalmáról a társadalom számára, amelyben az emberek teljes tudatossággal maguk csinálják történelmüket; ettől kezdve az általuk mozgásba hozott társadalmi okok egyre inkább a kívánt hatást érik el. „Ez az emberiség ugrása a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába", azaz a szabadság fogalmát Marx itt a felismert szükségszerűség értelmében használja.

A dolgozó egyén számára a szabadság birodalmát nem ugyanebben az értelemben magyarázza. Megkülönbözteti a társadalmi szükségszerűséget a természeti szükségszerűségtől, azaz a munkától, a termeléstől, amelyet a külső célszerűség diktál, amelyet végezni kell, ha élni akar. Amikor már társadalmasították a dolgozók a termelőeszközöket, amikor megszűnt a nyomor, amikor a legjobban kifejlesztett termelőerők segítségével emberhez méltó módon és feltételek között folyhat a munka, amikor az ember számára a munka örömmé és alkotássá vált, akkor megszűnt a társadalmi kényszer. A termelés azonban mint természeti szükségszerűség megmaradt. Ezen az alapon a lehető legrövidebb munkaidő segítségével érvényesül az emberi erőkifejtés mint öncél, azaz mint önmaga sokoldalú megvalósítása, hajlama és képességei szerint, és ez számára a szabadság igazi birodalma. A munkanap rövidítése és a személyiség fejlesztése összefügg mint feltétel és következmény. Amíg azonban társadalom van, a termelőerőket működtetni kell; termelni kell, szervezetten. Ez kötelezettségekkel jár: a szükségszerűség birodalma úgy csökken, ahogy a munkaidőt csökkenteni lehet, de végleg meg nem szűnhet, mert a termelés és a társadalom fennmarad, amíg ember van.

Az elidegenedés fogalmát a dogmatizmus kizárólag a tulajdonviszonyokra vezeti vissza: elidegenedés szerintük csak azért van, mert tőkés termelési viszonyok vannak. A munkától való elidegenedés, azonban, mint azt Marx tétele elméletileg, az élet pedig nap nap után gyakorlatilag igazolja, nem egyszerűen a tulajdonviszony következménye. A munkamegosztás fenntartja bizonyos mértékben, módosulva a szocialista építés során is. Vannak olyan munkaviszonyok, feltételek, munkakörülmények, melyek nem adnak teret a személyiség kibontakozására: az emberek nem mindig választhatják a hajlamuknak, képességeiknek megfelelő munkát. A pályaválasztást sokszor egyéb tényezők — a szülők ismeretségi köre, a munkahely közelsége stb. — döntik el. Van a tudatban rejlő oka is: a társadalmi tudatban nem tükröződik azonnal és pontosan a társadalmi tulajdon ténye mint „miénk-tudat". Élnek az emberek fejében olyan hamis képzetek, mintha az állami üzemek bérmunkásai lennének, és ezt a hiedelmet fokozhatják az üzemi demokrácia hiányosságai is.

A kizsákmányolás nálunk megszűnt, a dolgozók érdeke és a társadalmi érdek nagyjában, egészében egybeesik. Nem elterelni kell hát a dolgozók figyelmét a társadalom kibékíthetetlen ellentmondásairól, mint a polgári társadalomban, hanem tudatosítani kell helyzetüket, valódi érdekeiket: feltárni az új helyzetben keletkező és az adott társadalmi talajon megoldható, népen belüli ellentmondásokat.

Ugyanakkor nem szabad elfelejtkezni arról, hogy a szabadidőben és a szabadidő tevékenységek által követett egyéni célok jellegükben megegyeznek ugyan a társadalmi feladatokkal, de ezekkel nem azonosak és szembe is kerülhetnek velük.

Nálunk is van unalom, italozás, szerencsejáték, vannak elpazarolt órák. Vannak huligánok, a vad szórakozásoknak megszállottai, és a végeredmény nem egy esetben nálunk is a személyiség továbbfejlesztése helyett a személyiség széthullása. Ennek okai egyéniek, családiak és társadalmiak: lehet betegség, jellemgyengeség, szerelmi csalódás, a munkában érzett kielégületlenség, munkahelyi konfliktusok.

4. *Életmód, kultúrszint, szabadidő*

A tudományos-műszaki forradalom előidézi az életmód és a kulturális szint bizonyos nivellálódásának tendenciáját.

Mit értünk életmód alatt?

A Filozófiai Enciklopédia (I. köt., Moszkva, 1960. 206. o. oroszul) így határozza meg: „Az életmód — a társadalomtudomány terminusa — az emberi lét nem-termelő szféráját tükrözi, amely szféra közvetlenül összefügg az anyagi és a kulturális szükségletek kielégítésével; az étkezésben, a ruházatban, a lakás terén, a kommunális szolgáltatások, a gyógykezelés, az egészségvédelem terén, a pihenésben, a szórakozásban stb. jelentkező szükségletek kielégítésével.

Az életmód terén kialakulnak szabályok, az ízlés, amelyek — elsősorban a történelmi fejlődéssel, a termelőmód változásaival — folyton változnak. A termelőmód mellett a társadalmi helyzet, az osztályhelyzet, a kultúra, a vallás nyomja rá sajátos jegyeit."

V. Szinyicin: „A kommunista építés korának életmódja" című könyvében a következő definíciót adja: „Az életmód az emberek mindennapi életének vitele vagy rendje, a termelési és a társadalmi tevékenység szféráján kívül, amelyet a különböző anyagi és kulturális szükségletek kielégítésének módja és formái közvetlenül meghatároznak." Ennek alapján a társadalom életében Szinyicin négy összefüggő szférát különböztet meg: *a)* gazdasági, *b)* politikai, *c)* kulturális szférát és *d)* életmódot.

A magam részéről egyik meghatározást sem tartom kielégítőnek. Vajon az élet a munka határainál kezdődik? Az a munkás, aki tanácstag, vagy a másik, aki „politikamentesen" él, és egy bélyeggyűjtő egyesület tagja, nem életmódja szerves részeként tevékenykedik? Ezek a meghatározások nem veszik figyelembe, hogy az életmód a társadalom életének sajátos metszete; nem a tevékenységek jellegzetes szféráin, a gazdasági, politikai, kulturális területen kívül eső, önálló szektor, hanem más oldalról — a tevékenységek oldaláról — jellemzi az emberi életet. Az életmód olyan általános és komplex szociológiai kategória tehát, amely — mint minden emberi cselekvés — az anyagi és szel-

lemi oldal szétválaszthatatlan egysége, és ezen cselekvések összességének formája.

Józsa Péter a „Gyakorlat és megismerés" című cikkében (Valóság, 1963. 2. sz.) másképp közelíti meg az életmód — általa „osztályközinek" minősített — fogalmát: „Az életformát, vagy helyesen életmódot úgy határozhatjuk meg, mint a termelőerők stb. közvetlen hatásából fakadó mozzanatoknak és az ugyane termelőerők által meghatározott osztályviszonyoknak (ökonómiai, szociológiai, politikai viszonyoknak) az együttesét." A szerző úgy látja, hogy egy-egy termelőmódot történelmileg ábrázolni csak úgy lehet, ha konkrét totalitásában ragadjuk meg: azaz meg kell nézni, hogyan termelt, milyen osztályviszonyok között élt az adott kor embere. Ez azonban csupán a korszak csontváza — fel kell deríteni az életvitel formáját is. Nem elég tehát azt mondani, hogy a XIX. században a társadalmi termelés alapja a tőkés gyáripar; e század emberét csak úgy jellemezhetjük mélyen tudományosan, ha azt is tudjuk róla, hogy nagyvárosban él, milyen közlekedési eszközöket használ, életüteme felgyorsul és így tovább. E gondolatmenet érdekes, de megállapításai nem visznek lényegesen közelebb az életmód fogalmi problémájának megoldásához. A szerző maga is látja ezt, mert meghatározásához nyomban hozzáteszi: „A konkrét valóságban természetesen sohasem szemlélhetem külön az ökonómiai-osztály-mozzanatot és a szűkebb értelemben vett anyagi létfeltételekhez, a materiális környezethez való viszonyt. Az emberek mindig osztályviszonyok között — az osztálynélküli társadalomban ökonómiai viszonyok között — élnek, s magatartásukat, törekvéseiket, gondolkodásukat a társadalmukban folyó osztályharc törvényszerűségei döntő mértékben meghatározzák. Csupán arról van szó, hogy a talaj, amelyen mozognak, az atmoszféra, amelyben élnek, nem ragadható meg a maga telejsségében, ha kizárólag az osztályviszonyokat vesszük figyelembe, s elhanyagoljuk a fenti értelemben vett életmód változásait. (Sőt, magát a termelőerők 'közvetlen hatását' is nyilvánvalóan közvetítik és befolyásolják az ökonómiai viszonyok.)"

A szerző meghatározásának fő megállapítása az volt, hogy a termelőerők hatása az életmódra egyes szférákban közvetlenül érvényesül, más szférákban a termelőviszonyok közvetítésével. Ez nem helyes. A hiba oka az, hogy Józsa itt a termelőviszonyokat az osztály-, pontosabban a tulajdonviszonyokra szűkíti. Ennek folyománya azután, hogy az életmódnak csak egy részét — az osztálytényezők által *közvetlenül* meghatározott viszonyfajtákat — sorolja a szociológiai fogalomkörbe.

Ezzel szemben az életmód, amely a társadalmi embert a tevékenységei oldaláról jellemzi, inkább úgy definiálható, hogy nem más, mint egy adott korszak emberének az életviteléhez szükséges összes tevékenysége lebonyolításának formája. Pontosabban: Az életmód a társadalmi osztályok, rétegek, egyének ismétlődő tevékenységeinek rendszere és ezek szokásos formája. Nem maga az aktivitás, hanem a cselekvések hogyanja. Például az ember mint fiziológiai lény táplálkozik, alszik — maga a táplálkozás mint absztrakt aktivitás minden korban változatlanul *van*, az ember létezésének feltétele. A táplálék elkészítésének módja, elfogyasztásának hogyanja azonban már az életmód eleme.

Józsa Péter az említett tanulmányában az életmódra gyakorolt közvetett és közvetlen hatásokat érintve valóságos problémát feszeget. Az emberek termelő apparátusukat csak a termelőviszonyaik adta keretben mozgathatják, az általa említett közvetítés nélküli hatás tehát nem létezik. Vannak azonban

jelentős különbségek atekintetben, ahogyan például osztálytársadalomban az osztályviszonyok a különféle szférák befolyását az életmódra átviszik: módosítják-e — aszerint, hogy melyik osztály a „címzett" —, vagy „átengedik-e" teljes terjedelmében. Az osztályok harca az osztálytársadalmakban sem jelent polgárháborús viszonyokat. (Jelenthet, különösen kiélezett helyzetekben, de ez nem gyakori forma.) Vannak az életvitelnek olyan mozzanatai, amelyek közös szabályok, közös viselkedésformák minden osztály számára. Ezek betartása nélkül nem élhet az adott társadalom. Ilyenek pl. ma a közlekedési szabályok, az üzletek nyitvatartási rendje, az adott ismeretanyag és átadási módja az iskolában, a nemzeti nyelv stb.

Vannak az emberek magatartásának olyan szférái, amelyeket az osztályhelyzet közvetlenül meghatároz. Ilyen általában a politikai gyakorlat (más kérdés, hogy a tömegek az osztályérdekeiket helyesen értelmezik-e, vagy a hamis tudat torzításával helytelenül.) Vannak olyan cselekvések, amelyeket az osztályhelyzet csak áttételesen, alig módosítva érint, és végül van olyan tevékenységi kör, amelynél a befolyása annyira közvetett, hogy gyakorlatilag elhanyagolható.

(Ha az emberi élettevékenységeket az ismétlődés, azaz az időben újratörténés rendszeressége, gyakorisága, ritmusa szempontjából osztályozzuk, találunk meghatározott időben újra bekövetkező, „áttolhatatlan" cselekvéseket; vannak nélkülözhetetlen, ismétlődő, de időben áthelyezhető; járulékos, de ismétlődő és végül nem ismétlődő, egyszeri cselekvések. Az emberi tevékenységek időarányai mennyiségileg és bizonyos értelemben — gyakoriság, intenzitás — minőségileg is jellemzik az adott kor emberének életmódját.)

Visszatérve az előbbi gondolatmenethez, vannak tehát társadalmi jelenségek, amelyek az iparosítással járó új munkamegosztással kapcsolatosak. Ezek hasonló módon következnek be szocialista és kapitalista tulajdonviszonyok között, anélkül, hogy ez a közvetítés lényegesen befolyásolná a folyamat formáját. Ezek a jelenségek azok, amelyek *közvetlenül* határozzák meg az életmódot, a kultúrszintet. Ilyen például a nagyfokú társadalmi mobilitás, amelynek kifejezői a család átalakulása (heterogenitás, a gyerekszám csökkenése, a válások számának növekedése stb.), a gyors átrétegeződés (a foglalkozás- és a településszerkezet átalakulása) stb.

Ezek a jelenségek képezik alapját annak a folyamatnak, amelyet nálunk az életmód és a kultúra demokratizálódásának nevezünk, s amely Nyugaton az osztálypolarizálódás folyamatával együtt és ezzel ellentétesen, de világosan felismerhető kiegyenlítődési tendenciákat mutat az életmód és a kultúrszint terén.

A dolgozók szabadidő aktivitásairól eddig megismert szegényes és sok tekintetben pontatlan anyagok alapján is megállapítható világjelenség ez a kiegyenlítődési folyamat. Melyek ezen folyamat hasonló vonásai a szocialista és a fejlett tőkés országokban?

a) Növekvő szabadidő; a szükséges személyes anyagi és művelődési eszközökkel (rádió, televízió) való viszonylag megfelelő ellátottság; a szabadidő kielégítő eltöltése mint tömegszükséglet jelentkezik.

b) Kialakult a szabadidő-ipar; a szükséges szabadidő intézmények, amelyek tömegtermeléssel elégítik ki a tömeges igényt.

c) Ezt a folyamatot kifejezi és befolyásolja az audiovizuális eszközök nagyarányú előretörése. Gyakorlatilag minden családban van rádió, a TV-készülékek száma rohamosan emelkedik; ez magával hozza a szabadidő újrafelosztását a TV javára.

A konferencia vitája során Wjatr elvtárs, a politikai viszonyok szociológiájának ismert lengyel szakembere azt mondotta, hogy a tömegkultúra része a kulturális forradalom egészének, amelynek általános törvényszerűségei hatnak rá, de megvan ezen belül viszonylagos önállósága is. Példaként a televízió befolyásának kérdését hozta fel azzal, hogy a TV-nek a dolgozók ízlését alakító hatását világméretekben megvizsgálva kimutatta, hogy ez a befolyás hasonló formákban érvényesül az Egyesült Államokban és Lengyelországba is. Hasonló vonások mutatkoznak nálunk is. Melyek ezek?

A TV viharosan terjed .A családi költségvetésben a takarékoskodás céljaként előkelő helyet foglal el; a társadalmi presztizs egyik kifejezője, ha egy-egy család már rendelkezik vele.

A második ilyen vonás, hogy megváltozik a szabadidő elfoglaltságok hagyományos szerkezete, eltolódnak arányaik, a TV és a sporteseményekre való járás, a TV és a színház, a TV és a mozi, a TV és az olvasás viszonylatában egyaránt. Ennek vannak hátrányos és előnyös következményei egyaránt. Hátrányos az, hogy a TV elvonja az embereket az olvasástól. Ugyanakkor azonban nagy rétegeket kapcsol be a kultúra áramába: fokozatosan új és új rétegek lépnek be a kulturális forradalom folyamatába, egészen a teljes televíziós telítődésig. Az a bizonyos TV-fáradtság, amelynek bekövetkeztét az amerikai szociológia két évre taksálja, Lengyelországban rövidebb idő alatt állhat be; a lengyel elvtársakkal való beszélgetések során ezt ők egy-másfél évre teszik. Nálunk még nem tapasztaltuk ezt a TV-fáradtságot — túlságosan friss az az idő, amióta a TV-t az emberek megismerték és használják.

A harmadik ilyen vonás, amely nálunk is tapasztalható: a TV elterjedése azzal is jár, hogy megváltozik az otthoni és a házon kívüli szabadidő elfoglaltságok aránya. Családi jellegűvé teszi a TV-hallgató szabadidő felhasználását, új társas formákat teremt (családi összejövetelek), szemben a régi, tömeges társas formákkal. Az Egyesült Államok, a nyugati országok és a szocialista országok viszonylatában ezen a területen az alapvető eltérés a tartalom területén van: milyen műsorokat sugároz a TV és hogyan magyarázza azt, amit ad. Műsora azután — valóban úgy, ahogy Wjatr elvtárs mondotta — aszerint, hogy milyen hagyományos ízlésanyagot talál és aszerint, hogy mit ad a műsoraiban, alakítja át az emberek ízlését.

d) A személyes használatban levő járművek száma növekedik; az utazás, mint a szabadidő elfoglaltság a hétvégén és a szabadságidőben, előtérbe lép

e) A szabadidő tevékenységek bővülnek, differenciálódnak. Az ismeretek növekedése olyan nagyméretű, a híradástechnika annyira fejlett, a kulturális intézmények olyan kapacitással rendelkeznek, hogy a tanulási idő nem ér véget az iskolai évekkel. A keresők rétegén belül az értelmiség — ezen belül a mérnökök és a technikusok részaránya — növekedik. A magasabb iskolai végzettséget megszerző emberek száma emelkedik, és ezzel a kulturális szint magasabb lesz. Megváltozik az emberi művelődés hagyományos szerkezete, a természettudományos és a humán ismeretek közötti arány.

A kiegyenlítődési folyamat ugyanakkor a két rendszer termelőviszonyainak gyökeresen ellentétes körülményei között eltérő módon megy végbe, más tartalommal, más ütemmel és más eredménnyel. Hiba lenne letagadni a hasonló tendenciákat, de végzetes tévedés lenne megfeledkezni a különbségekről. Melyek az eltérő vonások?

a) A legerősebb tőkés ország, az USA túlereje az életforma, a kultúra, az ízlés területén is érvényesül. Az egyre terjedő „konformizmus", amely egyaránt jellemző az USA és a Közös Piac országainak kulturális arculatára — amerikai ízű. A konformizmus osztályértelmét megfejteni nem nehéz. Kifejezi a társadalom hanyatló görbéjét: görcsösen megkapaszkodni, megtartani, ami van.

Az amerikaizálódás előrehalad, az érintett nemzeti kultúrák defenzívában vannak.

A szocialista országok között a szocialista tartalom közös érintkezési pontokat ad, a kulturális fejlődés a nemzeti formák és sajátságok gazdagodásán keresztül érvényesül. Kulturális előrehaladásunk egyenletes, gyors ütemű, egymást segítő. Fékezik azonban a nacionalista jellegű autarkiás törekvések, az utazási korlátozások, a nyelvi nehézségek.

b) A kiegyenlítődési folyamat Nyugaton ösztönös, és osztálypolarizálódás, osztálykonfliktusok közben deformálódva megy végbe. A hitel, a reklám, a divat sok tekintetben meghatározzák a társadalmi klímát, átgyúrják az életformát és közvetlenül — mennyiségi és minőségi vonatkozásban egyaránt — befolyásolják a szabadidő tevékenységeket. A szabadidő elfoglaltságok során tömegek utánozzák az uralkodó osztályok filmekből, a TV-ből ellesett életstílusát. „A szabadidő a nép új ópiuma" — véli nem egy polgári szociológus is. Ez a tendencia valóban veszélyes, és ennek szolgálatában áll a hatalmas burzsoá szabadidő-ipar, amely a pihenési, szórakozási, tájékozódási és művelődési szükségleteket elégíti ki, és óriási választékával befolyásolja az emberek szabadidő tevékenységeit; ezzel tartalmi—minőségi tekintetben is meghatározza érdeklődési irányukat és intenzitásukat. Ezzel az irányzattal szembeszegül a munkásmozgalom, a haladó társadalmi erők hatása, a természettudományos és a műszaki—technikai ismeretek elterjedése, a jó irodalom, az egészséges művészet ráhatása, de elnyomva, gátolva, akadályozva.

Kettős, ellentmondásos folyamat ez. A kultúriparok a nagy monopóliumok kezében vannak, és elsősorban a burzsoá politika céljait és a profitérdekeket szolgálják. Folyik a harc a kulturális monopóliumok között. A filmvállalatok pl. versengenek egymás között, és kűzdenek a TV ellen. Ugyanekkor tömegek harcolnak a haladásért, a békéért, erős a munkásmozgalom, a haladó kultúrának számottevő bázisai vannak. Igényes értelmiség kerül ki az iskolából, a képzettség nő, és a kultúripar jól tudja: nemcsak a ponyva, a giccs jelent üzletet, hanem Mozartot és Beethovent is vásárolnak. Ha meg akarják tartani a dolgozók szavazatait, akkor alibi és politikai fogás, de kifizetődő vállalkozás is jót adni és jól.

A szellemi élet széttépett: két kultúra, a haladó és a reakciós kűzd, és az államvezetés ténylegesen a maradit támogatja, propagálja, tanítja. A szabadidő a személyiség sokoldalú fejlesztésének lehetősége tőkés termelési viszonyok között is. Ez a mozzanat valóban tapasztalható, de keresztezi, lerontja a személyiség dezintegrációjának irányzata. Ez a tendencia az elidegenedés gátlástalan érvényesülése, amely természetesen eltérő módon hat „alul", a munkások között és „felül", a termelőeszközök tulajdonosainál.

Ezzel szemben nálunk az, hogy a kulturális termelőeszközök és a tájékoztatási intézmények a munkásosztály kezében vannak, hogy a kulturális termékek ára alacsony, hogy a legjobb műveket a munkásosztály állama szubvencionálja, növeli a kultúra demokratizmusát. A szocialista országok politikai közéletének demokratizmusa világosan kitűnik abból, hogy a társadalmi—politikai elfoglaltságok aránya viszonylag magas. A tőkés országokban, elsősorban az USA-ban, a társas élet jelentős részben vallási közösségekben folyik, és az egyesületi és klubélet is gyakran vallási színezetű. Nálunk a társadalmi jellegű szabadidő aktivitásokon belül politikai, szociális jellegű elfoglaltságok dominálnak.

Nálunk is van hitelakció és reklám. Az ellentét nemcsak abban áll, hogy kapitalista körülmények közt ezek mértéktelenül duzzadnak fel, a szocialista viszonyok között pedig szolid keretek között maradnak. A különbség nem

mennyiségi, hanem minőségi: ott a tőkés verseny nélkülözhetetlen faktorai, míg nálunk a tervszerű termelés szükségtelenné teszi hasonló típusú alkalmazásukat. A szocialista országokban is meredeken nő a tartós fogyasztási cikkek vásárlása, és ez nem valamiféle „polgári" sajátosság, hanem a szocialista társadalom jellegzetes vonása: a jólét, a kulturált alkotó élet a szocializmusban az egész dolgozó nép „emberi" életformája. Nem az a baj tehát, hogy a kulturális termékeket is nagyüzemek állítják elő: tömegszükségletet csak tömegtermeléssel lehet kielégíteni; nálunk is vannak nagyüzemek, amelyek ontják a termékeket, és örömmel tapasztaljuk, hogy az egy főre eső fogyasztás nagy mértékben emelkedik. A lényeg az, milyen az a kultúra, amelyet a nagy teljesítményű kulturális eszközök sugároznak.

A kiegyenlítődési folyamat nálunk sem sima és egyszerű: új és új aránytalanságok folytonos keletkezése és leküzdése. Súlyos gondokat okoz az, hogy a férfiak és nők nem élhetnek egyformán törvényben deklarált egyenlő jogaikkal, lehetőségeik a valóságban egyenlőtlenek, és ezért a fő tendencia, a tervszerű arányos fejlődés meglassul, torzul. Az a tény, hogy a falusi fiatalokat felszívja az ipar, egyben azzal jár, hogy a falu iskolázottsági átlaga megrögződött a hat osztálynál, és ez nehezíti a falu és város közötti „kultúrolló" megszüntetését, a kiegyenlítődési tendencia e területen való erőteljesebb érvényesülését.

És végül hiba lenne azt hinni, hogy nálunk nincsenek meg az anyagias gondolkodás, a nyárspolgáriasság, a „frizsiderkultúra" elemei, hogy ismeretlen a mértéktelen túlórázás, a különkeresetek utáni hajsza. A lényeges azonban az, hogy a kulturális forradalom erői vannak uralkodó pozícióban, a kispolgári életvitel pedig vadhajtás, amelynek levegője fogyóban van.

c) A két világrendszer között nemcsak a tekintetben van egyre nagyobb különbség, hogy milyen mértékben nő az értelmiség aránya, és ezen belül a mérnökök, technikusok száma, nemcsak az a fontos, hogy milyen ennek a növekedésnek az üteme, hanem gyökeres ellentét mutatkozik a leglényegesebb kérdésekben: mi a forrása az új értelmiségnek, kié ez az értelmiség, mit alkot és alkotásaival milyen rendszert épít.

A művelődési szerkezet átalakulása Nyugaton spontán módon, válságok és konfliktusok között megy végbe, míg a szocialista országok kulturális politikája tudatosan számol e tendenciával, és a felismert törvényszerűségre igyekszik építeni oktatási reformjait.

A dolgok dialektikájához tartozik azonban, hogy aránytalan a tudományos ismeretek felhalmozódásának és a tömegek ismeretei növekedésének üteme, különösen a természettudományos ismeretek területén. J. P. Snow utal arra, hogy az első a mértani haladvány, a második csak a számtani haladvány szerint emelkedik. Ez a folyamat azonban nem egyenlő mértékben megy végbe különféle társadalmi rétegekben: a nőknél lassúbb, mint a férfiaknál, és éles különbségeket találunk a különféle munkásrétegek között is a szakmunkások előnyére és a segédmunkások és különösen a mezőgazdasági munkások hátrányára.

d) Végül igen jelentős a különbség tartalmi tekintetben. Nálunk az eddigi felvételi adatok alapján feltételezhetően kedvező a művelődés jellegű szabadidő elfoglaltságok aránya a szórakozás jellegű elfoglaltságokkal szemben. A klasszikusok feldolgozásában és az új művek esetében, az alkotói módszerekben az ismeretterjesztésben és az ismeretek szervezésében aránytalanul nagyobb a világnézeti tudatosság szerepe a tőkés viszonyokhoz képest. Hiba lenne azonban azt hinni, hogy ez a folyamat ellentmondásmentes.

A kulturális forradalom törvényszerűségei nem érvényesülnek maguktól, spontán, és ha elhanyagoljuk azokat a feltételeket, amelyek között hatnak, veszélyeztethetjük az egészséges tendenciát is.

Befejezés

Önmagába véve a felszabaduló órák számának emelkedése a szocializmust építő országokban is csak keret, csak lehetőség, amely kívánatos valósággá, azaz magasabb színvonalú kultúrává csak aszerint lesz vagy nem lesz, hogy a lehetőséggel élnek-e vagy elpazarolják. Fejlődésünket nehezítették és veszélyeztették a revizionista illúziók és a dogmatikus irányzat tartós hatása a társadalomtudományok terén.

Hiányoznak a konkrét felvételek a szociológia és a szabadidő területén is. A következő években sok mindent kell pótolni; nagyon megnehezíti a burzsoá nézetekkel való érdemi vitát, hogy nem állnak rendelkezésünkre kellő számban saját kutatási eredmények.

A *Béke és Szocializmus* c. folyóirat akciója, amelynek során 1964-re a Szovjetunió, Lengyelország, Bulgária és Magyarország városi lakosságának reprezentatív szabadidő mérlege elkészül, és lehetővé válik az összehasonlítás, nagy horderejű lépés nemcsak a marxista szabadidő szociológia, hanem egyáltalában a marxista szociológia, a marxista társadalomtudomány nemzetközi összefogása, koordinációja és együttműködése terén is.

*

РОСТ СВОБОДНОГО ОТ ТРУДА ВРЕМЕНИ В ЭПОХЕ НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Миклош Санто

Поклад, прочитанный в 1963 году на летней международной конференции философского Института Венгерской Академии Наук, представляет собой часть более обширной научной статьи автора, посвященной некоторым важнейшим теоретическим проблемам вопроса о свободном времени (например вопросу о понятии свободного времени и его функции, опытам типизации занятий в свободное время, факторам, определяющим выбор различных видов активности); статья является теоретической гипотезой конкретных социологических съемок, которая в будущем может оправдаться или опровергаться, уточняться или углубляться на основе дальнейших исследований; в настоящем разделе рассматривается вопрос о том, как в наши дни, при различных условиях двух мировых систем, научно-техническая революция преобразует способ жизни, формирует уровень культуры, в каких сходных и противоположных формах осуществляется это преобразование и как оно соотносится с постоянно возрастающим количеством свободного времени и постоянно дифференцирующимися способами активности в свободное время.

Настоящий доклад связан с темой двух других докладов тем, что общие закономерности научно-технической революции реализируются в условиях производственных отношений социализма как особые тенденции, осуществляющиеся в течение конкретного развития различных социалистических стран как отдельные национальные особенности (специфики). Виды занятости в свободное время являются важными и яркими показателями культурной революции, характеризирующейся прежде всего доминантным положением социалистических элементов, повышением культурного уровня и преобразованием способа жизни. Сходные или тождественные данные о способах активного использования свободного времени отражают универсальность преобразований, происходящих в социалистических странах, его общие закономерности, а различия в пропорциях способствуют пониманию национальных особенностей.

THE INCREASE OF LEISURE TIME IN THE AGE OF SCIENTIFIC-TECHNICAL REVOLUTION

by Miklós Szántó

This lecture was presented before the international conference organized by the Institute of Philosophy of the Hungarian Academy in the summer of 1963. It is part of a more extensive work treating a few theoretical problems of leisure time (its concept and function, attempts to classify leisure-time activity, determinants of the selection of different activities, etc.). The study is a theoretical hypothesis made on the basis of concrete sociological surveys which further research will partially approve, discard, correct or elaborate. This chapter examines how the scientific-technical revolution of modern times modifies the way of living, in the two different social systems, changes the cultural level; it studies the way these changes affect the increasing amount of leisure time and the increasingly varied leisuretime activities and vice versa. The general laws of the scientific-technical revolution become realized in the socialist relations of production as particular tendencies which are manifest in the concrete development of the various socialist countries as individual or national features, thus linking this report to the theme of the two other lectures. The cultural revolution (characterized primarily by the dominance of socialist elements, the rise of cultural standards, the transformation of the way of life) is clearly indicated by leisure-time activities. Identical or similar data gained from the analysis of such activities prove the universal character of changes occurring in socialist countries. They help us to deduce general laws and their differences bring about an understanding of special national features.

A munkához való morális viszonyról

GERÉB ANDORNÉ

A tudatosságnak a szocializmus és a kommunizmus építésében betöltött szerepe, az új ember kialakításának feladata előtérbe állította az erkölccsel, ezen belül a munkaerkölccsel kapcsolatos elméleti kérdések tisztázását.

A történelmi materializmus és a marxista politikai gazdaságtan tudományos sokoldalúsággal vizsgálja és bizonyítja a munkának az emberi társadalom létrejöttében és mozgásában betöltött szerepét, s az elemzés konklúziója az, hogy a társadalom egész története elsősorban a munka története, azaz a munka eredményének, a természet és a társadalom erői feletti uralomnak a története, s hogy a munka az ember minden egyéb társadalmilag hasznos tevékenységének és a társadalmi haladásnak az alapja. A munkatevékenység mindig konkrét társadalmi viszonyok között folyik, a különböző társadalmi-gazdasági alakulatokban különböző jelleget ölt. Nemcsak az ember és a természet közötti, hanem ember és ember közötti meghatározott gyakorlati viszonyt is jelent.

A társadalom életére ható minden tevékenységnek, minthogy emberi viszonyokat érint, erkölcsi mozzanata is van, minden gazdasági, politikai vagy szellemi gyakorlat erkölcsi megítélés alá is esik, igazságtalannak vagy igazságosnak, erkölcsi jónak, vagy rossznak minősül. A munkatevékenységre, egyetemes és primer szerepe folytán, ez fokozottan érvényes. A társadalom objektív és szubjektív folyamatainak dialektikus kapcsolatából adódik, hogy a munkatevékenységhez való viszonynak gazdasági és politikai oldala mellett erkölcsi aspektusa is van. A szektarianizmus — ha esetenként moralizálgat is — általában megelégszik a legáltalánosabb anyagi folyamatok, törvényszerűségek egyoldalú fejtegetésével, az emberek között csaknem kizárólag gazdasági és politikai viszonyokat lát. Mindez kedvez az erkölcsi *nevelés spontaneitásáról* szóló felfogásnak, az erkölcs társadalmi szerepe lebecsülésének, az erkölcs — közte a munkaerkölcs — elméleti problémáival való foglalkozás elhanyagolásának.

A munka és az erkölcs főként két vonatkozásban függnek össze. Egyrészt kölcsönhatásban állanak egymással: a munka befolyásolja, illetve végső soron alapvonásaiban meghatározza a társadalom és egyéneinek *egész* erkölcsi arculatát, ez pedig visszahat a munkatevékenységre. (Ezzel az összefüggéssel most bővebben nem foglalkozunk.)

Másrészt az erkölcs mint a munkához való közvetlen viszony is megjelenik, mint a munkatevékenység egyik szubjektív oldala. A társadalom erkölcse, illetve a társadalom osztályainak erkölcse hol leplezett, hol nyílt formában mindig tartalmazza a munka erkölcsi jóként vagy rosszként való megítélését, ami kifejeződik a munka megbecsülésében vagy megvetésében, illetve emocio-

nálisan: igazságosságának vagy igazságtalanságának, örömének vagy kínjának érzetében. Az erkölcs értékelő és normatív oldalának egységéből pedig következik, hogy az adott társadalom, illetve annak egy-egy osztálya, amikor a munkáról — érdekeinek megfelelően — erkölcsi ítéletet alkot, ezzel egyben meghatározott magatartást is megkövetel az egyénektől a munkával kapcsolatban. A konkrét közösség érdekeinek megfelelő ezen erkölcsi értékelések és követelmények, azaz a közösség tagjainak ilyen irányú erkölcsi kötelességei fejeződnek ki a vonatkozó erkölcsi rendszer részét képező *munkaerkölcs* elveiben és normáiban. A munkának ez a morális oldala tehát *erkölcsi viszonyt* jelent az adott közösség (a társadalom, illetve annak osztálya) és annak tagjai között a *munka vonatkozásában*, mely erkölcsi viszony természetesen koronként és osztályonként változik. A munkaerkölcs mindenekelőtt a termelési viszonyoktól — ezzel kapcsolatban osztálytársadalmakban az osztályhelyzettől — függ, másodsorban befolyásolja a termelőerők adott színvonala is.

A munkához való morális viszony néhány általános vonása a kizsákmányoló társadalmakban

Az osztálytársadalmakban, ellentmondásos erkölcsi arculatuknak megfelelően, a munkához való viszony többrétűen is ellentmondásos, és fejlődése rendkívül bonyolult. Ennek érzékeltetésére itt csak utalhatunk arra, hogy a szemben álló osztályok antagonisztikus érdekellentétei — bár nem közvetlenül — eltérő munkaerkölcsük ellentéteiben is tükröződnek. A túlhaladott viszonyoknak megfelelő régi morális eszmék és érzelmek sokáig tovább élnek, s az újak ezekhez kapcsolódnak. Közvetítőként lépnek fel — s előrevivő vagy hátráltató szerepet játszanak — a többi tudatformák is, különösen a politikai nézetek, a világnézet és a jog. A munkaerkölcs alakulását befolyásolják a *moralitás egyéb oldalai is*. Bonyolulttá teszi a problémát az is, hogy az egyes osztályokon belül is ellentmondásokkal találkozunk. Mindezeknek a bonyolult összefüggéseknek elemzésére most nem vállalkozhatunk; a munkaerkölcs történelmi változásainak rövid összefoglalásával csak vázlatosan érintjük őket.

1. A kizsákmányoló osztályoknál a különböző társadalmi korokban a munka erkölcsi megítélése sok tekintetben közös vonásokat mutat. A *testi* munkát — ha a konkrét történelmi körülményektől függően különböző mértékben is — minden korszakban lényegében megvetették. Ez az erkölcsi elutasítás alapvetően abból adódik, hogy a kizsákmányolók mások munkájából élnek, magukat távol tartják a munkától, de oka a fizikai és a szellemi munka közti mély szakadék is. A fizikai munka megvetése kifejeződhetett nyíltan, mint a rabszolgatársadalomban és a feudalizmusban, vagy többé-kevésbé leplezetten, mint a kapitalizmusban. Míg az uralkodó osztályhoz tartozók szellemi tevékenységét a rabszolgatársadalomban magasra értekelték, addig a feudalizmusban a munka megvetése általában a szellemi tevékenységre is kiterjedt.

A szellemi és a fizikai munka megítélésének differenciáltsága a burzsoázia munkához való erkölcsi viszonyában ismét megjelenik, sőt ideológusai a szellemi és a fizikai munka közti szakadékot optimálisan felhasználják az osztályuralom elméleti igazolására is.

A kizsákmányoló osztályok munkaerkölcsének egyik legjellemzőbb vonása *a képmutatás*, azaz a dolgozók felé hirdetett erkölcsi elvek és normák s az élősködő uralkodó osztály erkölcsi gyakorlata közötti ellentmondás. E képmutatás

nem egyenlő formában és mértékben nyilvánult meg a különböző társadalmakban, a burzsoázia erkölcsének azonban egyik alapvető jellemző vonása. A munka erkölcsi megítélésében való ellentmondásos, képmutató magatartást jól mutatja az úgynevezett valláserkölcs. A munkát a tételes vallások mindegyike — ilyen vagy olyan formában — alantasnak tartja, többnyire isteni büntetésként fogja fel, de ugyanakkor a kizsákmányolók érdekében szentesíti is. A munka ilyen felfogását fejezi ki már az alapeszméjük is, amely szerint egyedül az istenhit ad igazi erkölcsi kielégülést, és a munka csak azzal nyer erkölcsi értéket, hogy „isten dicsőségét szolgálja". A vallás egyrészt — közvetve igazolja a henyélőket, másrészt munkára búzdítja és túlvilági jutalmakkal kecsegteti a kizsákmányolt, „arcuk verítékével" robotolókat. A papság mindig a megítélés azon oldalát hangsúlyozza, amely éppen a legcélszerűbb az uralkodó osztály számára. Miért van szüksége a kizsákmányoló osztályoknak a munka erkölcsi szentesítésére? Erre pontos választ csak konkrét történelmi vizsgálattal lehetne adni, bizonyos általános indító okot azonban meg lehet állapítani.

A kizsákmányoló osztályok képmutatásának alapja kétségtelenül az, hogy személy szerint is érdekeltek a dolgozók munkája eredményeinek növekedésében, következésképpen a munkafegyelemben, s ennek biztosításához nem nélkülözhetik a korbács és a gazdasági kényszer mellett az erkölcsi ösztönzést sem. Az osztályerkölcsnek ebben az ellentmondásosságában is az objektív osztályantagonizmus tükröződik. A nehéz és örömtelen, csak kényszerből végzett munka a kizsákmányolt dolgozók számára döntően igazságtalan, erkölcsi rossz — ugyanezt a munkát az uralkodó osztályok jó és igazságos tevékenységként értékelik.

A munka *burzsoá* megítélését mindig ez említett kettősség jellemzi — azaz a szakadék a burzsoáziának a munkával kapcsolatos gyakorlati viszonya és azok között az erkölcsi normák között, amelyeket a dolgozókkal szemben érvényesít, de képmutatóan mint általánosan érvényes elveket hirdet.

Ez az ellentmondás ott lappangott már a forradalmi burzsoázia erkölcsében is. A feltörekvő polgárság azonban még nem szakadt el teljesen a termelő munkától, és forradalmi harcában is a széles paraszti és kézműves tömegekre támaszkodott. A kifejletlen kettősség viszonyát tükrözi pl. az, hogy a „tisztes munka" megbecsülését a burzsoázia a saját osztálya tagjaitól is megkövetelte.

A burzsoázia mind reakciósabbá válásával erkölcse a munka vonatkozásában is egyre képmutatóbb lett. Ma is aktuálisak Engels sorai: „Ki kezeskedik a munkásnak, hogy aki dolgozni akar, munkát is kap, hogy a becsületesség, a szorgalom, a takarékosság és a többi erény, melyet a bölcs burzsoázia ajánl neki, valóban a boldogság útját egyengeti neki? Senki. A munkás tudja, hogy ma van valamije, és hogy nem tőle függ, lesz-e holnap is még valamije; tudja, hogy a legkisebb fuvallat, a munkaadó szeszélye, minden rossz kereskedelmi konjunktúra visszataszíthatja őt a vad örvénybe... Tudja, hogy ha ma még megél is, nagyon bizonytalan, vajon holnap lesz-e betevő falatja."[1]

Az imperialista burzsoázia erkölcse a munka tekintetében a képmutatás mellett egyre inkább a cinizmus felé is hajlik. Emlékeztetünk arra, hogy a képmutatásnak és cinizmusnak milyen keverékét fejezi ki a német fasiszta megsemmisítő táborok kapujára írt „erkölcsi" jelmondat: „Arbeit macht frei!" A növekvő cinizmus elméleti, filozófiai megfogalmazást kap a perspektívát nélkülöző, talajtvesztett osztályok egyes ideológusai írásaiban. Egyes egzisz-

[1] Engels: A munkásosztály helyzete Angliában. MEM 2. köt. 243. o.

tencialisták pl. a munkát — mint az életet általában — értelmetlennek, kilátástalannak tekintik.

A marxizmus klasszikusai egyébként rámutattak arra, hogy a kapitalizmus viszonyai, az egyoldalú tevékenység a kizsákmányoló osztályok tagjainak és kiszolgálóinak fejlődésére is negatív hatással van — a burzsoá a saját tőkéjének szolgája lesz.

2. *A kizsákmányolt dolgozók* minden társadalmi-gazdasági formációban alapvetően tehernek, szükséges rossznak érzik a munkát, melyet kényszerűségből végeznek. A kizsákmányolási viszony, az elidegenedett munka, a szellemi és a fizikai munka elválása és a munka fokozódó specializációjának az osztálytársadalom viszonyai között megvalósuló formája tükröződik így a dolgozók tudatában. Marx a munka szerepét elemezve a történelmet az elidegenedés történetének is nevezi, mely folyamat a kapitalizmusban éri el csúcspontját, és melynek során az emberek munkájának eredménye — hatalmuk a természet felett és az ezáltal létrejött viszonyok — az egyes dolgozó számára „. . . . idegen, vele szemben álló hatalommá válik[2]", mely leigázza azt, aki megteremtette. A kizsákmányolt munkának az ellentmondása abban van, hogy az ember lényegét jelentő legemberibb tevékenység, amellyel az ember a természettel szemben megvalósítja a szabadságát — számára éppen idegen, őt leigázó, megnyomorító ellenséges hatalomként jelenik meg. Ez fejeződik ki minden osztálytársadalomban a dolgozók ellentmondásos munkaerkölcsében. Az ellentmondás egyik oldalát a dolgozók munkához való viszonyának *lényegi* vonása képezi, az, hogy a munkát örömtelen és megalázó tehernek, igazságtalannak érzik, pusztán individuális létfenntartási eszköznek tekintik, a másik oldalát pedig — a munka megbecsülése alkotja, amiben — ha igen korlátozottan is — kifejeződik a munka alkotó jellege. A dolgozó osztályok munkaerkölcsének e közös vonásai természetesen mindig sajátosan jelennek meg. A rabszolgák és a jobbágyok munkaerkölcsében a két ellentmondó oldal egymáshoz való aránya pl. nyilvánvalóan lényegesen más, mint a kézműveseknél vagy a szabadparasztoknál. A kisárutermelő, miután rendelkezik termelőeszközeivel és termékeivel, valamennyire bele tudja vinni munkájába a személyiségét, és ha igen korlátozottan is, de jobban ki tudja fejleszteni képességeit, mint az alapvető kizsákmányolt osztályok. Ennélfogva munkája a megélhetésért folytatott hajsza mellett is több örömet, bizonyos erkölcsi kielégülést is jelent számára. Erkölcsi arculatában fontos helyet foglal el a munka megbecsülése, a szorgalom.

A proletariátus munkaerkölcse

Mihelyt a proletariátus osztállyá alakul és harcolni kezd elnyomói ellen, fokozatosan kialakul a burzsoá erkölccsel szemben saját erkölcse. A gyárba kerülő volt jobbágyot és kisárutermelőt megváltozott helyzete ellenére kezdetben a kispolgári erkölcs jellemzi. Az új életfeltételek azonban fokozatosan kialakítják a munkásosztály szellemi és erkölcsi arculatát. A magántulajdon iránt érzett tisztelete meginog, sőt fokról-fokra a termelőeszközök magántulajdonának ellenségévé válik, különösen miután felismerte benne nyomorának és létbizonytalanságának okát. A kizsákmányolt munkát igazságtalannak érzi, még mielőtt annak lényegét megértette, immoralitását megfogalmazhatta volna.

[2] Marx—Engels: A német ideológia. Szikra, 1952. 17. o.

A rabszolgához és a jobbágyhoz hasonlóan a munkásokban is szükségképpen kifejlődik „az a törekvés, hogy akár csalással is, de kibújjanak a kizsákmányolás alól, akár egy pillanatra is, de meneküljenek, szabaduljanak az utált munkától".[3]

A proletariátus munkához való viszonyának gazdasági alapja elsősorban a termelőeszközöktől való megfosztottsága, kizsákmányoltsága, *a tőkés termelési viszonyokból folyó osztályhelyzete.* „Bérünk van nincsen örömünk" — jellemzi József Attila a „Bérmunkás balladában" ezt a viszonyt. „Az önkéntes termelőtevékenység a legmagasabb rendű élvezet, amelyet ismerünk, de a kényszermunka a legrettenetesebb, legmegalázóbb gyötrelem. Nincs borzasztóbb annál, mintha valakinek napról napra, reggeltől estig olyasmit kell tennie, amitől irtózik. És minél emberibben érez a munkás, annál jobban kell gyűlölnie munkáját, mert érzi, hogy az ő szempontjából mennyire kényszer jellegű és milyen céltalan ez a munka. Miért is dolgozik? Azért talán, mert örömét leli az alkotásban? Természete ösztönzi erre? Szó sincs róla. Pénzért dolgozik, olyasmiért, aminek semmi köze sincs magához a munkához, dolgozik, mert kénytelen dolgozni, és ráadásul annyit és olyan végtelen egyhangúságban, hogy már csak ezért is az első hetektől kezdve gyötrelemnek érzi ezt a munkát, ha még tud emberként érezni. A munkamegosztás még megsokszorozta a kényszermunka állattá aljasító hatását."[4]

Az emberi munka a burzsoázia kezében csak a profitszerzés eszköze, a munkások számára a puszta létfenntartás eszköze — s ez eltorzít elemberietlenít minden emberi viszonyt, ezek dologi formát öltenek, s így uralkodnak az emberek felett. Marx és Engels részletesen elemzik a munka elidegenülésének folyamatát a kapitalizmusban és ennek következményét: „. . . a munkaerő működése, a munka, a munkás saját életműködése, saját életmegnyilvánulása. Ezt az *életműködést* eladja egy másik személynek, hogy az *élethez* szükséges *eszközöket* biztosítsa magának. Életműködése az ő számára tehát csak eszköz arra, hogy létezhessék. Dolgozik, hogy éljen. A munkát nem számítja életnek, ellenkezőleg: a munka élete feláldozása.[5] A proletár munkaerkölcs legfőbb jellemzője éppen ebből adódik: a munka erkölcsileg kívül esik a munkáson, aki a munkájában nem megvalósítja, hanem ellenkezőleg éppen megtagadja magát. Öröm, kielégülés helyett szenvedést, nyügöt, lélekölő kényszerűséget és unalmat jelent számára. Kiszívja életerejét, tönkreteszi egészségét, megrövidíti életét, erkölcsileg züllesztí, szellemileg eltompítja. A munkást tehát a kapitalizmus nemcsak a termelési eszközöktől és munkájának gyümölcsétől fosztja meg, hanem ezáltal az alkotás örömétől is. Mindennek következtében csak a munkafolyamaton kívül érzi embernek magát. „Az élet ott kezdődik számára, ahol ez a tevékenység megszűnik: az asztalnál, a kocsma padján, az ágyban."[6]

A proletariátus munkaerkölcsében tükröződik a *munkamegosztásnak* a kapitalizmusban elért foka és kialakult jellege is, közvetetten, a tőkés termelési viszonyokon keresztül döntően negatív irányba hatva a dolgozók személyiségére. Marx és Engels sokszor hangsúlyozták annak morális jelentőségét, hogy a kapitalizmusban a dolgozók e tekintetben is ellentét súlya alatt gör-

[3] Lenin: Hogyan szervezzük meg a versenyt? Művei 26. köt. Szikra, 1952. 426. o.
[4] Engels, id. mű 321. o.
[5] Marx: Bérmunka és tőke. Marx—Engels Vál. Műv. I. köt. Szikra, 1949. 59. o.
[6] Uo. 59—60. o.

nyednek, hogy a gép, amely az emberi munkát annyira meg tudná könnyíteni, éppen az elnyomást, a nélkülözést, az ember elsatnyulását fokozza.

Milyen tényezők okozzák a kapitalista munkamegosztás elembertelenítő hatását? *Először :* döntő szerepe van annak, hogy társadalmi munka — mint más aspektusban már említettük — szellemi és fizikai munkára szakadt. Ennek következtében — bár az egész össztársadalmi munkafolyamat objektíve egységet képez — az emberek nagyobb csoportja csak megvalósítja a másik, kisebb csoport által kidolgozott célkitűzéseket. Az ember a munkát mint céltudatos alkotó emberi tevékenységet nem éli át egészében, a munka ezért is elveszíti személyes jellegét. Az, hogy a két munkaféleséget egymástól elválasztva csak egyes képességek egyoldalú felhasználásával végzik, más képességek eltorzulásához vezet, vagy egyáltalában ki sem engedi őket fejlődni, főként a munkásoknál nem. Ennek az egyoldalúságnak az értelmiségre is gyakorolt negatív hatására utal Lenin: „ . . . a hajlamosság arra, hogy a cselekvést vitákkal, hogy a munkát beszélgetésekkel helyettesítsék, a hajlamosság arra, hogy a világon mindenhez hozzáfogjanak és semmit be ne fejezzenek — a ‚képzett embereknek' egyik olyan sajátossága, amely egyáltalán nem gonosz természetükből, még kevésbé rosszakaratból fakad, hanem életszokásaikból, munkakörülményeikből, a túlfeszített munkából, a szellemi és fizikai munka természetellenes különválasztásából stb. stb. következik . . . Az értelmiségiek léptennyomon nagyszerűbbnél nagyszerűbb tanácsokat és útmutatásokat adnak, de amikor arra kerül a sor, hogy ezeket a tanácsokat és útmutatásokat *átvigyék* az életbe, hogy a *gyakorlatban ellenőrizzék* a szó tettéváltását, akkor a nevetségességgel, az *ostobasággal*, a szégyenletes ‚ügyefogyottsággal' határos tehetetlenséget árulnak el."[7] Korunkban a termelőerők fejlődésével a kizsákmányolt szellemi alkotók száma rendkívül megnövekszik. A szellemi alkotó munka mind nagyobb mértékben válik elsődlegesen a burzsoázia profitéhsége kielégítésének eszközévé, ez az automatizálással rohamosan fokozódik.

Másodszor: a kapitalizmus atomisztikus szerkezetében az emberek a társadalmi munkafolyamatnak csak egy részét látják, azt a maga totalitásában nem ismerik. A munkakör *szabad* megválasztásának a lehetősége nincs meg, még kevésbé a változtatásé; a munkaerőpiacon dől el, hol és mit dolgozik a munkás, ez nemcsak hogy szabad elhatározásától nem függ, de hajlamaitól, képességeitől is alig, vagyis általában személyisége szükségleteitől sem függ. Ha történik is munkaváltoztatás — akár szakma, akár munkahely tekintetében —, általában nem a dolgozó kívánságára következik be, hanem a nagyobb falat kenyérért folyó harc folyamán, nagyon gyakran a munkából való elbocsátás következtében. A szűk szakmai munkamegosztás az embert, többnyire élethossziglan, egy meghatározott szakmához köti, összes testi és szellemi erői erre irányulnak, egyéb képességei elsatnyúlnak vagy ki sem fejlődnek. Már ez maga sem tenné lehetővé a munka változtatását, még kevésbé váltakoztatását. A szűk szakmai specializálódás tehát még negatívabban hat a személyiség fejlődésére — a munka egyre érdektelenebbé, örömtelenebbé válik.

Ezt fokozza — *harmadszor* — az üzemen belüli specializálódás növekedése. A kapitalizmus a szűk, embert megnyomorító üzemi specializáció segítségével törekszik a munka termelékenységét emelni, s így a társadalomban egyre uralkodóbbá válik a csak rutinból végzett, szakképzetlen munka. A munkások még a munkadarab célját sem tudják áttekinteni, egyre kevésbé látják

[7] Lenin, id. mű 427. o.

munkájuk összefüggését a társadalmi szükséglettel. Mindez szintén megnyomorítja a személyiséget, nem ad lehetőséget fizikai és szellemi erői normális fejlődése számára. Mennyire aktuálisak ma is Engels szavai a kapitalizmus körülményei között végzett munka ilyen jellegének következményeiről: „. . . aki gépekre felügyel . . . nem olyan tevékenységet fejt ki, amely gondolkodást igényel; másrészt azonban ez a munka gátolja a munkást abban, hogy szellemileg más dolgokkal foglalkozzék . . . az izmok, a test tevékenységének nem nyújt kellő teret. Ez . . . tulajdonképpen nem is munka, hanem merő unalom — a legléleköl őbb és legfárasztóbb dolog a világon. A gyári munkás arra van ítélve, hogy testi és szellemi erőit elsorvassza ebben az unalomban . . . Nem is lehetne jobb módszert kitalálni butításra . . . és ha mégsem butultak el, hanem még művelték és élesítették is elméjüket, sőt jobban, mint mások, ez megint csak azért volt lehetséges, mert lázadoztak . . .[8]

Az ember elembertelenedési folyamata az imperializmusban csúcspontját éri el. Ebben nem kis része van annak a hallatlanul kimerítő, lélektelen és a futószalag mellett teljesen mechanikussá vált munkának, amely ma a tőkés nagyüzemekben folyik. Csak egy-két példát hozunk arra, hogy a fejlett tőkés üzemekben folyó munkamegosztásnak, amely a munka intenzitásának hallatlan megnövekedéséhez vezet — a munkások elért vívmányai, a viszonylag magas életszínvonal ellenére —, milyen negatív következményei vannak: A franciaországi SIMCA-gyárban olyan pokoli a munkatempó, hogy külön oxigénkamrákat rendeztek be azoknak a munkásoknak a részére, akik összeesnek munka közben. A franciaországi bányákban az 50-es években lényeges felújítást nem hajtottak végre, mégis 40%-kal emelkedett a munka termelékenysége a munkaintenzitás növelése következtében. „Svédországban a dolgozók életszínvonala viszonylag magas, a legtöbb üzemben a munkatempó félelmetes. Sok nyugatnémet építőmunkás tért vissza hazájába, mert nem bírta a svédországi munka iramát. Olyan megerőltetésnek vannak kitéve, hogy műszak után már gyakran semmire sincs kedvük, még kulturális rendezvényeken sem tudnak részt venni."[9] Mindezt még a mai burzsoá szociológusok többsége is látja. Az 1959. évi genfi nemzetközi szociológiai találkozón élénk vitát váltott ki a munka és a szabad idő összefüggése. Többen megismételték az ismert burzsoá nézőpontot, hogy a munka célja és értelme a munkán kívüli tevékenységhez, pihenéshez, szórakozáshoz szükséges anyagi eszközöknek a megszerzése, mert — úgymond — az ember alkotó energiáját csak a munkán kívül fejtheti ki. Voltak, akik vitába szálltak ezzel, mondván, hogy a munkások a pihenés közben sem tudnak megfeledkezni a futószalagról, amelyhez a nap nagy részén hozzá vannak láncolva. Mások arról beszéltek, hogy az emberek igyekeznek megszökni a mechanikus munka elől, és legalább szabad idejükben olyan elfoglaltságot keresnek, amely élesen elüt a napi munkától, pl. kertészkednek, barkácsolnak stb. A burzsoá és reformista szociológusok a kapitalizmusnak csak bizonyos „megjavítása" céljából vetik fel ezeket a gondolatokat, tagadják e problémák összefüggését a tőkés társadalmi viszonyokkal; a személyiség elsorvadásában a technikai fejlődést tartják bűnösnek. Nem tudják vagy nem akarják meglátni, hogy a kapitalizmusban nem oldható meg az az antagonizmus, mely a tudományos és a technikai haladás megkövetelte sokoldalú képességek és a kapitalista specializálódás megkövetelte egyre foko-

[8] Engels, id. mű 369—370. o.
[9] Politikai gazdaságtan tankönyv. I. évf. I. rész. Kossuth, 1960—61. 220—221. o.

zódó egyoldalúság között van. Mint a kizsákmányoló társadalmak általában, a kapitalizmus is csak egészen kivételesen, egyes emberek számára nyújthat lehetőséget arra, hogy erőiket, tehetségüket többféle irányban kipróbálhassák, kifejleszthessék.

A tőkés kizsákmányolás és az ezen keresztül érvényesülő társadalmi és üzemen belüli munkamegosztás következtében tehát a proletariátus munkaerkölcsében a munka elsősorban teherként és igazságtalanságként jelenik meg, és ez a munkában való kényszerű, kedvetlen magatartásban fejeződik ki. A gazdasági viszonyok azonban csak végső soron határozzák meg a munkásosztály munkaerkölcsét. Bár ez a proletárerkölcsnek az a része, amely a legközvetlenebbül fejezi ki az objektív viszonyokat, mégis a munkaerkölcsnek is van viszonylagos önállósága. kapcsolódik bizonyos, a múltból megőrzött erkölcsi szokásokhoz, befolyást gyakorolnak rá más osztályok, rétegek, köztük a kispolgárság erkölcsei. Nagy jelentősége van a proletariátus munkaerkölcsének alakulásában a politikai öntudat és a tudományos világnézet közvetítő szerepének is, ettől függ, hogy a munkás mennyire tud megszabadulni a burzsoá befolyástól, milyen mértékben ismeri fel osztályhelyzetét, munkájának társadalmi jelentőségét, és mennyire tudja ezt a felismerést az osztályharcban felhasználni.

Mindezen tényezők bonyolult kölcsönhatásaként a proletariátus munkaerkölcsének két ellentétes oldala van: a munka nemcsak a megélhetés terhes eszközeként jelenik meg, mely az igazságtalanság érzését váltja ki, hanem az önbecsülés forrása is lehet, amely időben és mértékben igen korlátozott örömérzést is okozhat. *Ebben az ellentmondásban a domináns oldal azonban — a már tárgyalt okoknál fogva — természetszerűleg a munka negatív morális hatása és értékelése.*

A munka bizonyos fokú pozitív erkölcsi értékelése a proletariátus munkaerkölcsében több forrásból származik. Nem vizsgáljuk itt a burzsoázia képmutató munkaprédikációinak a hatását, beleértve ebben a vallásnak a tömegekre gyakorolt befolyását is. A pozitív erkölcsi értékelés főképpen a kizsákmányolt munka — a fejezet elején már említett — ellentmondásának abból a pólusából adódik, hogy a munka — *lényegét* tekintve — a legemberibb tevékenység, alkotó tevékenység, mellyel az ember megvalósíthatja hatalmát a természet felett. A munkának ezt a lényegét a kapitalizmus sem képes teljesen megsemmisíteni, bár a végsőkig elidegenített munka formájában jelenik meg, időnként azonban átüt a tőkésviszonyok burkán és visszatükröződik a proletárok munkaerkölcsében is, akik a munkában alkotó erőik valamelyes megnyilvánulását is érzik. Mindebben a dolgozók munkaerkölcsének kontinuitása fejeződik ki. A munka megbecsülése a múltban a társadalmi haladásban érdekelt *dolgozó* tömegek erkölcsének pozitív elemei közé tartozott, és a haladás ügyét legkövetkezetesebben és legtudatosabban képviselő munkásosztály munkaerkölcsében *erkölcsi örökségként* van jelen. A munka e megbecsülése azonban a néptömegek megelőző munkaerkölcséhez képest minőségileg új fokra emelkedik az *öntudatos* munkásosztályban. Ez a *minőségi különbség* abban nyilvánul meg, hogy a proletariátus az osztályharca során egyre inkább felismeri teremtő munkájának objektív szükségszerűségét és társadalmi jelentőségét. Öntudatosodásának folyamatában feltárul előtte a munka emberi lényege, tudatosan meghatározza a munkához való viszonyát, és személyisége fejlődése eredményeképpen növekszik a munka becsülete és a munkás önbecsülése. Ez nyilvánul meg pl. a szakképzett munkások szakmai

büszkeségében, a hozzáértő, szorgalmas és pontos munka magasra értékelésében, a munkakerülők erkölcsi megvetésében. Természetesen az öntudatos munkásság mindenkinél jobban tudja, saját mindennapos tapasztalatai állandóan újra és újra igazolják, hogy minél több értéket termel, annál nagyobb felette a tőkés hatalma, aki őt mindig újra és újra megfosztja emberi mivoltától; tisztában van vele, hogy a több és a jobb munka közvetlenül osztályellenségének profitját és hatalmát növeli. Éppen a tudatosodás következtében a *kizsákmányolt* munka erkölcsi elítélése a csúcspontját éri el — ez azonban párosul a tudatos előrelátással, azzal a meggyőződéssel, hogy ha meg akarja menteni emberi mivoltát, fel kell szabadítania a munkát, és viszont: felszabadulásának feltétele emberi voltának megőrzése a munka által.

A proletariátus erkölcse megbecsüli tehát az anyagi javakat létrehozó, a társadalmat fenntartó és végső soron a felszabadulásának feltételeit létrehozó munkát, de *munkához való magatartását alárendeli osztályharcának.* Így pl., ha az osztályharc érdeke úgy kívánja: a munkásosztály erkölcse előírja a sztrájkban való helytállást, sőt imperialista háború vagy megszállás alatt — bár egyébként a munkások számára minden anyagi érték elpusztítása mélységesen ellenszenves, miután ők tudják legjobban, milyen fáradsággal hozták azt létre — erkölcsileg helyes a rombolás.

De a proletariátus erkölcse előírhatja a lelkiismeretes jó munkát, pl. a nemzeti függetlenség megvédéséért folyó harc idején, ha osztályharcának érdekei ezt követelik meg.

Az osztály érdeke azonban még a kapitalizmus körülményei között is megköveteli pl. egymás segítését a munkában, az utánpótlás gondos betanítását stb. A proletariátus méltányolja a munka „acéllá edző iskoláját", jellemformáló és elzülléstől megóvó szerepét. Mindebben a kapitalizmus sok vonatkozású ellentmondásai fejeződnek ki.

A munkások, amikor a tőkés társadalomban harcukat a kizsákmányolás megszüntetéséért folytatják, egyben az önmaguk emberi lényegének megvalósításáért is harcolnak. Ez a proletártömegeknél nem mindig tudatos. Nem kétséges azonban, hogy mind többen lesznek, akiket a forradalmi harc útjára visz, hogy ebben a vonatkozásban is felismerik a mai kapitalizmus ellentmondásait, köztük azt is, amelyet az SZKP XXII. kongresszusa az ellentmondások legfontosabbjaként értékel: a kapitalizmus „az ember munkáját mind nagyobb mértékben használja fel pusztító eszközök gyártására. Az a társadalmi rend, amely ilyen ellentmondásokat szül, hitelét veszti, és pusztulásra ítéli magát".[10]

A szocialista és a kommunista munkaerkölcs

Láttuk, hogy a proletárok munkaerkölcse a kapitalizmusban megoldhatatlan ellentmondásokat hordoz magában. Ezek között a legfontosabb az, hogy bár a munka elsősorban a munkástól idegen, személyiségét deformáló tevékenység, egyben az ember önbecsülésének eszköze is. Ez annak az objektív ellentmondásnak erkölcsi tükröződése, hogy a munka a kapitalizmusban a kizsákmányolásnak és emberpusztításnak az embertől elidegenedett eszköze, de ugyanakkor a társadalom életét biztosító (a kapitalizmus viszonyai által ugyan determinált) legsajátosabb emberi alkotó tevékenység is. A kizsákmá-

[10] Az SZKP XXII. kongresszusa. Kossuth, 1962. 20. o.

nyolt proletárok munkaerkölcsének ezen alapvető ellentmondása a kizsákmányolás megszüntetésével végleg megoldódik, és ezzel a munkásosztály munkaerkölcse fejlődésének új szakaszába lép. A marxizmus szerint a kommunista erkölcs kritériuma a kommunizmusért folytatott harc szolgálata — láttuk, hogy a kapitalizmus viszonyai között a munkával kapcsolatos magatartás alá is rendelődik a kapitalizmus megdöntéséért folyó osztályharcnak. Lenin megfogalmazta a hatalomra és vele a termelési eszközök tulajdonához jutott munkásosztály erkölcsének tudományos kritériumát is: „Mi azt mondjuk: erkölcs az, ami elősegíti a régi kizsákmányoló társadalom elpusztítását és valamennyi dolgozó egyesülését a kommunisták új társadalmát megteremtő proletariátus körül . . . A kommunista erkölcs alapja a kommunizmus megszilárdításáért és betetőzéséért folytatott harc."[11] Ez a kritérium már utal arra, hogy a szocializmus viszonyai között a munkával kapcsolatban új magatartás alakul ki. A munka képesség szerinti elvégzése elsőrendű erkölcsi kötelességgé válik, s az embert elsősorban aszerint ítélik meg, hogyan végzi a munkáját.

A munkaerkölcsnek az egész erkölcsi rendszeren belüli jelentősége a munkásosztály objektív helyzetétől függően változik. A kapitalizmus viszonyai között a munkához való viszony alárendelődik az osztályharcot közvetlenebbül segítő proletárszolidaritás és az osztályellenséggel szembeni helytállás erkölcsi kötelességének. A szocializmus viszonyai között a munkához való viszony *központi* helyet foglal el, elsősorban azért, mert *közvetlenül hat vissza* az anyagi viszonyok fejlődésére, amivel a kommunizmus megvalósításának egyik fő feltételévé válik.

A termelési eszközök társadalmi tulajdonának megteremtésével a munka jellege gyökeresen megváltozik: a társadalom tagjainak kizsákmányolástól mentes munkája *közvetlenül* társadalmi jelleget ölt. Az egyéni és a társadalmi érdekek között így létrejött egybeesés lehetővé és szükségessé teszi a társadalom tagjai számára a munkához való szocialista viszony kialakulását. Fokozatosan a társadalom tagjainak többsége felismeri egyéni érdekeinek az egész társadalom haladásával, a kommunizmus győzelmével való szerves összefüggését és saját munkájának szerepét e közös érdekek megvalósításában. A munka új, közvetlenül társadalmi jellege, majd az ennek következtében fokozatosan átalakuló munkamegosztás jellege elősegíti a termelők személyiségének fejlődését, képességeik sokoldalú kibontakozását és alkotó munkára való felhasználását. Mindennek következtében a munkát egyre inkább igazságosnak tartják. A szocialista társadalomban a munkának ez az erkölcsi jóként való értékelése fejeződik ki az új munkaerkölcs elveiben és normáiban.

A szocializmus körülményei között létrejövő új erkölcsi viszony a munkához természetesen fejlődésen megy keresztül. *E fejlődésnek* — a kommunizmus két fázisának megfelelően — *két fő szakasza van*, melyek megkülönböztetése céljából beszélhetünk szocialista és kommunista munkaerkölcsről. A két szakasznak — a megkülönböztető speciális vonások mellett — *közös jegyei* is vannak, ami végső soron az említett elvileg azonos jellegű gazdasági alapból: a társadalmi tulajdonból és ebből adódóan a társadalmi és az egyéni érdekek egybeeséséből következik. Ezek a közös vonások (értékelések és normák) minőségileg megkülönböztetik a szocialista, illetve a kommunista munka-

[11] Lenin: Az ifjúsági szövetségek feladatai. Művei 31. köt. Szikra, 1951. 296. és 298. o.

erkölcsöt nemcsak a magántulajdonos osztályok, hanem a kizsákmányolt proletariátus munkához való erkölcsi viszonyától is.

A kizsákmányolt proletariátusnak a munkához való ellentmondásos viszonyát, melyben a fő oldalt a munkának erkölcsi rosszként való felfogása jelenti — felváltja a munka olyan új erkölcsi értékelése, melyet az SZKP új programja a következőképpen fejez ki: „A társadalom javára végzett bármilyen munkát, mind a fizikait, mind a szellemit, tisztelet és megbecsülés illeti."[12] Ennek az erkölcsi értékelésnek normatív oldalaként mind a kommunizmus építőinek erkölcsi kódexe, mind az MSZMP VIII. kongresszusának határozatai előírják *minden* munkaképes ember számára *„a társadalom javára végzett lelkiismeretes munka"* kötelességét. Ez jelenti az önkéntes munkafegyelmet, mely elsősorban a *köteles* munka pontos, idejében való öntudatos teljesítését, a megállapított munkarend megtartását tartalmazza. A kommunizmus mindkét fázisának gazdasági-elosztási alapelvéből következik a munka *képesség szerinti* elvégzésének követelménye. Ez már magában foglalja a köteles munkán túli erőfeszítést is, a forradalmiság követelményét a munkában, a kényelmesség, az elavulthoz való ragaszkodás, az önelégültség elleni kérlelhetetlen harc kötelességét, valamint a tanulás kötelességét, amely a képességek fejlesztését, az élenjáró tudomány és technika elsajátítását és felhasználását is jelenti. A termelési viszonyokból közvetlenül fakad és elengedhetetlen erkölcsi követelmény a *munkában való együttműködés, egymás kölcsönös segítése.* Ez az erkölcsi elv igen sokoldalúan szabályozza az emberek egymáshoz s a közösséghez való viszonyát a munka folyamatában.

Megjegyzendő, hogy azok a legáltalánosabb alapelvek (mint a kollektivizmus és a kommunista humanizmus) és egyéb lényeges vonások (mint az elvek és az erkölcsi gyakorlat egysége és a magasfokú tudatosság), melyek a kommunista erkölcsöt *egészében* jellemzik és minden más erkölcstől minőségileg megkülönböztetik — természetszerűleg jellemzik a kommunista erkölcs részét képező munkaerkölcsöt is. Ezekre itt nem térünk ki, de szem előtt kell tartanunk, hogy e legáltalánosabb alapelvek és tulajdonságok a szocialista és a kommunista munkaerkölcs minden normájában kifejezésre jutnak.

Hogy a kommunista munkaerkölcs kifejlődését folyamatában érinthessük, először nélkülözhetetlen legkifejlettebb formájának vizsgálata: a *kommunista munkaerkölcs* fogalma tartalmának, speciális *jegyeinek* számbavétele.

A munkához való kommunista viszonyt, első csíráinak megjelenése alkalmával Lenin a következőkben határozta meg: „A kommunista munka, a szó szűkebb és szorosabb értelmében, ingyenes munka a társadalom javára, olyan munka, amelyet nem bizonyos kötelezettség lerovása, nem bizonyos termékekre való jog megszerzése céljából, nem előre megállapított és törvényesített normák szerint teljesítenek; a kommunista munka — önkéntes munka, normanélküli munka, díjazásra nem számító, díjazási feltétel nélküli munka, a közösség javára megszokásból végzett, a közösség javára szolgáló munka szükségességéhez való öntudatos (szokássá vált) viszonyból fakadó munka, az egészséges szervezet szükségleteként végzett munka."[13]

Valóban a kommunista munka speciális vonásait a következőkben lehet összefoglalni:

[12] Az SZKP XXII. kongresszusa. Id. kiad. 813. o.

[13] Lenin: A régi megsemmisítésétől egy új rend megteremtése felé. Művei 30. köt. Szikra, 1953. 525. o.

1. Önként, azaz minden külön kényszerítő apparátus nélkül végzett munka, olyan munka, melyet csak erkölcsi ösztönzésre teljesítenek. Ebből következik, hogy meggyőződésből végzett munka, mely meggyőződöttség a tudatos belátást, a belső kötelességérzetet és a megszokást egyesíti magában. Ebből viszont következik, hogy

2. minden „törvényesített norma" nélkül végzett munka, melyet vagy nem mérnek, vagy nem azért mérnek, hogy ennek arányában részesítsék személyes közvetlen juttatásban a dolgozót az anyagi javak elosztásánál;

3. a „távolállókért" is, azaz az egész társadalom javára tudatosan és közvetlenül végzett munka.

Mindezek együttesen alkotják a kommunista munka mint elsőrendű életszükségletként teljesített munka fogalmát. A munka mint az ember elsőrendű életszükséglete természetesen ebben az összefüggésben nem csupán fiziológiai szükségletet jelent, „az egészséges szervezet szükségletét", hanem ezzel összefonódva *erkölcsi szükségletet* is. Ennek kielégítése az erkölcsi kötelesség teljesítésének, a megtalált hivatás s a személyiség képességei sokoldalú kifejlesztésének és gyümölcsöztetésének, a társadalmilag hasznos és igazságos alkotó tevékenységnek örömét, belső megelégedettségét és boldogságát jelenti.

Egyes nézetek szerint abból következően, hogy a kommunizmusban a munka a társadalom minden egyes tagjának megszokott és élvezetes tevékenysége, elsőrendű életszükséglete lesz — az individuális munka *semmiféle* külső ösztönzést nem kíván. Az ilyenfajta nézetek nagyon leegyszerűsítik a kérdést, és kimondatlanul azt az állítást foglalják magukban, hogy a kommunizmust a társadalmi és az egyéni érdek abszolút azonossága és ennek alapján a munkának mint szükségszerű erkölcsi viszonynak megszűnése jellemzi. Vannak, akik szerint legfeljebb az objektív társadalmi érdek és a *vélt* személyi érdek közötti ellentmondás jelenthetné az erkölcs létjogosultságának alapját.

A kommunizmusban megvalósul a személyiség és a társadalom gyökeres, alapvető érdekeinek a harmóniája, ez azonban még nem jelenti azt, hogy a *társadalmi* szükségletek, melyek az erkölcsi kötelességekben visszatükröződnek és az egyének *személyes* szükségletei *mindig, minden tekintetben* azonosak. Az e vonatkozásban felmerülő részleges és ideiglenes, de objektív ellentmondások megoldása megköveteli, hogy a személyes kívánságokat önkéntesen és tudatosan alárendeljék a társadalmi kötelességeknek. Azzal, hogy a munka önkéntessé, szokássá, belső hajlammá és öröm forrásává válik, egyébként sem veszíti el *kötelező* jellegét. Az SZKP programjának szavai a megvalósult kommunizmusra is érvényesek: „A munka teremti meg mindazt, ami az emberi élethez, az ember fejlődéséhez szükséges. Ezért minden munkaképes embernek részt kell vennie azoknak az eszközöknek létrehozásában, amelyek életéhez és tevékenységéhez, a társadalom jólétéhez szükségesek. Az olyan ember, aki a társadalomtól úgy kapna valamiféle javakat, hogy nem vesz részt a munkában, másokon élősködő parazita lenne. A kommunista társadalomban nem henyélhet az ember. Ezt nem engedi meg sem az öntudata, sem a közvélemény."[14]

Az SZKP XXII. kongresszusa hangsúlyozta, hogy a kommunista társadalom nem mentesíti tagjait a munka alól, a munka szükségszerűség marad,

[14] Az SZKP XXII. kongresszusa. Id. kiad. 813. o.

de mindenki számára „felismert szükségszerűséggé válik". A kommunizmusban a társadalom jóléte, előrehaladása jobban függ majd az egyének munkafegyelmétől, önképzésétől, képességeik növelésétől és kifejtésétől, mint eddig bármikor. A kommunista társadalom viszonyai minden lehetőséget megadnak ahhoz, hogy a társadalom tagjai a munkával kapcsolatos kötelességeiket felismerhessék és ennek megfelelően cselekedhessenek, de a társadalmi szükségszerűség ellen ható esetleges egyéni determinánsok fölötti győzelemhez a kollektívák, azaz a közvélemény erkölcsi ítélete, ösztönzése is szükséges. Mindezekből következik, hogy a munka belső életszükségletté válása semmiképp sem jelentheti azt, hogy a munka megszűnik erkölcsi kötelesség lenni.

Láttuk, milyen speciális jegyek jellemzik a munkához való kommunista erkölcsi viszonyt. Nyilvánvalóan a munkához való ilyen viszony győzelmének feltétele a kommunista termelési viszonyok megvalósulása, a munka jellegének gyökeres megváltozása. A kommunizmus anyagi-műszaki bázisa azt is jelenti, hogy a fizikai és a szellemi munka szervesen egyesül, és a falu a munkafolyamat jellege tekintetében is a város színvonalára emelkedik. A komplex gépesítéssel és automatizálással átalakul a munkamegosztás. Megszűnik a munkának — a szellemi munkának is — csak begyakorlottságot igénylő, egyhangú és fárasztó gépiessége, egyoldalúsága. Az új jellegű specializáció megszünteti a szakmai korlátozottságot. A társadalom biztosítani fogja — a közérdekek figyelembevételével — a foglalkozás szabad megválasztásának jogát: az egyes ember felkészültsége és képességei szerint változtathatja és váltakoztathatja munkáját. Az ember áttekintheti az egész termelési folyamatot s uralkodik is rajta, mint irányításának és végrehajtásának tudatos részese. Amilyen mértékben csökken az anyagi termelésben töltött munkaidő, olyan mértékben bővül a képességek, a tehetség fejlesztésének lehetősége a technikában, a tudományban és a művészetben. A munka objektív oldalának ilyen megváltozása és az ennek alapjául szolgáló kommunista termelési viszonyok (benne az elosztási viszonyok) győzelme következtében anyagi egyenlőtlenség nem akadályozza az egyéni érdek és a társadalmi érdek egységének felismerését, az egész társadalom ügyéért való közvetlen, tudatos és odaadó tevékenységet. A kommunizmus fent vázolt viszonyai között végzett alkotó jellegű munka erkölcsi kielégülést ad az embernek, lehetővé teszi a személyiségének minden oldalú kibontakoztatását s ebben a legjobb erkölcsi értékek kifejlesztését. Így válik lehetővé, hogy az ember végleg és teljesen megvalósíthassa alkotó, teremtő lényegét, és munkája életszükségletté, boldogságának legfőbb forrásává legyen.

A szocializmusban még nincsenek meg a kommunista munkaerkölcs teljes kifejlődésének feltételei. A munka jellege a kapitalizmushoz képest ugyan gyökeres minőségi változáson megy keresztül azáltal, hogy a társadalmi tulajdonnal lényegében megvalósul a társadalmi és az egyéni érdek egybeesése — a szocialista munka objektív oldalát azonban az is jellemzi, hogy a termelőerők fejlettségi foka folytán az egész társadalom által kisajátított társadalmi termék egyedileg elfogyasztandó részét a munka mennyisége és minősége szerint osztják el. Ennek folytán mindenki személyében közvetlenül is érdekelt anyagilag a képessége szerinti munkában. *Az egyéni érdekek kapcsolatát a társadalom érdekeivel a munka szerinti elosztás elve, az anyagi érdekeltség közvetíti.* Ez a szocializmusban a munka objektív oldalának *egyik* jellemzője, amely a szocialista munkaerkölcsnek a kommunista munkaerkölcstől eltérő specifikumát meghatározza.

A szocializmus anyagi viszonyainak ezzel összefüggő *másik* tényezője, hogy a munkamegosztás nem egyszerre, hanem fokozatosan alakul át. A társadalmi munka megoszlása fizikai és szellemi munkára — ezek régi osztálytartalmával együtt — elvesztette ugyan elembertelenítő vonásait, de a köztük meglevő különbség még sokáig fennmarad, és csak fokozatosan, a kommunizmus építésével párhuzamosan szűnik meg. A társadalmi és az üzemen belüli munkamegosztás szocializmusbeli formái még jelentősen korlátozzák a személyiség fejlődését, s ezt a korlátozottságot fokozza az ipari és a mezőgazdasági munka jellegének még meglevő éles különbözősége is.

Mindezen anyagi viszonyok alapján a szocialista munkaerkölcsnek mint a kommunista munkánál fejletlenebb foknak *specifikuma* éppen azt jelenti, hogy a szocializmusban össztársadalmilag még nem válhat a munka belső erkölcsi szükségletté. A szocialista munkaerkölcsöt a kommunista munkaerkölcstől megkülönbözteti tehát először is az, hogy az erkölcsi ösztönzőkön (közvéleményen és lelkiismereten) kívül az *anyagi ösztönzésnek* döntő fontossága van. Általában hiányzik még a belső meggyőződöttség, legalábbis ennek a megszokást jelentő oldala, a munkát az emberek elsősorban még nem belső erkölcsi szükségletük kielégítéséért végzik. Az anyagi ösztönzés döntő szerepéből következik továbbá, hogy a szocialista munka *„törvényesített normák"* alapján végzett munka, amibe beleértődik, hogy adminisztratív tényezők is szerepet kapnak a munka ösztönzői között. Az anyagi érdekeltség az egyéni és a társadalmi érdek „külön" összeegyeztetésének eszköze. Az emberek elsősorban önmaguk és a hozzájuk „közelállók" anyagi szükségleteinek kielégítéséért dolgoznak, még akkor is, ha tisztában vannak munkájuk társadalmi hasznosságával. Munkájukat tehát csak az anyagi érdekeltség *közvetítésén át* végzik az egész társadalom javára.

Láttuk azonban, hogy a szocialista és a kommunista munkaerkölcs nemcsak különböznek egymástól, hanem más osztályok, sőt a kizsákmányolt proletariátus munkaerkölcséhez viszonyítva is lényeges jegyekben és normákban elvileg azonosak is. De az érettségbeli különbségeik rányomják bélyegüket a közös vonásokra és normákra is. A kommunista munkaerkölccsel közös vonások és normák a szocialista erkölcsben alacsonyabb fokon érvényesülnek. Például a képesség szerinti munka normájának teljesítésekor, ha rendelkeznek is a dolgozók társadalmi felelősségérzettel és erkölcsi kötelességüknek is tartják a kezdeményezést, a bírálatot, a racionalizálást vagy a tanulást — ez az erkölcsi kötelességérzetük összefonódik az anyagi érdekeltséggel.

A szocializmus feltételei között tehát a munka még nem válik minden ember elsőrendű életszükségletévé, ez csak a kommunizmusba való átmenet folyamán, fokozatosan valósul meg. Hiba volna efelől illúziókat táplálni, de hiba nem látni a munkához való kommunista erkölcsi viszony csíráinak, alapvonásainak megjelenését is. Amikor pl. a szocialista, illetve a kommunista munkabrigádok tagjai elhatározzák, hogy „kommunista módon dolgoznak, tanulnak és viselkednek", amikor egymást és önmagukat fegyelmezik és felelősségérzetre nevelik — akkor számukra a munka már nem csupán külső kötelesség a társadalommal szemben, hanem belső szükségletté is vált. Ezenkívül a közösségért a legkülönbözőbb területeken önzetlenül tevékenykedő társadalmi munkások egyre növekvő száma is bizonyítja, hogy már a szocializmus lehetővé és szükségszerűvé teszi a kommunista munkaerkölcs megjelenését a társadalom élenjáró tagjainál. A kommunizmus építése folyamán pedig ez a munkamorál megszilárdul, és a társadalom egészére jellemzővé válik.

Ennek a fejlődésnek objektív és szubjektív feltételei adva vannak, mert a munkához való kommunista viszony, tudatos jellegénél fogva, kifejezi a szocialista valóságban rejlő fejlődési tendenciát, a kommunizmus, a kommunista termelési viszonyok perspektíváját.

A kommunista munkaerkölcs ilyen fejlődése és a gazdasági-társadalmi viszonyok kommunizmusba fejlődése között kölcsönös feltételezettség, *szoros kölcsönhatás* van. Ez a kölcsönhatás természetesen nem szünteti meg a gazdaság elsődlegességét, hiszen a kommunista termelési viszonyok erkölcsi tükörképének tartalmát és fejlődésének irányát mindenkor e viszonyok jellege és mindenkori konkrét fejlődése határozza meg.

О МОРАЛЬНОМ ОТНОШЕНИИ К ТРУДУ

Андорне Гереб

Труд, кроме того, что в конечном счете он определяет в главных чертах весь моральный облик общества и отдельных лиц, проявляется также как непосредственно практичное моральное отношение.

Самые общие черты противоречивого морального отношения эксплуататорских классов к труду выражаются как презрение к труду — прежде всего к физическому труду — и как лицемерие, прикрывающее это презрение. Объективной основой противоречивой трудовой морали эксплуатируемых рабочих является противоречие эксплуатируемого труда, выражающееся в том, что самая человеческая деятельность проявляется как чуждая человеку и угнетающая его вражеская мощь.

Несправедливость и обесчеловечающее действие труда, выражающееся в трудовой морали пролетариата, коренятся в капиталистических производственных отношениях и через них в противоречии умственного и физического труда, в профессиональной ограниченности и в увеличении специализации внутри заводов. В трудовой морали пролетариата доминируют отрицательные моральное действие и оценка труда, однако, труд проявляется также в качестве орудия самооценки; причиной этого является то, что творческий характер труда оказывается не полностью уничтоженным даже при капитализме. Эта положительная моральная оценка труда наличествует в трудовой морали рабочего класса как моральное наследие, проявляющееся, однако, в новом качестве, так как рабочий класс сознательно определяет свое отношение к труду. Трудовая мораль пролетариата подчиняет практичное отношение к труду общим задачам классовой борьбы.

При социализме трудовая мораль занимает центральное место в моральной системе рабочего класса, и подвергается качественным изменениям. Непосредственный общественный характер свободного труда, согласование личных и общественных интересов, постепенно преображающееся распределение труда, оказывают положительное влияние на формирование личности трудящихся и на их моральное отношение к труду. Общие черты социалистической и коммунистической трудовой морали, отличающее ее от всех других видов трудовой морали, следующие: добровольная трудовая дисциплина, труд по способности, сотрудничество и взаимная помощь в труде. Специальные черты коммунистической трудовой морали, как труда, выполненного в качестве моральной потребности, следующие: труд, выполненный добровольно, по убеждению, без расчета на непосредственное материальное вознаграждение, который совершается сознательно и непосредственно в пользу всего общества. Труд при коммунизме будет не только жизненной потребностью, но и моральной обязанностью, выполнение которой требуется и стимулируется обществом.

Объективные предносылки коммунистической трудовой морали следующие: создание коммунистических производственных отношений и изменение характера производственного процесса. Спецификой социалистической трудовоб морали является общественно-полезный труд, совершенный на основе «узаконенных норм», выработанных на основе совместного действия материальных стимулов и вызванных ими моральных стимулов. Ее объективную основу оставляют производственные отношения социализма и социалистические формы общественного и внутризаводского разделения труда.

THE MORAL ATTITUDE TO WORK

by A Geréb

Work is not only the final determinant of the general moral character of a society and its members, but also a practical moral relation.

The depreciation of work, especially physical, and the hypocritical denial of this act, are the most common expression of the contradictory moral attitude of the exploiting classes to labour. The objective basis of the contradictory work morality of the exploited workers is found in the circumstance that the most human activity appears as an oppressive antagonistic power alien to man.

Capitalistic relations of production, the contradicition between mental and physical work, narrow-mindedness and increased specialization dehumanize labour and bring about injustice. A negative moral influence and evaluation of labour dominantes the attitude of the proletariat to work which also becomes a means of gaining self-esteem because, even in capitalism, its creativeness is not totally annihilated. This positiveevaluation of labour is still present in the work attitude but in a new form since the workers consciously determine their relation to labour. The practical relation to work is made dependent on the general tasks of the class struggle.

In socialism this attitude undergoes qualitative changes and becomes essential to the ethics of free labour, the unity of individual and social interests, and the gradually transforming division of labour positively affect the personality of the workers and consequently their moral attitude toward labour. The common denominators of the Communist moral attitude toward work distinguish it from all others. These are self-imposed discipline, participation according to one's ability, coopetation and mutual aid. The special features of the Communist attitude to work (as a moral need) are voluntas riness, conviction, conscious and direct participation without planning personal gain-and for the good of the whole society. Under Communism labour is not only a means of sustenance but a moral duty, the completion of which society will require and encourage. The realization of Communist social relations and a change in the nature of the productive process comprise the objective conditions of the Communist moral attitude to work. The socialist attitude implies that labour is completed for the benefit of society, under the influence of material and the consequent moral encouragements and is based on „legalized" norms. Finally its objective basis comprises the productive relations of socialism and the socialistic division of labour in society as a whole and in the factories.

FIGYELŐ

Az idő fogalma Thomas Mann „Varázshegy" c. regényében*

Ami a témaválasztást illeti: a német irodalom történésze aligha választhatna — és vállalhatna — rangosabb témát, mint az előttünk levő. A század legnagyobb polgári regényírójának — talán — legnagyobb műve, az is nem kisebb problémák reflektorfényébe állítva, mint aminők a „polgári tudat" és az „idő" kérdése: mindez a legnagyobb fokú tudományos igényesség jele a disszertáció szerzője részéről. Ám az igényességen kívül nagyfokú tudományos bátorság is szükségeltetett a téma megválasztásához, hiszen Th. Mann — a marxista kutatás kezében — nem maradhat meg egyszerűen filológiai vagy irodalomtörténeti, vagy akárcsak esztétikai problémának sem, hanem a vele való foglalkozás szükségképpen rántja fel magával a történeti, ideológiai, filozófiai problémák valóságos tömkelegét is.

Szerencsére a témaválasztás bátorsága nem fajult azért vakmerőséggé: szerzőnk bölcs önkorlátozással él, hogy a téma fenyegető súlya és dimenziói végleg fel ne borítsák a feldolgozásnak, saját írásművének logikai és retorikai kereteit. E szempontból csak dicsérnünk lehet azt az egyébként hibának minősülhető körülményt, hogy a disszertáció de facto tárgya lényegesen szűkítettebb, mint amit a cím ígér. Nem tárgyalja nevezetesen a disszertáció a modern regény szerkezeti problémáit a polgári tudat válságához való viszonyában *általában* (mint a cím ígéri), hanem csupán egyetlen *konkrét* esetben, amint ezt az alcím ki is mondja. Egyáltalán nem foglalkozik tehát a szerző azzal, hogy a modern regény különféle idő-problémáival a Th. Mann-félét összehasonlítsa; ilyen vonatkozásokat legfeljebb egy-két megjegyzése érint (pl. a szimultáneizmusról), no meg az erősen szelektált bibliográfia, melynek gyérszámú címei közé bekerült Virginia Woolf vonatkozó kötete. (Ugyancsak kivételnek tekintendő a prousti időfogalomra és filozófiára vonatkozó egy-két elszórt megjegyzés, amelyekre más összefüggésben fogunk visszatérni.)

Ami tehát mindezeken túl, vagy mindezek helyett a disszertáció voltaképpeni tárgya (és főrészt tartalma is), azt — eltérően a szerzői címadástól — a következőképpen nevezhetnénk meg: Th. Mann regényszerkesztési módszere a Varázshegy-ben, különös tekintettel ez alkotásmód zenei vonatkozásaira, ill. analógiáira. Címnek nem annyira megejtő ez, mint a „polgári tudat válsága", avagy „az idő, mint szerkesztési elv": ezzel szemben pontosabban fedi a disszertáció tényleges *tárgyát* és annak *tartalma* is majdnem egészen belefér. Opponensi véleményemben ezzel a tényleges tárggyal kívánok elsősorban foglalkozni, s ezen túl csak akkor megyek, ha a szerző is túlmegy s őt kritikával erre a „túlra" is követnem kell; és legfeljebb még akkor, ha e voltaképpeni tárgyból magam is további konzekvenciákat próbálnék levonni, most már nem a szerzőt *követve*, hanem a szerző *helyett*.

* *Opponensi vélemény* Halász Előd kandidátusi disszertációjáról (A polgári tudat válsága és a modern regény szerkezeti problémái; Az idő mint szerkesztési elv a Varázshegy-ben.)

Sietek előrebocsátani, hogy — véleményem szerint — a műnek egy olyan *tárgyi* s egy olyan *elvi* eredménye van, melyek mindegyike, „vitán felül" áll, legalábbis az általam belátható filozófiai-történeti, ill. esztétikai-pszichológiai problematika szemszögéből. *Tárgyi* eredmény: a Zauberberg „jelenkori célra" teljesnek mondható motivikai formaelemzése, *elvi* eredmény pedig az az ad oculos demonstrált tanulság, hogy a gondos, mélyreható, koncepciózus formaelemzés nemcsak hogy nem vezet formalizmusra, hanem — ellenkezően — nem utolsósorban éppen a tartalmi elemzés „megújítására", előbbrevitelére ad módot egy olyan szerző esetében, akit tartalmi, filozófiai szempontból már jobbról-balról annyira agyonelemeztek, ahogyan csak a nagyon „tartalmi", nagyon filozófikus, avagy a nagyon formalista, nagyon „érthetetlen" szerzőkkel szokott elbánni a szakmai utókor.

Nézzük rendre a disszertáció e két fő eredményét.

Azt eddig is tudta nemcsak az irodalomtörténet, de minden komolyabb olvasó is, hogy a Zauberberg szerzője lépten-nyomon azzal a zeneies fogással él, hogy képeket és mondatokat újból és újból felhasznál az elbeszélés során, és műve ennek következtében — akarva vagy akaratlanul — bizonyos lüktetésre, periodicitásra tesz szert, ami — függetlenül esetleges tartalmi vonatkozásoktól — feltétlenül esztétikai pozitívum, és különös, különleges jelleget ad Th. Mann főművének. Irodalomtörténészek azt is tudták (ismervén Mann elméleti írásait is), hogy Mann programszerűen, tudatosan alkalmazza ezt a stilisztikai — retorikai — esztétikai elvet, s ezen kérdést érintve, előszeretettel beszél saját alkotásmódjának zeneiségéről, magának a Zauberbergnek szimfóniaszerűségéről stb. „Träumerische Verknüpfungen dieser in tausendzweihundert Seiten ausgebreiteten Gedankenkomposition" — írja Mann 1930-ban, a „Lebensabriss"-ben; „musikalisch-ideeller Beziehungskomplex" — írja — ugyancsak a Zauberbergről 1939-ben, a princetoni bevezetésben. És ennek ellenére: bár ily módon a „Varázshegy" e szerkezeti titka sem író, sem olvasó előtt nem volt már régóta titok, mégis Halász Előd az érdem, hogy jó filológus módjára „ellenőrizte" a titok leleplezését, „felülvizsgálta" a közismert tényállást, és elsőként végezte el motívumról-motívumra, eszméről-eszmére a Zauberberg szerkezeti elemzését, a szó eredeti értelmében analízist adva, feloldva az 1200 oldalas „gondolatkompozíció" „álmatag szövedékeit", „zenei-eszmei vonatkozáskomplexusait". Ez az elemző munka — ha valóban oly megbízható, mint az adott esetben — csak látszik könnyűnek és csak azért, mert a várható eredményt az író önvallomása és az olvasói-szakmai közvélemény eleve garantálták. Sőt: ebben a vonatkozásban szerzőnk vállalkozása egyenest filológiai luxusnak, akár üres formalizmusnak is látszhat, hiszen jobb ügyhöz, új feladathoz illő akribiával nyomoz egy olyan irodalomtörténeti-esztétikai összefüggés után, melynek *meglétét* senki sem vonja kétségbe.

Mindez azonban csak látszat. A valóság — megfordítva — azt mutatja, hogy vállalva a formalizmussal való vádoltatás ódiumát, erre a gondos és — egy bizonyos értelemben — teljes elemzésre nagyon is szükség volt. Szükség volt, mert csakis az elemzésnek ez a szigorú és rendszeres módja erősítheti vagy cáfolhatja meg mindazt, amit erről a sajátos „szerkesztési módról" az író önvallomása, avagy az olvasó megfigyelései eddig sejteni engedtek. Az ilyetén „sejtésekkel" megelégedhet az irodalomtörténeti és az esztétikai esszé vagy a velük megelégedő olvasó, de semmiképpen sem elégedhet meg ma már a tudományos igényű Th. Mann-filológia.

Ezen a ponton azonban sietve meg kell jegyeznünk, hogy — szerintünk — ennek az elemzésnek a tudományos rangja, „az egzaktsága", korántsem abban keresendő, amiben szerzőnk véli feltalálni (s ami egyben azt is jelzi, hogy a Th. Mann módszerének jobb megítélője, mint a saját magáénak...) A disszertáció II. lapján olvashatjuk, hogy „az volt a célunk, hogy az *egzakt vizsgálat, azaz a mennyiségi tényezőkre redukálható* terület határait kiszélesítsük". Nos, ha csak az volna az irodalomtörténet s általában a

társadalomtudományok területén „egzakt" vizsgálat, ami mennyiségi tényezőkkel operál, akkor — egyikünk sem ülne és vitázna most itt, és szerzőnk vaskos disszertációjából is csak egy párlapos cikkecskére rúgó reziduum maradna fenn, az egzaktságnak ilyetén mennyiségi rostáján való átszűrése után... Szerencsére szerzőnk nem ezt a fajta „egzaktságot" hajszolta művében, bár az valóban eltér a szokványos irodalomtörténeti („tartalmi") elemzésektől. Ez az eltérés azonban nem abban áll, hogy a „minőségi" mozzanatok helyett a mennyiségiekre vetette volna a vizsgálódás hangsúlyát, hanem abban, hogy a tartalmi vonatkozások helyett a „*formai* összefüggéseket" kereste a szónak abban a retorikai értelmében, amely az írásmű vizsgálatában a „hogyan?" kérdésnek alárendeli a „mit?" kérdését, legalábbis *átmenetileg :* a szerkezet bizonyos arányainak, a szerkesztés bizonyos műfogásainak tisztázásáig. Hogy ez a formakutatás ne váljék formakultusszá, a tartalmi kérdéseknek módszeres másodlagossá minősítése ne váljék formalizmussá, antimarxista, történietlen esztetizálássá: annak igen egyszerű és világos kritériuma van. Az nevezetesen, hogy végső soron, végeredményben e formaelemzésnek *tartalomfeltáró* értéke van-e, hogy a szerző végül is vissza tud-e térni a mű tartalmának interpretálásához, vagy pedig a mű tartalma véglegesen megmarad az ideiglenesnek szánt zárójelek között. Hogy szerzőnk e veszélynek nemcsak tudatában van, de azt teljes mértékben el is kerüli, azt általában is világosan leszögezhetjük, de — ezen túlmenően — azt is ki kell emelnünk, hogy a Halász-féle motívumelemzés néhol (pl. a 153. vagy 179. lapokon) olyan frappáns tartalmi összefüggéseket tud feltárni, melyek a formai kutatás nélkül teljesen ismeretlenek maradtak volna. Ez persze egyáltalán nem jogosít fel arra a formalista hipotézisre, mintha a formaismeret *önmagában* rendelkeznék tartalomfeltáró erővel, mintha a „formáknak" tehát *önmagukban* lenne valaminő létezésük; ugyanúgy, amint a számok (a matematikában) azért „érvényesek" a valóságra, mert éppen ebből a valóságból vontuk el őket, ugyanúgy a formai összefüggések tartalomfeltáró értékének is az a „titka", hogy eredetileg is a tartalmi összefüggésekből származtak mind az író, mind pedig az irodalomtörténész műhelyében. Magyarán és konkréten folytatva e logikai sort: hogy tartalmilag oly frappáns módon releváns formai összefüggéseket lehessen egyáltalán kielemezni a Varázshegyből, annak az a kettős előfeltétele van, hogy — egyrészt — Th. Mann gondolatvilágában már így születtek meg ezek a formák, másrészt Halász Elődnek már teljes szélességében *tartalmi* gazdagságában ismernie kellett ezt a gondolatvilágot ahhoz, hogy ráismerjen e tartalmakra, hogy egyáltalán fel tudja ismerni a köztük levő formai viszonyt.

Hogy egyébként a Halász-féle „mikroanalízis" mennyire nem vész el a formai részletekben, azt világosan jelzi a számos filozófiai, esztétikai, pszichológiai, irodalomtörténeti, vagyis megannyi *tartalmi* kérdés, amely egyenesen az általa adott analízisből fakad, s melyek közül néhány fontosabbal opponensi véleményem e második részében kívánnék foglalkozni.

Legfontosabb közülük az *idő* problémája, mert a többi is ezzel kapcsolatos vagy ebből fakad. A számtalan lehetséges időfogalom közül szerzőnk többet használ felváltva s ez a koncepcióban, Th. Mann idő-kezelésének magyarázatában bizonytalanságot okoz. Szerzőnk szerint Mann — saját tudatos célkitűzéseit követve ebben — a zenei motívumokból való szerkesztéssel az „időt akarja megállítani": *egyszerre* akarja ábrázolni azt, ami *egymásután* történik. Eddig ez így is van.

Az időnek ez a „megállítása" azonban szerzőnk szerint elsősorban nem ezt az *esztétikai-pszichológiai* célt szolgálja, hanem azt a *társadalmi-történeti* összefüggést fejezi ki, hogy a polgárság válságtudata az idővel manipulálva próbál narkotikumot találni az elmúlás félelme ellen, illetve ezt az elmúlást általános törvényszerűséggé hamisítva meg, ebben a másik hamis illúzióban talál magának vigaszt.

Ezen a ponton nagyon könnyű szerzőnknek ellentmondani (és hozzátehetjük:

nagyon szükséges is), hiszen világos, hogy az elmúlás nem kizárólagos polgári „osztály-privilégium", hanem *túl* minden osztálykorláton a jövő társadalmában is „válságot" fog okozni, ha nem is egy társadalmi osztály, de mindenesetre a töprengő, gondolkozó egyén tudatában. Ha az idő problémájának középpontba állítása, vagy akár „témává megtétele" (ami egyébként a Zauberberg Th. Mannjáról *nem* állítható) mindig és kizárólag a polgárság válságtudatát jelentené, akkor polgári válságtünetnek kellene tartanunk az „időtudat" egy egész sereg megnyilvánulását, melynek nyilván édeskevés köze van és lehet a kapitalizmushoz; ilyennek kellene tekintetnünk voltaképpen minden tudatos írói tevékenységet.

Világos, hogy a zavar onnan ered: szerzőnk — mint már céloztunk rá — az „időtudat", az „időfogalom" *egyik* válfajának, a polgári időtudatnak jellegzetességeit nem határolja el kellőképpen az időprobléma egyéb változataitól, s ezekre így tévesen vetülnek át a polgári dekadencia időérzékének jellemzői.

Gondolunk elsősorban az *esztétikai*, művészi szándékú és jellegű időproblémára, arra, amit szerzőnk maga is Ver-ewigung-nak, meg-örökítésnek nevez, és ami nyilván csak igen távoli, igen felületi kapcsolatban van azzal, amit Mann maga is pejoratív értelemben nevez úgy, hogy polgári „Verzauberung... ins Zeitlose" (vö. Halász 14. l.). Van egy másik, egy pozitív jellegű „időtlenné varázsolás": amit minden idők művészei törekedtek és törekednek művükben megvalósítani, amit Goethe Faustjának „verweile Augènblick..."-je fogalmaz meg: a változó valóságnak változatlan formában való olyan kifejezése, amely — ha sikerül — a valóságnak sokkalta intenzívebb, lényegesebb, „igazabb" benyomását kelti, mint kelthetné maga az eredeti valóság.

A harmadik időprobléma, melyet szerzőnk ugyancsak nem különít el gondosan és következetesen a polgári dekadencia időproblémájától — *pszichológiai* jellegű. Közelebbről nézve nem más, mint az esztétikai időprobléma pszichológiai előzménye, más szóval: a gondolkodó és érző embernek az az igénye, hogy saját múltjának maradandó tényezőit emlékként tegye „halhatatlanná", „örökké", időtlenné. M. Proust a művészi alkotás eme döntő pszichológiai motívációjának legnagyobb megfejtője és kifejezője, és szerzőnk részéről eléggé igazságtalan dolog, hogy a polgári dekadencia időproblémájának egész ideológiai terhét előbb Proust nyakába varrja, s aztán elmarasztalja őt (a 248. lapon) szélsőséges idealizmusban! A polgári, írói és emberi időproblémának ezt a három válfaját egyébként szerzőnk — nem következetesen — maga is igen helyesen megkülönbözteti, s így bizonyára egyet fog érteni velünk abban is, hogy Proustot ott minősíteni polgárnak (és dekadensnek), ahol csupán mint író és ember küszködik az idővel —, ez nem csupán tárgyilag helytelen, de abból a további ideológiai szempontból is, hogy eltereli a történész érdeklődését afelől, ami Proustban valóban polgári és valóban dekadens.

Maga Mann is operál mindhárom időfogalommal, de eléggé vegyesen használja és keveri őket, akárcsak — őt követve — Halász Előd is. Leginkább megtévesztő és téves Mann-nak az az állítása, hogy regényének fő tárgya *maga az idő* : ha ez valóban így volna, ill. ha ezt elhisszük (amint szerzőnk kissé ezt teszi), akkor valóban már a Zauberberg Th. Mannját is be kellene sorolnunk a polgári dekadencia időproblémájának szószólói közé, ahelyett hogy a polgári időtudat kritikusának tekintjük őt.

(Csak mellékesen jegyzem meg itt, hogy a háromféle időfelfogásnak háromféle „nunc stans" felel meg — hogy a Mann által választott „skolasztikus" terminust használjuk. Halász E. itt elmulasztotta elemezni Th Mannak egy olyan filológiai-filozófiatörténeti tévedését, amelynek elemzése talán jobban felderíthette volna Mann viszonyát a polgársághoz azon keresztül, hogy az idő kérdésében hol végződik az emberi probléma s veszi kezdetét a csupán polgári? A nunc stans pontos filológiai történetiségében nem a skolasztika korában született, hanem még Boethiustól származó, tehát patrisztikus

fogalom. Röviden: Boethius szerint a „nunc stans" jellegű lény tartama az aeternitas (ez „nyilván" az isten, aki változatlan), a „nunc currens" jellegű dolgok örökkévaló tartama „mindössze" a sempiternitas lehet. A mi jelen szempontunkból: a kizsákmányoló és hanyatló uralkodó *osztály* kétszeresen hamis világképe igényli az aeternitas-t, az alkotó *művész* és az emlékező *ember* — ezzel eléggé éles distinkcióban — a nunc currens dolgok sempiternitas-át igényli; ezt mind a Goethe-féle „Verweile Augenblick...", mind a Proust-féle „temps perdue" koncepciója világosan jelzi.)

Et nunc venio ad fortissimum: A Zauberberg-szerkezetének és César Franck D-moll szimfóniájának viszonyához. Elsősorban is kiemelendő, pozitív hangsúllyal, az a mértéktartás, mellyel Halász Előd e kérdést kezeli: elsősorban mint a jövőben még további igazolásra szoruló párhuzamot, nem pedig mint világraszóló trouvaille-t, amely toto coelo új, szenzációs aspektusból van hivatva megvilágítani a Zauberberget, vagy akár Th. Mann egész oeuvre-jét. Ellenkezően: Halász eredményének az értéke éppen abban van (de ebben aztán igen komoly), hogy amit ebben a kérdésben a Mann-filológia sejtett csak, avagy esszéista-impresszionista formában csak sejtetett, annak gondosan utánajár, beleértve ebbe Mann saját, közvetlen vagy közvetett, megnyilatkozásait is zenéről és alkotásról. A Tod in Venedig szonátaformájának „felfedezése", feltételezése után a Zauberberg szimfónia-formájának felfedezése sokkalta meggyőzőbben hat, nem csupán a két „hosszabb" műfaj párhuzamosságának nagyobb (mennyiségi) ellenőrizhetősége miatt, de — egyrészt — a második eset nagyobb logikai súlyánál fogva, másrészt éppen ama tartózkodás által, mellyel Halász a feltevését az *egész* regény *teljes* motívum-elemzése után is megfogalmazza.

Felmerülhet persze a kérdés, hogy a zeneirodalomban hány szimfónia akad még, amelynek három tétele, nagyjából ugyancsak megfelel a Zauberberg három része tempóviszonyainak, és ezen túl is néhány szerkezeti adottságának? Nyilvánvaló: itt perdöntő jelentőségű Mann saját vallomása César Franck alkotói módszeréről, és ebben a kérdésben nincs okunk Mann nyilatkozatában bármiféle iróniát keresnünk.

Ha valahol, úgy mégis ebben a vonakozásban érezzük a leginkább szükségét annak, hogy szerzőnk bővebb tartalmi interpretációval támassza alá a formai kritériumok alapján feltalált eredményeit. Amennyire éppen Halász elemzéseinek is köszönhető módon meg vagyunk győződve Mann szerkesztő művészetének tudatosan zenei jellegéről, annyira zavaró az a részleges diszkrepancia, amely — véleményünk, saját zenei ízlésünk szerint — fennáll César Franck „mintául" választása és Th. Mannak a Zauberberg gramofon-jelenetében megmutatkozó zenei ízlése között. Igaz, hogy ez utóbbira már érvényes az irónia gyanúja: lehet tehát, hogy az író itt nem a saját, hanem polgári hőse zenei ízlését jellemzi. Ez az érv azonban — önmagában — eléggé gyenge és bizonytalan. Itt volna nagyon is helyén a tartalmi-esztétikai analízis: kimutatása annak, hogy Mann írói mondanivalója általában (vagy a Zauberbergben) miképpen viszonylik Franck César zenei mondanivalójához általában (vagy a D-moll szimfóniában). A zenetörténet és irodalomtörténet ilyetén találkozása egy marxista kultúrhistóriában: önmagában is nagy és szép feladat. Túl ezen azonban visszatérülnének eredményei a Th. Mann interpretáció számára is, hiszen egyáltalán nem érdektelen kérdés, hogy a zenével oly bensőséges viszonyban élő Th. Mann miért nem „igazán klasszikus" vagy „igazán modern" komponistát érzett magához közel, és miért éppen Franck César — egyébként tiszteletre méltó és szolíd — muzsikájával elégedett meg?

Úgy hisszük, hogy szerzőnk kitűzött feladatai között (III. 1) ez a harmadikat érinti, azt, amely szerint „a részletes szerkezeti elemzés... ugyanakkor a regény interpretációját, tartalmi analízisét és eszmei mondanivalójának magyarázatát *is* jelenti" (kiemelés tőlem). Éppen a fenti megfontolások alapján hozzá kell ehhez — befejezőül — tennünk, hogy a szerkezeti elemzés oly módon jelenthet egyben tartalmi interpretációt

is, hogy kiindulópontul szolgál olyan történeti-tartalmi elemzéshez, amely nélküle nem lett volna lehetséges.

Ha ilyen értelemben a mű harmadik célját, valamint az elsőnek jelzett szerkezeti elemzést megvalósította: tudományos sikerét, eredményeinek jelentős voltát akkor is messze bebizonyítottnak látjuk, ha másodiknak említett célkitűzését, egy új regényelmélet példán történő bemutatását, nem elemezzük a vállalkozás súlyának kijáró módon. Tesszük ezt nem csupán azért, mert szerzőnk regényelméletét még vázlatosan sem fejti ki, hanem azért is, mert az mindenképpen egy külön, önálló monográfiába kívánkozó valami volna, s a róla való vélemény is egy külön, önálló opponensi elemzésbe.

A ,,kidolgozott" két tétel is bőven elégséges ahhoz, hogy tudományos eredményei alapján javasoljam a Bíráló Bizottságnak a mű kandidátusi disszertációként való elfogadását, azzal a további megjegyzéssel, hogy — véleményem szerint— a nyert eredményekből folyó irodalomtörténeti és esztétikai konzekvenciák levonását tartalmazó ,,összehasonlító", ,,tartalmi" fejezet megírása után a mű nem csupán nemzetközileg is nyomdaéretté válnék, de komolyan számításba jöhetne a tudományok doktora cím odaítélésére is.

Mátrai László

Az alkotó marxizmus útján

A marxizmus eszmei offenzivája a kapitalista országokban is egyre jelentősebbé válik, szervesen beilleszkedik a kommunista pártok gazdasági, politikai karcaiba. Egyre általánosabb az a felismerés, hogy egy színvonalas, a problémák elevenére tapintó filozófiai tanulmány a jelentőségében felér egy sikeres sztrájkharccal. A Francia Kommunista Párt 1962-ben két alkalommal is összehívta a kommunista filozófusokat, amikor is a párt legfelső vezetői ismertették a Politikai Bizottság állásfoglalását különböző filozófiai vitákról és a kommunista filozófusok feladatairól. Hogy az FKP milyen nagy jelentőséget tulajdonít e kérdéseknek, azt az olyan akciók is mutatják, mint az 1961. decemberében megrendezett ,,Marxista gondolat hete".

,,A francia kommunisták a filozófiáról" c. kiadvány, mely 1963 első negyedében jelent meg a Kossuth Kiadónál, jó betekintést ad a francia elvtársak filozófiai harcaiba, vitáiba. A kötet tartalma a következő: Waldeck Rochet előadása — Jacques Duclos előszavával — az 1962. január 14-i kommunista filozófus aktíván és Roger Garaudy ,,A kommunista filozófusok feladatai. Sztálin filozófiai tévedéseinek bírálata" c. beszámolója az 1962. június 14-i aktíván — Maurice Thorez megnyitó beszédével. A kiadvány a felsorolt dokumentumok teljes szövegét közli.

Jacques Duclos az előszavában megjelöli Waldeck Rochet beszámolójának főbb pontjait, és állást foglal abban a vitában, hogy milyen viszony van a marxista filozófia alapelveinek változhatatlansága és e filozófia szüntelen fejlődése között. Rámutat, hogy e két vonás nem áll ellentétben egymással: alapelveit tekintve a marxista filozófia ,,befejezett", de ez egyáltalában nem akadályozza meg abban, hogy a tudományok újabb eredményeivel — melyek ezeket az alapelveket is állandóan elmélyítik — szüntelenül fejlődjék és gazdagodjék. Ez az elvi állásfoglalás — mely a vitában konkrét kérdések kapcsán is felmerült — valóban jó alapot ad mind a revizionizmus, mind pedig a dogmatizmus torzításainak elkerüléséhez. A marxista filozófia alapelvei az emberi gyakorlat és megismerés többévezredes fejlődésének legáltalánosabb tapasztalatait tartalmazzák, melyeket éppen ezért joggal neveztek a vita egyes résztvevői a dialektikus materializmus ,,abszolút igazság-magvának". Ugyanakkor Waldeck Rochet is élesen aláhúzta, hogy ez az ,,abszolút igazság-mag" egyáltalán nem tekinthető valamiféle mozdulatlan és véglegesen megfogalmazott igazságnak, mert ez ellentétben állna a valóság és az ennek

megismerésére törekvő gondolkodás végtelen fejlődésével. Világosan kell látni, hogy ezek az alapelvek éppen a végtelen fejlődésben realizálódnak, és adott formájuk megmerevítése, abszolutizálása igazságtartalmukat semmisítené meg.

Waldeck Rochet beszámolója felölelte a marxista filozófia összes alapvető kérdését; rövid, találó jellemzész adott a dialektikus materializmus alapproblémáiról annak kapcsán, ahogyan azok a mai vitákban felmerülnek. Elsőként a marxista filozófia tárgyával foglalkozott; cáfolta azt a nézetet, hogy az emberi megismerés olyan szakaszába ért, amikor a tényleges tudást csak a résztudományok fejlesztik és ezért a marxista filozófiának a logika és a dialektika törvényeinek kutatására kellene korlátozódnia. E nézet hirdetői Engels megállapításaira szoktak hivatkozni, de teljesen félreértik azokat. Engels ugyanis csak a régi értelemben vett filozófiának — az úgynevezett természet- és történelemfilozófiának — fölöslegessé válásáról beszél, azt írja, hogy ami az egész *addigi* filozófiából megmarad, az a formális logika és a dialektika, a többi feloldódik azokban a pozitív tudományokban, melyek az elvont spekuláció helyébe léptek. Kifejezetten hangsúlyozza, hogy a marxizmus értelmében vett filozófia „tényleges tartalmában" megmarad és mint ilyennek „a tudományokban kell beválnia és tevékenyen hatnia". Méltán mutatott rá tehát Waldeck Rochet, hogy a vitában azoknak az elvtársaknak volt igazuk, akik szerint a marxista filozófia nem korlátozódik a gondolkodás törvényeinek tanulmányozására, feladata ennél sokkal szélesebb: a tudományos ismeretek általánosítása minden területen.

Érdekes volt az a vita is, mely az anyagfogalom értelmezéséről folyt. Ismeretes, hogy a marxista anyagfogalom körül több év óta vita folyik a Szovjetunióban, Kínában, Lengyelországban, Csehszlovákiában, az NDK-ban és hazánkban is. A francia marxista filozófusok között arról folyt a vita, hogy lehet-e az anyag elsődlegességét és örökkévalóságát „egyszer s mindenkorra rögzített jellemzőknek" tekinteni? Waldeck Rochet „kétértelműnek" nevezte és elvetette azt a felfogást, mely e vonások kapcsán is az igazság viszonylagosságát húzza alá és a filozófiai anyagfogalmat is a tudományok fejlődéséhez köti. E nézet ugyanis olyan gondolatokat szülhet, hogy a fejlődés vitássá teheti a materializmus alapelveit, holott az anyagfogalom lényegében csak az anyag objektív realitását tartalmazza, amelyet semmiféle tudományos fejlődés sem cáfolhat meg. Waldeck Rochet rámutat, hogy a bírált nézet képviselője valószínűleg bizonyos fokig összekeveri a filozófiai anyagfogalmat az anyag szerkezetére és tulajdonságaira vonatkozó természettudományos fogalmak fejlődésével. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy „a kétféle anyagfogalom között szoros összefüggés van" és „tévednek azok az elvtársak, akik . . . hajlamosak arra, hogy formális és önkényes módon elválasszák egymástól a kétféle anyagfogalmat, mintha semmiféle kapcsolat sem volna közöttük". Rámutat, hogy a filozófiai materializmus és az anyag szerkezetére vonatkozó tudományos elméletek kölcsönösen gazdagítják egymást, a tudományos felfedezések mind jobban alátámasztják a materializmust, és ugyanakkor állandóan módosítják és elmélyítik az anyagra és tulajdonságaira vonatkozó elképzeléseinket. (Mindez számunkra is nagyon megszívlelendő abból a szempontból, hogy a legutóbbi évekig mindig csak az anyag filozófiai fogalma és természettudományos képe közti *különbséget* húztuk alá.) E problémával kapcsolatban merült fel a marxista filozófia „abszolút igazság-magvának" és szüntelen fejlődésének viszonya is, melyről előljáróban beszéltünk.

Végül a beszámoló „*A marxista és nem-marxista filozófusok közötti baráti vita feltételei*"-t elemzi, és nagyon fontos megállapításokat tesz e viták hasznosságát illetően. Rámutat, hogy ez a vita a marxizmus növekvő befolyásának eredményeképpen „az utóbbi időkben új formákat öltött". Természetesen leszögezi, hogy a dialektikus materializmus és a többi filozófia között semmiféle kibékülés vagy szintézis nem lehetséges és maga a vita része az ideológiai osztályharcnak. A marxisták a filozófia *alapelveinek* tekin-

tetében nem tanulhatnak semmit sem a nem-marxistáktól, „ez utóbbiak azonban bizonyos formák között az objektív valóságnak mégis olyan aspektusait fejezhetik ki, amelyeket a marxistáknak elemezniük kell és be kell építeniük a marxizmusba". Waldeck Rochet elvtárs rámutat: a marxista filozófusoknak meg kell vizsgálniok, hogy a nem-marxista filozófusok nézeteiben milyen valóságos összefüggések találhatók s ezek miért torzulnak el. „Ez alapos elemzést követel, hogy a dialektikus materializmus világánál végzett mélyreható belső kritika segítségével a talpukra állíthassuk a dolgokat."

E gondolatok szorosan kapcsolódnak a marxizmus klasszikusainak a polgári filozófia bírálatára vonatkozó nézeteihez. Lenin már Plehanovot is azért bírálta, mert „a kantizmust (és általában az agnoszticizmust) nem annyira dialektikus materialista, mint inkább vulgáris materialista szempontból bírálja, *amennyiben* megfontolásaikat csak a limine *elveti*, de nem *igazítja helyre* (mint Hegel, aki helyreigazította Kantot) . . ." És hozzáteszi: „*A marxisták* (a XX. század elején) nem annyira Hegel, mint inkább Feuerbach (és Büchner) módjára bírálták a kantistákat és humeistákat." (Filozófiai Füzetek, Szikra, 1954. 155. o.) Úgy gondoljuk, hogy a XX. század közepén — a személyi kultusz időszakában — is szép számmal találhattunk olyan marxistákat, akikre e lenini megállapítások tökéletesen ráillettek. Ezért is rendkívül értékesek az FKP vezetőinek az elvi vitákra vonatkozó klasszikus marxista hagyományokat folytató szavai.

Befejezésül a viták tanulságai közül Waldeck Rochet kiemelte: nem szabad a békés egymás mellett élés elvét az államközi viszonyok síkjáról az eszmék harcára átvinni. A marxista filozófusoknak a fő csapást ellenfeleik téves koncepcióira kell mérniük, de egyúttal észre kell venni azt is, ami a nem-marxisták írásaiban hasznos lehet. A filozófusok feladatai: „a problémák *tanulmányozása* és elmélyítése, beleértve a tudományok legújabb eredményeit és ezek filozófiai értelmezését". Másrészt a marxista filozófia egyre szélesebb körben való terjesztése és oktatása.

*

Maurice Thorez elvtárs a francia kommunista filozófusok 1962. június 14-i gyűlését megnyitó beszédében szintén rámutatott a marxista és a burzsoá ideológia közötti harc éleződésére és arra, hogy a tudományokban észlelhető differenciálódási folyamatok erősödése miatt „a filozófiai általánosítás munkája nélkülözhetetlenebb, mint valaha". Hangsúlyozta a kétfrontos harc szükségességét. Garaudy elvtárs referátumából a *Hegel-kérdést* emelte ki. Utalt Engels és Lenin azon megállapításaira, melyek a hegeli filozófia fontosságát hangsúlyozták a marxizmus számára, és kijelentette: ez is mutatja milyen fontos minden tudományos munka, amely Hegelről íródik. Rámutatott, hogy Sztálin szűklátókörű Hegel-értékelése negatív szerepet játszott, megnehezítette a dialektikus materializmus tanulmányozását.

R. Garaudy „A kommunista filozófusok feladatai. Sztálin filozófiai tévedéseinek bírálata." c. beszámolója elején arról beszélt, hogy a kommunizmus építése a Szovjetunióban, az erőviszonyok megváltozása a szocialista tábor javára, a Sztálin-kultusz felszámolása — lehetővé tette „a filozófiai kutatómunka valódi megújítását". Rámutatott, e három tényezőt egységükben kell szemlélni, és világosan látni kell: a Sztálin-kritika igazi jelentősége abban van, hogy élesebbé teszi saját fegyvereinket a polgári ideológia és a revizionizmus elleni harcban. A kommunista filozófusok feladatainak elemzésén, a jelenkori valóság problematikáján keresztül közelítve meg Sztálin filozófiai hibáit még világossabbá válik: mennyiben akadályozták e hibák a marxista filozófia feladatainak megoldását.

Fejtegetéseiben — melyek sok értékes vonással gazdagították az eddigi Sztálin-kritikákat — a társadalmi fejlődés törvényeinek objektivitásából indul ki. Rámutat, hogy a burzsoá filozófia egyre szenvedélyesebben támadja e téren a marxizmust, hiszen

mindennél fontosabb számára, hogy aláássa az embereknek a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet objektív törvényszerűségében való meggyőződését. Érvelésükben kettős taktikát követnek: először az objektivitást úgy határozzák meg, hogy az csak a fizikai tárgyakra illik rá, és ezután azt állítják, hogy aki a humán tudományokban objektivitásról beszél, az mindent a fizikai objektumok jellegzetességeire és törvényszerűségeire akar redukálni. E célzatos okoskodással szemben Garaudy idézi a marxizmus álláspontját, mely egyszerre tartalmazza a természet és társadalom azon *közös* vonását, hogy mindkét terület objektív törvények szerint fejlődik és a társadalom fejlődésének azon *sajátszerűségét*, hogy azt a tudatos emberek csinálják — a szocializmus előtti társadalmakban az „osztályharc és piac dzsungeltörvényei" alapján, a szocializmus, kommunizmus építése során pedig mindinkább a tudatosan felismert és akart szükségszerűségek felhasználásával. Garaudy leszögezi: „A szükségszerűségnek, a tudatosságnak ez az új formája ma már elég erős ahhoz, hogy ellensúlyozza a kapitalizmus fejlődéstörvényeinek vak szükségszerűségét. Mostantól fogva a vak szükségszerűség már nem határozza meg egyedül a történelmi fejlődést: a háború nem végzet többé."

A természettől az emberhez vezető út folytonos és megszakított — mondja —, hiszen az ember része a természetnek, de ugyanakkor minőségileg különbözik is tőle, amennyiben fejlődését sajátos törvények határozzák meg, melyek nem redukálhatók létfeltételeinek összességére. A dialektikát éppen az jellemzi, hogy az „egész nem azonos az őt alkotó elemek puszta összegével" — a magasabbrendűnek az alacsonyabbrendűre való redukciója csak a mechanikus materializmusra jellemző.

A polgári ideológia tudományos síkon, a filozófiában magát a tudományos igényt támadja. A fő ellenség e téren a pozitívizmus, mert „metafizikus illúziónak" nyilvánít minden olyan erőfeszítést, mely a valóság lényegét, az objektív igazságot akarja megismerni. A neopozitívizmus ilyen értelemben próbálja felhasználni a logika és a kibernetika legújabb vívmányait. A marxista filozófusoknak ezért nemcsak az a feladatuk, hogy megismerjék és behatóan tanulmányozzák e vívmányokat, hanem az is, hogy kűzdjenek ezek idealista, empirista, neopozitívista értelmezései ellen. Ezzel kapcsolatban vissza kell utasítanunk az olyan rágalmakat, mintha a marxisták előre kialakított dialektikus sémákat, egyszer s mindenkorra megállapított kategóriákat és törvényeket akarnának kivetíteni a természetre. A materialista filozófia Engels által megfogalmazott alapvető kiindulópontja éppen ennek ellentéte, amennyiben azt mondja ki, hogy olyannak kell tekintenünk a valóságot, amilyen, anélkül hogy hozzátennénk valamit, ami idegen tőle. Ezt a szemléletet ösztönös módon nem sajátíthatják el a tudósok, hanem csak úgy, ha tudatosan leszámolnak a tudományellenes filozófiák előítéleteivel. A dialektikus materializmus lehetővé teszi, hogy a tudományos gondolat megszabaduljon mindazoktól a béklyóktól, melyek akadályozzák a valóság torzításmentes ábrázolását.

Ezután néhány példán keresztül elemzi az elmondottakat. Hivatkozik arra, hogy a mikrovilágban a részecskék egyedi viselkedése ismereteink és megfigyelési eszközeink jelenlegi állapota mellett nem látható előr. *Ez tudományos tény.* Helytelen azonban az a *filozófiai interpretáció*, hogy ezt a stádiumot elvileg lehetetlen leküzdeni. Joggal lép fel tehát a dialektikus materializmus a kérdésnek Heisenberg által misztifikált idealista kezelése ellen. „A marxista nem azért avatkozik be, hogy egy dogmatikus és korlátozó jellegű koncepciót kényszerítsen rá a fizikusokra, hanem ellenkezőleg, azért, hogy nyitva tartsa az utat. Hogy így szóljon a tudatosan vagy öntudatlanul idealista fizikushoz: az anyag a tudattól függetlenül létezik; ne siess hát bezárni azt előzetes fogalmaid korlátai közé; túl korán következtetsz. Melyik oldalon van hát a dogmatizmus? Melyik oldalon van a szabadság?" — teszi fel joggal a kérdést Garaudy.

A másik példa Liszenko nézeteire vonatkozik. A beszámoló rámutat, hogy „a marxista filozófia szempontjából itt megengedhetetlen elcsúszás történt", amikor egy-

szerű tagadásba vették a klasszikus genetika törvényeinek érvényességét, ahelyett, hogy a saját területükön alkalmazták és vizsgálták volna meg őket. Másrészt idealista és dogmatikus módon rá akarták kényszeríteni a tapasztalatra a dialektika már ismert törvényeit. Ennek elutasítása azonban nem igazolhatja a „filozófiamentességhez" való visszatérést és a micsurini biológia helyes alapelveinek elvetését. Egyesek például kétségbe vonták a vegetatív hibridizáció lehetőségét is, holott ezt már 1894-ben Lucien Daniel is bizonyította, 1957 óta pedig már licenciátusi tétel Franciaországban. Csak közbevetőleg jegyezzük meg, hogy nálunk is meglehetősen elterjedt egy időben az agrártudományok tekintélyes képviselői között a vegetatív hibridizáció tagadása. Mint látható, e „szkeptikusok", akik azt gondolták, hogy a legfejlettebb „nyugati eredményekre" támaszkodnak — valójában olyan elemi tényt vontak kétségbe, amelyet a Nyugathoz tartozó Franciaországban már a licenciátus elnyeréséhez is tudniok kell a végző egyetemi hallgatóknak.

R. Garaudy a beszámolójának első részét szintén annak hangoztatásával fejezte be, hogy az államok közötti békés egymás mellett élést nem szabad ideológiai térre átvinni; az a tény, hogy sokat kell tanulnunk a burzsoá nézetek álal irányított tudósok és filozófusok munkáiból, semmi esetre sem jelenti, hogy az ellentétes elvek között bármiféle rokonság vagy közeledés állna fenn.

Áttérve most már Sztálin filozófiai tévedéseinek bírálatára, előljáróban megállapította, hogy kb. egy negyedszázadon keresztül Sztálin „Dialektikus és történelmi materializmus" c. munkája, valamint — 1947 óta — Zsdanov filozófiai fejtegetései jelentették a filozófiai munka alapját. Nyilvánvalóan helytelen volna mindenestől elvetni ezt az örökséget, hiszen például „A leninizmus kérdései" c. munka lényegében ma is megállja a helyét, és Sztálin írásainak pedagógiai jellegzetességei filozófiai vonatkozásban is fontos szerepet játszottak világnézetünk terjesztésében. Mindezek az érdemek azonban nem takarhatják el előlünk az ezekben a művekben rejlő súlyos és mélyen gyökerező hibákat — mondta Garaudy elvtárs.

Sztálin legsúlyosabb filozófiai hibája az elméletnek a gyakorlattól való elszakítása, vagyis dogmatikus kezelése volt — mutat rá. A személyi kultusz szükségszerűen vezetett ide, hiszen a gyakorlat az embermilliók természeti és társadalmi tapasztalatait jelenti, a marxista ezeket általánosítja, míg a személyi kultusz, amely a filozófia alkotó fejlesztését egyetlen ember kiváltságának tekinti, abba az illúzióba ringatja ezt az egyént, hogy a tömegek tapasztalatainak, a tudomány eredményeinek általánosítása nélkül is birtokában van az igazságnak. E felfogás nyilvánult meg például abban a 4 + 3 „vonásban", mely holmi katekizmusba foglalható dogmának, abszolút, befejezett igazságnak tüntette fel a marxista filozófiát. A továbbiakban három alapvető kérdés szerint csoportosítja Sztálin filozófiai fogyatékosságait:

1. Marx materializmusa Sztálinnál összeolvad a megelőző materializmussal, teljesen eltűnik a gyakorlat elsődlegessége, vagyis a marxizmus azon alapgondolata, mellyel forradalmat hajtott végre a filozófiában.

2. Elszakítja a dialektikát a fejlődő tudománytól, kizárólag a múlt század tudományából merít bizonyos illusztrációkat.

3. Elszakítja a dialektikus materializmust a filozófiai örökségtől, és ezzel elszegényíti, meddővé teszi.

Vegyük sorra e kérdéseket.

1. A kiinduló hiba Sztálinnál „a materializmus és a dialektika merev elválasztása" — mutat rá a beszámoló. Idézi Sztálin ismert meghatározását, mely a dialektikát a módszerre, a materializmust az elméletre redukálja. Garaudy ezzel szemben rámutat: „a marxista szemében a materializmus nemcsak elmélet, világnézet, hanem módszer *is*", s ugyanígy a dialektika „nemcsak módszer, hanem világfelfogás *is*".

Sztálin nem látta a régi materializmus korlátait, torzképet rajzolt az idealizmusról, és például azt vetette szemére, hogy szerinte a világ teli van „magukbanvaló dolgokkal" — ami éppen ellentéte az idealizmus álláspontjának. Ugyanígy differenciálás nélkül agnosztícizmussal vádolta az idealizmust, ami például Hegelre nyilvánvalóan nem igaz. Sztálin szem elől tévesztette a megismerés aktív oldalát, helytelen elképzelést nyújtott a marxi és hegeli dialektika viszonyáról, a tagadás tagadását csak gondolati aktusnak tekintette, és ezzel a maga számára lehetetlenné tette, hogy megmagyarázza az alacsonyabbrendűről a magasabbrendűre való áttérést. Nem látta az ellentétek *egységének* mozzanatát a fejlődésben, aminek következtében nem ismerte fel azt a lehetőséget, hogy bizonyos esetekben „az ellentétek egysége, sőt összeolvadása útján küzdjük le az ellentmondást. A szocializmus, majd a kommunizmus építése az ellentétek antagonisztikus jellegének megszűnésétől kezdve számtalan példát mutat erre" — mondta R. Garaudy.

A marxista filozófia egyik legsúlyosabb eltorzítása az volt — írja —, hogy a dialektika „vonásainak" elnevezése alatt összekeverte a természet általános jellemvonásait a kategóriákkal és a törvényekkel, amivel végső soron a természetdialektika pozitivista felfogásának engedte át a terepet. Sztálin elvetette az elidegenedés marxi kritikáját, mely lehetővé tette Marx számára, hogy a politikai gazdaságtanban megsemmisítő bírálatban részesítse a pozitívizmust. Garaudy ennek következményét látja abban, hogy „azok akik megmaradtak Sztálin pozitivista felfogásánál . . . feszélyezettséget éreznek az elnyomorodás problémájával szemben". Ugyanis ahelyett, hogy a munkás egész életének az elidegenedés alapján történő elszegényedését elemeznék, kizárólag a reálbér süllyedésén „rágódnak", és miután ebből nem tudják kiolvasni a törvényt, egyszerűen elvetik. Sztálin történelemfelfogásában „eltűnik az emberi történelem sajátossága a biológiai fejlődéssel szemben, vagy a szocializmus fejlődése a régebbi társadalmakkal szemben". Koncepciója „mechanizmusra, fatalizmusra vezet, a maga összes politikai követelményeivel, mint azt . . . 'A szocializmus közgazdasági problémái'-ban az objektív törvények érvényesülésére vonatkozó téves fejtegetések mutatják."

Garaudy részletes kritikáját adja Sztálin felépítmény-koncepciójának, melyet mechanikusnak, sematikusnak bélyegez. E koncepció ugyanis nem veszi figyelembe az osztályideológiák valóságmagvát, kifejezési formáikat tekintve a megelőző eszmékkel való összefüggésüket, valamint azt a körülményt, hogy egy ideológia „elidegenedett" formákban is kifejeződhet, „fordított visszatükrözése" is lehet az alapjának. Így például *általában* igaz, hogy a materializmus a feltörekvő, míg az idealizmus a hanyatló osztályok ideológiája, de „groteszk és káros torzkép lesz abból, ha ezt a termékeny vezérgondolatot elvont sémává változtatjuk, s ennek alapján skatulyázunk be minden filozófust. . ." Helytelen ez azért, mert a materializmus és idealizmus harca igen gyakran ugyanazon filozófián belül folyik (pl. Arisztotelész, Descartes), mert a filozófia fejlődéséhez való hozzájárulás szempontjából igen gyakran előfordult, hogy az idealista filozófiák gazdagabbak, mint a materialista filozófiák (pl. Hegel), s végül mert „rendkívül súlyos tévedésekbe esünk, ha az abszolutumig hajtjuk azt a gondolatot, hogy minden materializmus haladó és minden idealizmus reakciós". Egyik oldalról világosan mutatja ezt Hegel példája, míg a másik oldalról például Lucien Séve kutatásai bebizonyították, hogyan torkollott a materializmus a XIX. század végén a legreakciósabb fajgyűlölő dektrinákba.

2. Az a körülmény, hogy Sztálin a XIX. századból vett példákkal illusztrálta a dialektika „vonásait", alapjában véve a filozófia és a tudomány kapcsolatának helytelen megítéléséből fakadt. Az a felfogás, mely a kor gyökerükben új tudományos kérdéseire is szövegkommentárokkal akart válaszolni, kimondatlanul is azt sugalta, hogy a klasszikusok írásai lényegileg már minden igazságot tartalmaznak. „Ezen az úton valamilyen marxista 'tomizmushoz' jutnánk el" — mutat rá Garaudy. Ennek kapcsán felhívja a figyelmet Zsdanov fellépésének ellentmondásosságára. Egyrészről az elavult tételek

elvetésére, a filozófia fejlesztésére szólította fel a marxistákat, másrészről azt állította, hogy a filozófia területe a pozitív tudományok fejlődése arányában szüntelenül csökken, amivel „a spekulatív filozófiát, amely csakugyan szüntelenül hátrál a tudományok elől, összekeveri a tudományos marxista filozófiával, amely együtt fejlődik valük". Garaudy rámutat, hogy Zsdanov a dogmatikus állásfoglalás jellegzetes példáját adta, amikor a Hegel-kérdést „eldöntöttnek" tekintette — éppen akkor, amikor Sztálin „megoldása" „súlyosan megcsonkította a marxizmust". Zsdanov általában is rendkívül negatívan kezelte a marxizmus előtti filozófiákat, melyeket sommásan szemlélődőknek tekintett, és tagadta, hogy előmozdították volna a természettudományok fejlődését. Az olyan gondolkodók hatása, mint például Descartes, az enciklopédisták vagy Leibniz — világosan mutatják Zsdanov „szembeszökő és súlyos tévedését".

A dogmatikus nézetek károssága kapcsán írja Garaudy, hogy ezt az időszakot „a kvantumfizika, a relativitás, a kémiai rezonacia-elmélet, a klasszikus genetika, a pszichoanalízis, a kibernetika problémáiba való bosszantóan káros 'filozófiai' beavatkozások jelzik..." Hasonló félrecsúszások történtek irodalmi és művészeti síkon is. Az elkövetett hibák mind abból fakadtak, hogy lényegében lemondtak a gyakorlatról mint az igazság kritériumáról.

3. Sztálin és Zsdanov azoknak a helyes elveknek a magyarázatában, hogy minden filozófia osztályjellegű és pártos, „a marxizmus—leninizmus fejlődése szempontjából végzetes következtetésre jutnak". Miután az idealizmust azonosították a reakcióval, elvetették az idealista filozófiák egész örökségét, mindenekelőtt ennek leggazdagabb részét, Hegel filozófiáját. Ez azonban ellentmondott a marzizmus klasszikusainak, ezért „megrostálták műveiket": Marx műveinek kiadásából kihagyták a „Gazdasági-filozófiai kéziratokat", Lenin műveiből pedig a „Filozófiai füzeteket". „A Hegelre vonatkozó tilalom határozott szakítást jelentett az igazi marxizmus—leninizmussal" — mondotta Garaudy. Zsdanov — az emlékezetes vitán — azt vetette Alekszandrov szemére, hogy be akarja bizonyítani: „Hegel filozófiájában ugyanannyi a haladó, mint amennyi a reakciós elem." A valóságos helyzet viszont az — mutat rá a beszámoló —, hogy „sokkal több haladó elem van benne, mint reakciós"! Garaudy az alábbiakban jelöli meg azokat a legfontosabb gondolatokat, melyeket Marú és Engels kifejtett a hegeli filozófia misztikus burkából:

1. *A cselekvés elsőbbsége* (helyes Hegel természetesen nem mint valóságos, érzéki tevékenységet fejtett ki).
2. *Az embernek mint olyan lénynek felfogása, aki önmagát teremti meg munkájával.*
3. *A dialektikus módszer.*

Ehelyütt nincs mód arra, hogy elemezzük R. Garaudynak ezzel kapcsolatos jelentős fejtegetéseit. Ezeket olvasva azonban úgy gondoljuk, hogy nagyon sokat nyerne a magyar filozófiai irodalom, ha lefordítanánk Garaudy Hegel-tanulmányát, melyet Thorez elvtárs is kiemelt bevezetőjében. Beszéde végén Garaudy mégegyszer hangsúlyozta: „Nem szabad megengedni, hogy Sztálin filozófiai hibáinak bírálata a marxizmus—leninizmus revíziójára vezessen. Ellenkezőleg, e kritika egyetlen célja: kiküszöbölni a marxista filozófiából a dogmatikus, pozitívista és antidialektikus elhajlásokat és torzításokat."

Az ismertetett dokumentumok valóban kiváló példáját adták az alkotó marxizmus engesztelhetetlenségének mindenfajta torzítással és vulgarizálással szemben, a filozófia pártosságának legjobb hagyományait követve szálltak harcba a marxizmus elsekélyesítésével és bármely oldalról jövő megcsonkításával. Az ilyen filozófia valóban alkalmas arra, hogy „világosan felvázolja az ember, minden ember jövőjének távlatait, s hogy fegyvereket és eszközöket adjon a kezünkbe e jövő győzelmes felépítéséhez."

(Sz. A.)

AZ OKTATÁS KÉRDÉSEI

Hozzászólás a logikai vita és a marxizmus-leninizmus oktatás kérdéséhez

Sándor Pál professzor „A logikai vita és a marxizmus—leninizmus oktatás" c. cikkével kapcsolatban szükségesnek mutatkozik a következő *tények* ismertetése:

1. A Szegedi József Attila Tudományegyetemen a logika oktatása a felsőbb szervek által előírt programnak megfelelően történik. Filozófia Tanszékünk oktatói tárgyaink előírt programjait törvényként tisztelik. S ez nem is lehet másként. Tekintettel arra, hogy a logika oktatása 30 órás (a valóságban sohasem „jön ki" 30 óra, hanem átlagban 26 óra) és előírt program szerint történik, nincs lehetőségünk különösebb „kitekintésre" sem a dialektikus, sem pedig a matematikai logika számára. Amit teszünk: a) *Megemlítjük*, hogy a matematikai logika absztraktabb és általánosabb, mint az arisztotelészi logika. b) Két óra *előadást tartunk* a dialektikus logika kérdéseiről, és kötelező irodalomként jelöljük ki és kérjük számon Fogarasi Béla Logika c. munkájának első három fejezetét (ezek éppen a dialektikus logika kérdéseivel foglalkoznak). c) *Kutatásokat végzünk* a logikai természetének területén. Álláspontunkat azonban nem tüntetjük fel a hallgatóknak mint egyedüli helyes álláspontot, sőt, sokszor még említést sem teszünk erről. Ez eléggé felemás állapot, de mindaddig így kell lennie, amíg megítélésünk szerint *elégséges módon* bizonyítani tudjuk álláspontunkat.

Logika előadásaink során *messzemenően* elősegítjük a marxista filozófia megértését, szélesebb értelemben a marxista világnézet kialakítását. De: elősegítjük a pedagógiai tárgyak oktatását is, lévén tanárszakosokról szó. Egyébként a cikkben idézett „A logika oktatásának célja a nemfilozófia szakos tanárképzős hallgatók körében" c. dokumentum erről is beszél.

2. A cikkben szerepel a következő idézet (Népszabadság, 1962. szept. 23. Szluka Emil: A kibernetika nyomában az egyetemektől az Akadémiáig): „Helyesen foglalkozik a kibernetika filozófiai tárgykörével a (szegedi) egyetem marxizmus—leninizmus tanszéke, amely a Szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófiai Intézetével együttműködve az egyetemi jegyzetekben is kifejezésre juttatja a kibernetikáról a marxista felfogást." Idézem az eredeti szöveget a Népszabadságból: „Jelentékeny munka folyik például a Budapesti Műszaki Egyetem villamoskari, matematikai, vezetékes híradástechnika és automatizálási tanszékén (bár e tanszékek között sem kielégítő az együttműködés). Helyesen foglalkozik a kibernetika filozófiai tárgykörével az egyetem marxizmus—leninizmus tanszéke, amely a Szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófiai Intézetével együttműködve, az egyetemi jegyzetekben is kifejezésre juttatja a kibernetikáról a marxista felfogást."

A két idézet egybevetéséből kitűnik, hogy Sándor Pál elvtárs idézése félreértésen alapul (a „szegedi" szó betoldása). Ezért — kivéve azt a kifogást, hogy a Filozófiai Tanszéket a cikkíró Filozófiai Intézetre keresztelte — egyetlen következtetése sem illeti a Szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófiai Tanszékét.

Dr. Kalocsai Dezső
tanszékvezető docens

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Marx—Engels Művei V—VI. kötet

Az V. és a VI. kötet Marx és Engels 1848 márciusa és 1949 júliusa között írott munkáit foglalja magában. Mindkét kötet jó részét a *Neue Reinische Zeitung* számára írt cikkek töltik ki. Nagyobb lélegzetű írás e kötetekben a *Bérmunka és tőkén* kívül szinte egyáltalán nem található.

Az itt közölt írások nem annyira elméleti továbblépést jelentenek Marx és Engels munkásságában, mint inkább a megelőzőleg elért elméleti tételek gyakorlati alkalmazását, átültetését a mindennapi politikai életbe. Ezekben az években mindketten részt vettek a politikai élet napi harcaiban, közvetlenül érintkeztek a forradalmi mozgalommal, irányították azt.

A napi politikai harcokban való részvételük lehetővé tette számukra, hogy ellenőrizzék korábban leszűrt elméleti vizsgálódásaikat, és az új tapasztalatok segítségével később majd tovább gazdagítsák elméleti-ideológiai munkásságukat is. Ezekben a forradalmi időkben nap mint nap olyan kérdések voltak napirenden, amelyek alkotólag ösztönözték a marxi gondolatvilág további mélyülését, előrehaladását.

Marx és Engels gyakorlati tevékenységében nyilvánult meg elméletük igazán demokratikus jellege. Felfogásuk a tömegek és a személyiség viszonyáról most a gyakorlatban került megvalósításra. Együtt éltek az emberekkel, közvetlenül találkoztak az emberek hétköznapi életében felmerülő problémákkal. Praktikusan valósították meg a vezetők és a tömegek számukra oly magától értetődő közvetlen érintkezését, amelyet még nem is olyan régen egyes pártvezetők legfeljebb csak hangoztattak. Éppen ebből a közvetlen kapcsolatból táplálkozott a marxi elmélet forradalmi átalakító szerepe, melynek célja a világ megváltoztatása.

Ez időszakban írott cikkeikből élesen kirajzolódnak a marxizmus megalapítóinak nagyszerű emberi vonásai. Igazán nagy emberek voltak, de sem maguk, sem környezetük nem tartotta őket tévedhetetlen istenségeknek. Nem árt erre ma emlékeztetni, amikor az MSZMP kongresszusi határozata rendkívül határozottan veti fel a személyi kultusz még meglevő maradványainak felszámolását. Marx és Engels élete, elméleti és gyakorlati tevékenységük példája és igazolása a néptömegek történelemformáló szerepének, gyakorlatilag mutatja, hogy a legnagyobb személyiség is függ az osztály- és egyéb társadalmi viszonyoktól.

Marx elképzelése a nagy történelmi alakokról igen távol állt a tökéletes, tévedhetetlen istenség vallásos jellegű elképzelésétől, még akkor is, ha ezt „a nép hivatott vezérének" címszava takarta. A magánéletet teljes egészében megszüntető ember, az aszkéta típusa nem érezhet igazán együtt a hús-vér emberekkel, akik dolgoznak és hibáznak, akik azért dolgoznak, hogy éljenek, hogy jobban éljenek. Csakis az élet valamennyi oldalát értékelő ember tud értelmes áldozatokat is hozni, mert csak ő látja a célt, amiért küzdeni érdemes: a valóság teljességét. Ezért mondhatta joggal Marx: semmi sem idegen tőlem, ami emberi.

A humanizmus, az emberi élet szeretete arra késztette mindkettőjüket, hogy élesen fellépjenek mindenfajta törvénysértés és jogtiprás ellen. Humanizmusuk kifejezte a polgári szabadságjogokért folytatott harc antifeudális jellegét. Sem ügyész sem bíró nem tántoríthatta vissza őket a tőkés rendszer bírálatától, a nép jogainak védelmétől. A Neue Reinische Zeitung első sajtóperében Marx hangoztatta a bíróság előtt: „De nemcsak az általános német, hanem az általános porosz helyzet is kötelez bennünket arra, hogy a legnagyobb bizalmatlansággal ügyeljünk a kormány minden megmozdulására, hogy fennhangon denunciáljuk a népnek e rendszer leghalkabb tüneteit is. Az itteni, a kölni parquet egészen különös alkalmat adott nekünk arra, hogy mint az ellenforradalom eszközét pellengére állítsuk a közvélemény előtt." (VI. köt. 223. o.) Engels ugyancsak nem

magát védte, hanem a sajtó szabadságát, és beszédének végén a bíróság szemébe vágta: „... ha a sajtó az előtt az alternatíva előtt fog állni, hogy vagy meghamisítja az eseményeket, vagy pedig teljesen hallgat — akkor, Uraim, megszűnik a sajtószabadság, és ha Önök ezt akarják, ám mondják ki ránk, hogy *'bűnös'*." (VI. köt. 229. o.) Ugyanez az Engels, amikor a kölni ostromállapot utáni statárium kihirdetése miatt Brüsszelbe menekült, s Belgiumon keresztül Párizsba érkezett, majd onnan Svájcba indult gyalogosan, útijegyzeteiben ugyanilyen lelkesedéssel ír a gyönyörű hegyi utakról, amelyeket különös élvezettel mászott meg, a burgundiai szüretről, a derűs társaságról, az édes szőlőfürtökről és a csinos lányokról. Hosszan elmélkedik arról, mennyivel jobban tetszenek neki a burgundi nők, mint a német parasztlányok, s útleírását azzal zárja le: „Így hát bizonyára készséggel elhiszik nekem, hogy jóval többet hevertem a fűben, a vincellérekkel és vincellérlányokkal szőlőt majszolva, bort hörpintgetve, csevegve és kacagva, mint amennyit hegynek föl meneteltem, és hogy az alatt az idő alatt, amíg átjutottam e jelentéktelen dombháton, a Blocksberget vagy éppen a Jungfraut is megmászhattam volna." (V. köt. 460. o.) Vajon kisebb emberek ezért? Nem. Nagyobbak, mert emberek, akik éppen ezért tudtak fáradhatatlanul harcolni az emberiség többségének érdekeiért, annak a társadalomnak a felszámolásáért, amelyben az ember elidegenedik emberi voltától. A személyi kultusz képviselői szektáriánizmusukban éppen az emberektől különítették el magukat, s ezzel egyben érdekeiket is azok érdekei fölé helyezték, érdekeik elkülönültek. Mindez a marxi elmélettel és gyakorlati emberi magatartással való félreérthetetlen szembekerülés volt.

A kötetben foglalt írások skálája rendkívül széles. Egyaránt megtaláljuk bennük a nemzetközi viszonyok alakulását (az V. kötetben a *schleswig—holsteini háborúkomédia*, *Lengyelország új felosztása*, *Belgium a „mintaállam"*, a VI. kötetben pedig egy sor cikk a forradalmi mozgalmak nemzetközi hátteréről), a belpolitikai — különösen a demokratikus mozgalmakkal kapcsolatos — eseményeket (*A frankfurti radikál-demokrata pártnak és a baloldalnak a programjai*, *A pártok helyzete Kölnben*, *A klubok elfojtása Stuttgartban és Heidelbergben*, a VI. kötetben *Az új porosz alkotmány* stb.), és rendkívül figyelemmel kísérték a különböző jogtalan pereket (az V. kötetben például *Az antwerpeni halálos ítéletek*, a VI. kötetben *Az adómegtagadási per*, *A politikai per* stb.), amelyek közül sok a Neue Reinische Zeitunggal volt kapcsolatos.

A 48-as időszak a forradalmak kora volt Európában. Ez időre a század eleji előcsatározások nyílt összecsapásokká fejlődtek, s egyre nyilvánvalóbbá vált a forradalmi erőszak szükségessége a hatalomért vívott harcban. Marx és Engels minden jelentősebb forradalmi megmozdulásra azonnal reagált. Segítették a forradalmárokat újságcikkeikkel, tanácsokat adtak, felhívásokat intéztek a forradalom támogatására, történelmileg elemezték, hogy az új nemzedék forradalmi harcai számára összegyűjtsék a tapasztalatokat. Az Európa-szerte fellángoló forradalmi mozgalmat már a proletariátus eljövendő harcai szempontjából nézték. *A júniusi forradalom* c. cikkében Marx pl. azt elemzi, hogy a munkások milyen ügyesen tudták használni a hadműveleti tervet és a bonyolult terepet. „Ez tisztára megmagyarázhatatlan lenne — írja —, ha nem lettek volna a munkások már a nemzeti műhelyekben meglehetősen katonai módra megszervezve és századokba osztva, úgy hogy ipari szervezetüket csak át kellett vinniük harci tevékenységükre, hogy nyomban egy teljesen tagolt hadsereget alkossanak." (V. köt. 136. o.) Mindez optimizmussal tölti el, hiszen „Ha 40 000 párizsi munkás ilyen hatalmasat művelt a négyszeres túlerővel szemben, mit fog még véghezvinni a párizsi munkások egész tömege, ha egyetértésben és összehangolva működik." (V. köt. 141. o.)

A forradalmi mozgalom és *A forradalmi mozgalom Itáliában* c. cikkeikben Angliának a korabeli európai forradalmi mozgalom szempontjából való középponti jelentőségéről írnak. Mivel Anglia uralkodik a világpiac fölött, a gazdasági viszonyok átalakítása bármely európai országban Anglia nélkül „vihar egy pohár vízben". Minden társadalmi átalakulás az angol burzsoázián hiúsul meg. Anglia az az ország, ahol a modern polgári társadalom ellentétei a legfejlettebbek és a legkiélezettebbek. „Anglia nem fogadja el a kontinenstől a forradalmat, Anglia, ha majd ütött az órája, *diktálni fogja a kontinensnek a forradalmat*." (Vö. VI. köt. 71. és 141. o.) Itt egyébként szerepel egy olyan központi taktikai elv, amely valamennyi proletárforradalomban is igen nagy szerepet játszott. Ti. a párizsi felkelés tapasztalatai alapján Marx és Engels kimondják, hogy „A központjában levert forradalomnak természetesen a perifériákon is vereséget kellett szenvednie." (VI. köt. 72. o.) *A burzsoázia és az ellenforradalom* c. cikkükben az európai forradalmi mozgalom mélyebb okait elemzik. Az elpolgá-

riasult nemesség „fő lovagi tornájává a gyapjúpiac lett". Ugyanakkor az abszolutista állam az új polgári társadalom fejlődését akadályozta. A burzsoáziának már anyagi érdekei miatt is részesednie kellett a politikai hatalomban, s ennek megszerzése érdekében, követelte a sajtó- és az egyesülési szabadságot. Németország helyzete azonban nagyban különbözött Franciaországétól és Angliáétól egyaránt. A német burzsoázia elmaradottsága miatt, miközben szemben állt a feudalizmussal és az abszolutizmussal, már szembekerült a proletariátussal is. (Vö. VI. köt. 95—116. o)

Ebben az egész időszakban sok cikket szenteltek a magyar forradalom problémáinak. „Az 1848-as forradalmi mozgalomban először, 1793 óta először meri megtenni egy nép, amelyet körülzárt az ellenforradalmi túlerő, hogy a gyáva ellenforradalmi dühvel a forradalmi szenvedélyt, a terreur blanche-sal a terreur rouge-t állítsa szembe. Hosszú idő óta először találkozunk egy valóban forradalmi jellemmel, egy olyan férfiúval, aki népe nevében fel meri venni az élet-halálharc kesztyűjét, aki nemzete számára Danton és Carnot egy személyben, s ez a férfiú — *Kossuth Lajos.*" (VI. köt. 157. o.) Miért érdekelte Marxot olyan intenzíven a magyar forradalom sorsa? Elsősorban azért, mert a magyar forradalom belépett az európai forradalmak sorába, európai jelleget öltött, a függetlenségi harcot összekapcsolta a belső társadalmi forradalommal: „a feudalizmus megsemmisítése volt Magyarországon az első intézkedés". (VI. köt. 501. o.) A függetlenségi nyilatkozattal a magyar forradalom végérvényesen európai jelleget öltött. Mintegy az ausztriai és a magyarországi forradalom támogatásaként élesen fellépett a pánszlávizmus ellen, amely alaptendenciáját tekintve Ausztria forradalmi elemei ellen irányult. „A pánszlávizmus ezt a reakciós tendenciát nyomban kettős árulással bizonyította be: feláldozta az egyetlen szláv nemzetet, amely mostanáig forradalmi módon lépett fel, a *lengyeleket*, a maga kicsinyes nemzeti korlátoltságainak, önmagát és Lengyelországot pedig *eladta az orosz cárnak*". (VI. köt. 162. o.) A magyarok ügye lelkesedéssel töltötte el és lelkesítően írja: „Még nincsenek legyőzve. De ha elbuknak, dicsőségesen buknak el mint az 1848-as forradalom utolsó hősei, és csak rövid időre." (VI. köt. 167. o.)

A hatalomért folytatott küzdelemben mindig jelentős szerepet játszik a szövetségesek problémája. Marx és Engels ezért fordított nagy gondot a demokratikus és a szocialista feladatok összekapcsolására, amelynek ragyogó példája közös írásuk a Kommunisták Szövetsége programjaként megjelent, 1848 márciusában Párizsban írt *A Kommunista Párt követelései Németországban.* (Vö. V. köt. 1. o.) Beléptek a kölni Demokrata társaságba is, mert úgy gondolták, hogy e társaságon belül is a baloldali elemeknek kell az előrehajtó erőt képviselniök, egy percre sem adva fel a bírálat jogát, hogy adott esetben elhatárolhassák magukat szövetségeseiktől. Semmiféle szövetség, amelyet elvi alapon kötnek, nem számolhatja fel a bírálat jogát, és nem jelenthet semmiféle elvi jellegű kompromisszumot. Ha ez a szövetség elvi kompromisszumot jelentene, akkor nem tölthetné be feladatát, és ezért, amikor erre került sor, akkor Marx világosan kijelentette több társával együtt: „Azt tartjuk, hogy a demokrata egyletek jelenlegi szervezete túlságosan sok heterogén elemet foglal magában, semhogy az ügy célját szolgáló gyümölcsöző tevékenységet folytathatna." Ezért kiléptek a demokrata egyletekből. (Vö. VI. köt. 415. o.) A szövetségi politika fontosságát kiemelendő, Marx elemzi a német forradalmat is: „A francia burzsoázia a parasztok felszabadításával kezdte. A parasztok segítségével hódította meg Európát. A porosz burzsoázia annyira foglya volt a maga *legszűkebb*, legközelebb fekvő érdekeinek, hogy még ezt a szövetségest is eljátszotta és eszközzé tette a feudális reakció kezében." (VI. köt. 113. o.) A proletariátus nem lehet ilyen szűk látókörű, nem utasíthatja el természetes szövetségeseit. Marx és Engels megállapításai ma is irányt mutatóak mind külső, mind belső tekintetben szövetségi politikánk kidolgozásában azokkal a nézetekkel szemben, amelyek a forradalmiság feladását látják pl. a pártonkívülieknek a vezetésbe való bevonásában.

Végül röviden szólnánk a VI. kötet egy jelentősebb közgazdasági munkájáról, a *Bérmunka és tőkéről*. A tanulmány először a *Neue Reinische Zeitung* 1849. áprilisi számaiban jelent meg vezércikksorozatként, azoknak az előadásoknak az alapján, amelyeket Marx 1847 decemberében a Brüsszeli Munkásegyletben tartott. Mint Engels a munka 1891-es kiadásának bevezetésében írta, Marx ez időben még nem fejezte be a *Politikai gazdaságtan bírálatát*, mert ez csak az 50-es évek vége felé történt meg. Marx munkájának célja, hogy az 1848-as osztályharcok gazdasági alapját bemutassa. Ezt a cikket Marx kimondottan munkások számára, közérthető formában írja meg. Nagy súlyt helyez arra, hogy a korábban már elemzett elidegenedés egyik konkrét formáját végigelemezze. Kimutatja, hogy a munkás tevékenységének terméke nem lehet célja

a tevékenységének, hiszen csak a munkabért termeli saját magának. Ez pedig csak meghatározott mennyiségű létfenntartási eszközben, egy ruhában, egy pincelakásban testesül meg. „Az élet ott kezdődik számára, ahol ez a tevékenység megszűnik: az asztal mellett, a kocsmapultnál, az ágyban". (VI. köt. 390. o.) Marx élesen középpontba állítja azt a problémát, hogy a burzsoázia mint osztály áll szemben a proletariátussal, nem pedig az egyes tőkés az egyes munkással. A munkás az egyes tőkést akkor hagyja el, amikor neki tetszik, és a tőkés is akkor bocsátja el, amikor jól esik neki. De a munkás, akinek egyetlen szerzési forrása, munkaereje, csak akkor hagyhatja ott a tőkés osztályt, ha lemond puszta létéről. „*Nem ennek vagy annak a burzsoának tulajdona, hanem a burzsoáziáé, a burzsoá osztályé...*" (VI. köt. 390. o.)

A termelési-társadalmi viszonyok adják magyarázatát az egész tőkés társadalom szerkezetének. „*A termelési viszonyok összességükben alkotják azt, amit társadalmi viszonyoknak, társadalomnak* nevezünk, még pedig *meghatározott, történelmi fejlődési fokon* álló társadalmat, sajátos, megkülönböztető jellegű társadalmat alkotnak." (VI. köt. 397. o.) A tőke ugyanis társadalmi viszony, polgári termelési viszony, mégpedig olyan társadalmi viszony, amely hivatva van a kizsákmányolás egész rendszerét fenntartani.

Mindezek alapján Marx művében rámutat a munka és a tőke antagonisztikus szembenállására, arra, hogy a kapitalista társadalomban kölcsönösen feltételezik egymást, egy és ugyanazon viszonynak két oldalát jelentik, de ugyanakkor ki is zárják egymást, szemben állnak egymással, egyik a másik rovására növekszik, és ez előbb-utóbb elkerülhetetlenül összeütközésre vezet, vagyis „a tőke érdekei és a bérmunka érdekei homlokegyenest szemben állnak egymással".

Marx e tanulmányában a „munkaerő ára" kifejezés helyett még a „munka ára" kifejezést használja, amelyet későbbi politikai gazdaságtani munkáiban megváltoztat. Nem lényegtelen változtatás ez, hiszen amit takar, a politikai gazdaságtan egyik legfontosabb kérdése. A polgári közgazdászok a többi között ezért szenvedtek hajótörést, mert a munka értékéből indultak ki a munkaerő értéke helyett. A munkaerő ugyanis a tőkés társadalomban egy olyan sajátos áru, amely több értéket hoz létre, mint amennyivel ő maga bír. És ebben rejlik az értéktöbblet-termelés egész magyarázata. Mivel Marx ez időben még nem fejlesztette ki gazdaságtani rendszerét, a munkaerő ára helyett maga is a munka ára kifejezéssel él. E rövid, értékes előadássorozat folytatása sajnos, elmaradt, mivel Marxnak lépést kellett tartania 1848 forradalmi mozgalmainak egymást követő eseményeivel. *S. V.*

Új megoldási kísérlet a történelmi materializmus szerkezeti felépítésére*

Az utóbbi években a marxista filozófia nagymérvű fellendülése figyelhető meg. Eleinte az új gondolatok, a rendszeresebb és mélyebb feldolgozás a dialektikus materializmus területén jelentkezett, de ma már ez a folyamat áthatja az egész marxista filozófiát, a dialektikus és a történelmi materializmust egyaránt. A filozófiai kérdések elmélyültebb tudományos kidolgozása együtt jár az oktatás színvonalának emelésével. Ennek bizonyítékai a Szovjetunióban, a népi demokráciákban és nálunk is megjelenő új tankönyvek. A dialektikus materializmus területén már megjelent egy sor komoly kísérlet, néhány elmélyült tankönyv, ilyen pl. Rutkevics, Andrejev, Panchava könyve. Ezeket követte 1962 végén Kelle és Kovalzon színvonalas, igen olvasmányos tankönyve: a „Történelmi materializmus".

Kelle és Kovalzon mint alkotótársak is jól ismertek a szovjet irodalmat olvasók előtt. Egyik igen jól sikerült elmélyült munkájuk a „Társadalmi tudatformák" c. monográfia. Legújabb művük a Moszkvai Lomonoszov Egyetem természettudományos fakultásán tartott előadássorozatukat tartalmazza, de a 475 oldalas munka egyetemi hallgatók s a filozófia iránt érdeklődők szélesebb köre számára igen élvezetes tankönyvnek is megfelel. A tankönyvet az új szerkezeti felépítése, egyes kérdéseknek elméletileg is új jellegű megoldása, s nem utolsósorban közvetlen, vitatkozó-okfejtő, sallangmentes stílusa egyaránt jelentős munkává teszik.

A tankönyv *szerkezeti felépítése* elméleti-módszertani meggondolások alapján eltér az 1950-es évek óta ismert, „A marxista filozófia alapjai"-ban is alkalmazott felosztástól. A szerzők kiindulópontja: a történelmi materializmus *filozófia jellege*. Céljuk: a társadalmi folyamatok filozófiai magyarázatának kidolgozása egységes logikai gondolatmenet alapján; a társadalomnak, a társadalmi folyamatok bonyolult-

* Келле—Ковальзон: Исторический Материализм. Госцд „Высшая школа", 1962. стр 480.

ságának a társadalmi lét és tudat összefüggése szempontjából való vizsgálata. Ennek során arra törekedtek, hogy a történelmi materializmust elhatárolják a politikai gazdaságtan és a tudományos kommunizmus kurzust foglalkoztató problémáktól (bár ez nem minden vonatkozásban sikerült). A könyv elején kifejtett véleményük szerint, ellentétben „A marxista filozófia alapjai" c. tankönyvvel, a történelmi materializmus tárgya nem merül ki egyszerűen a társadalom legáltalánosabb összefüggéseinek és fejlődéstörvényeinek vizsgálatával, hanem tartalmaznia kell a társadalmi lét vagy a társadalmi tudat elsődlegességének a szempontjából való vizsgálatot is. Így a történelmi materializmus tárgyának definíciójába is bele kell venni a történelmi materializmus alapvető kérdését is. Összegezésképpen a szerzők a történelmi materializmus tárgyát a következőképpen határozzák meg: „A történelmi materializmusnak, a társadalomról szóló filozófiai tudománynak tárgya a történelmi folyamat különböző oldalainak kölcsönhatása és a különböző társadalmi organizmusok fejlődésének és váltakozásának általános törvényei, amelyek feltárása a társadalmi élet objektív és szubjektív oldala, a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyának materialista megoldása alapján történik meg." (8. o.)

A szerzők következetesek maradtak kiindulópontjukhoz. Valóban, minden kérdést, amelyet vizsgálat alá vesznek, filozófiai szempontból közelítenek meg. Egyik legnagyobb érdemük a társadalmi élet összefüggéseinek, kölcsönhatásainak sokoldalú elemzése. Mindig szem előtt tartják a különböző oldalak közötti kölcsönös összefüggést, s a legbonyolultabb kérdéseknél is sikeresen bírkóznak meg az elsődlegesség és a kölcsönhatás feltárásával. Jellemző erre a természet és társadalom, az alap és felépítmény viszonyának, az anyagi és az ideológiai viszonyoknak az elemzése.

A könyv bevezetésből és három főrészből áll. Az alábbiakban ismertetem a tartalomjegyzéket egészében:

Bevezetés : A történelmi materializmus mint a társadalomról szóló filozófiai tudomány.

1. A történelmi materializmus tárgya.
2. A történelmi materializmus helye a társadalomtudományok rendszerében.
3. A történelmi materializmus keletkezésének és fejlődésének sajátosságai.

I. rész. A társadalom fejlődése mint természettörténeti folyamat

a) *A társadalmi-gazdasági formáció struktúrája*

1. A társadalmi formáció fogalma.
2. A termelési mód — a társadalmi formáció anyagi-gazdasági alapja.
3. Társadalmi lét — társadalmi tudat.
4. Alap és felépítmény.
5. A társadalmi formáció más elemei.

b) *A történelem mint a társadalmi-gazdasági formáció keletkezésének, fejlődésének és átalakulásának folyamata*

1. A természeti tényezők szerepe a társadalom életében és fejlődésében.
2. A termelési viszonyok, a termelési erők jellegével és fejlődési fokával való összhangjuknak törvénye.
3. Az öt társadalmi-gazdasági formáció mint a társadalom haladó fejlődésének fokozatai. A történelem mint egységes folyamat.

II. rész. A társadalom fejlődése mint az emberi tevékenység eredménye.

a) *Az objektív törvényszerűségek és az emberek történelmi tevékenysége*

1. Az emberi tevékenység objektív meghatározottsága.
2. Az objektív szükségszerűség és a tudatos emberi tevékenység viszonya.
3. Az eszmék szerepe a társadalmi fejlődésben.
4. A szocialista ideológia szerepe a társadalom fejlődésében.

b) *Osztályok és osztályharc*

1. Az osztályok lényege és keletkezése.
2. A társadalom osztályszerkezetének elemzése.
3. Az osztályharc és szerepe a történelemben.
4. Az osztályharc az átmeneti korszakban.
5. A szocialista társadalom osztályszerkezete és az osztályok kölcsönös viszonya. Az osztályok megszüntetésének útjai.

c) *Állam, forradalom és proletárdiktatúra. A szocialista állam fejlődése*

1. Az állam az antagonisztikus formációkban.
2. A társadalmi forradalmak elmélete.
3. A szocialista forradalom.
4. A proletárdiktatúra. A szocialista állam fejlődése.

d) *A néptömegek és az egyéniség szerepe a történelemben. Egyéniségek és társadalom*

1. A tömegek és az egyéniség szerepe a történelemben.
2. A néptömegek növekvő történelmi szerepének törvénye.
3. Szocialista társadalom és egyéniség.

III. rész. A történelmi folyamat szellemi oldala. Társadalmi tudatformák

1. A társadalmi tudat fejlődésének sajátosságai.
2. Politikai ideológia.
3. Jogtudat.

4. Erkölcs.
5. Vallás.
6. Tudomány.
7. Művészet.
8. Filozófia.

A szerkezet önmagában természetesen nem sokat mond, nem utal a könyv tartalmi értékeire. De már ebből is látható néhány újszerű megoldás. Először is új kérdésekkel gazdagodott a tematika, ilyenek pl. a történelmi materializmus kategóriáinak jellemzése, az egyén és a társadalom fogalma, a társadalmi haladás jellegének és kritériumának elemzése stb.

A tankönyv szerkezetének egyik pozitívuma, hogy a legelterjedtebb mai antimarxista polgári és reformista irányzatokat nem a könyv végén külön fejezetben röviden összefoglalva tárgyalják, hanem minden témánál külön alpontban bírálják őket. Így pl. a társadalom struktúrájának elemzésekor külön foglalkoznak Moreno és Gurvitch nézeteivel, a társadalmi fejlődés elemzésénél a faktorok elméletével, az „Osztályok és osztályharc" fejezetben a társadalmi stratifikációval és az osztályharc liberális értelmezésével stb. stb. Ez a megoldás a hallgatók számára könnyebbé teszi a megértést, és élőbbé a tájékozódásukat, vitakészségüket.

A szerkezeti felépítés egyik legnagyobb pozitívuma: logikai egysége és filozófiai koncepciója. A társadalmat először statikus állapotában veszik vizsgálat alá, majd dinamikus fejlődési folyamatában. Külön kiemelik az emberi tevékenység alkotó jellegét és az eszmék, a társadalom szellemi életének szükségszerűségét és szerepét a történelemben.

Abból indulnak ki, hogy „a történelem *egyszerre* az emberi akarattól és kívánságtól független természettörténeti folyamat és célok, kívánságok által vezérelt emberi tevékenység eredménye." (153. o.) De sajnálatos, hogy a felépítésben és fejtegetésükben a kettőt bizonyos mértékben elválasztják egymástól. Először a társadalmi fejlődés anyagi-objektív mozzanatát vizsgálják, s csak később térnek ki az emberi tevékenység területére. A valóságban azonban a kettő elválaszthatatlan. A társadalmi élet egyik leglényegesebb specifikuma, hogy az anyagi-objektív folyamat elválaszthatatlan a szubjektum tevékenységétől. A fatalizmus és a szubjektivizmus leküzdéséhez, a társadalmi élet bonyolultságának megértéséhez ezt a két oldalt egységben kell kifejteni. Ezt az egységet kell megmutatni a társadalom statikus állapotában és dinamikus folyamatában egyaránt.

Kelle és Kovalzon megoldása véleményem szerint egységesebb, rendszerezettebb és gazdagabb, mint a történelmi materializmus eddigi tematikái. De természetesen ez is csak kísérlet. További elmélyült elméleti és oktatói munkára, tapasztalatra van szükség a történelmi materializmus tartalmasabb és hatékonyabb oktatási rendszerének kidolgozásához. Kelle és Kovalzon könyvének tematikáját még további problémákkal lehet és kell gazdagítani, de magát a rendszert is többféleképpen lehetne átdolgozni.

A könyv egyik legértékesebb vonása az anyaghoz való *alkotó* hozzállás. A szerzők figyelemmel kísérték a marxista filozófia legújabb eredményeit, s azt tankönyvükben helyenként egyéni módon, alkotóan felhasználták. De a tankönyv tudományos igényű új elméleti megoldásokkal is kitűnik. Az egyik legérdekesebb, újat adó rész a társadalmi tudatforma elemzése. Mivel a szerzők ezen a területen adták a legtöbb új tudományos gondolatot, a tartalmi elemzést csupán erre a részre korlátozza.

A társadalmi tudatot a szerzők először elhatárolják a „tudattól általában". Az emberek tudata, nézetei, akaratai az objektív materialista történetkutatásnak csak abban az esetben válhatnak tárgyává, ha külsőleg is megjelennek, ilyen vagy olyan módon materializálódnak. „A dialektikus materializmus keretében a filozófia alapvető kérdésének megoldásakor szembeállítjuk az anyagot mint objektív realitást az ember fejében létező szellemivel, a történelmi materializmus azonban, amikor szembeállítja a társadalmi létet a társadalmi tudattal, a tudatot mint a társadalmi élet egyik faktorát értelmezi, s a tudat csak abban az esetben válik azzá, ha külsőleg is megjelenik." (60. o.)

„A társadalmi tudat az emberek társadalmi életének szükségszerű oldala, nélküle a társadalom nem létezhetnék" (54. o.) — állapítják meg a szerzők. A társadalmi tudaton belül két fő részt különböztetnek meg: az ún. „köznapi tudatot" (Engels szóhasználata alapján) és a valóság szisztematikus elméleti visszatükröződését. S ez utóbbi ismét két formában, tudományban és ideológiában jelenik meg.

A köznapi tudat — „a tömegek tudata, amely az emberek mindennapi közvetlen gyakorlatából keletkezik. „Ellentétben az ideológiával és a tudománnyal, nem emelkedik fel a valóság elméleti megértéséig, hanem a mindennapi tapasztalatok keretei közé korlátozódik, tradíciókká, szokásokká válva." (57. o.)

A köznapi tudat a következőket foglalja magába:

1. A munkafolyamat évszázadok alatt felhalmozódott empirikus tapasztalatát, a munkavégzéshez szükséges empirikus ismereteket,

2. népművészeti alkotást,

3. a mindennapi életből és munkából eredő erkölcsi normákat, jogérzetet, az embereknek a helyzetükről, szükségleteikről és környezetükről alkotott elképzeléseit (pl. naiv realizmus). „Ezeket a nézeteket és elképzeléseket általában *'társadalmi pszichológiának' nevezik.*" (58. o.)

A társadalmi tudat másik fő része a valóság szisztematikus elméleti visszatükrözése. A történelmi fejlődés során a társadalmi tudat e részében egymással szorosan összefüggő két tendencia alakult ki: a megismerő és az ideológiai tükrözés. Ha a társadalmi tudatot *gnoszeológiai* szempontból vizsgáljuk, nem lehet különbséget tenni semmiféle ideológiai és megismerési mozzanat között. Ismeretelméletileg az egész társadalmi tudat nem más, mint a világ visszatükröződése. De ha a társadalmi tudatot szociológiai aspektusban vizsgáljuk, azaz abból a szempontból, hogy milyen társadalmi szükséglet alapján keletkezett és milyen funkciót tölt be, ebben az esetben szükségessé válik a tudomány és az ideológia közötti megkülönböztetés. A tudomány és az ideológa között több összefüggésben is különbség áll fenn. Elsősorban keletkezésük okában, azaz abban, hogy milyen társadalmi szükséglet hozta őket létre.

A társadalmi gyakorlat szükségletei kettős jelleggel bírnak. Mivel az ember céltudatosan formálja a természeti és a társadalmi környezetet, objektív szükségletévé válik a valóság helyes megismerése. Az ember a sikeres tevékenysége érdekében érdekeltté válik a természeti valóság objektív ismeretében, azaz a tudományos megismerésben. Ugyanakkor a termelés elképzelhetetlen társadalmi szervezettség, társadalmi viszonyok nélkül. Mivel az ember része az adott társadalmi viszonyoknak, objektív érdeke alapján szükségszerűen olyan eszméket és irányzatokat hoz létre, amelyek viszonyok megőrzését vagy megváltoztatását szolgálják. Ez a társadalmi szükséglet hozza létre az ideológiát.

Így a társadalmi tudat fejlődésében két egymással szorosan összefüggő tendenciát szükséges kiemelni: „először megismerőt — amely a társadalmi ember reális életgyakorlatának érdekéből ered —, a természetről és a társadalomról való objektív ismeretek felhalmozódását; másodszor ideológiait, amelyet az adott társadalmi viszonyok megőrzésének vagy megváltoztatásának szükséglete határoz meg. A reális életben ez a két tendencia áthatja egymást, néha egybe is esnek, a megkülönböztetés csak az absztrakt, elméleti analízis területén valóságos. Az ideológiai folyamat rendelkezik megismerési momentummal, és a megismerés fejlődésében ideológiai oldallal találkozunk." (56. o.)

A megismerő és az ideológiai folyamatok a valóság visszatükröződésének módjában is különböznek egymástól. Az emberi tudat elvileg képes a valóságot teljesen visszatükrözni. Ez a képesség főképp a megismerés fejlődésében realizálódik. De még a tudományt sem lehet egyedül csak az objektív igazságok összességének felfogni, a tudományban is találkozunk helytelen elméletekkel, hamis hipotézisekkel. A tudományban a hibás elméletek — az igazság keresésében való eltévelyedés, amelynek különféle okai lehetnek (a megismerés folyamatának bonyolultsága, a társadalmi gyakorlat korlátozottsága, különböző ideológiai ráhatások stb.).

Az ideológiai folyamatokban is találkozunk a valóság igaz és hamis visszatükröződésével. A torz visszatükröződésnek szintén több oka lehet, de az osztálytársadalmakban sajátos ok az uralkodó osztályok törekvése az adott társadalmi viszonyok fenntartására. Éppen ezért a kizsákmányoló társadalmakban az ideológia és a megismerés fejlődését nem szabad azonosítani — az ideológiai torzítások ugyanis nem egyszerűen az igazság keresésében való eltévelyedések. De természetesen nem szabad az ideológiai és a megismerési folyamatok megkülönböztetését egyszerűen mechanikusan a tudományos és a torz tudat ellentmondásaként felfogni.

A folytonosság az ideológiai és a megismerési folyamatokban eltérő módon jelenik meg. Folytonosság van ott is, itt is. A folytonosság a megismerésben azt jelenti, hogy az emberek megőrzik és felhasználják az elért objektív ismereteket. Az ideológiai folyamatban azonban a folytonosság általában csak annak a gondolati anyagnak a megőrzését jelenti, amely összhangban áll az adott osztály érdekével.

A marxizmus megjelenése jelentős forradalmi fordulat az ideológia területén. Ez az ideológia, amely a munkásosztály szubjektív érdekét kifejezve egyben teljes összhangban áll a társadalmi haladás objektív érdekével, először vált igazi tudománnyá. Ebből következik, hogy a marxizmus kapcsolata a megelőző szellemi fejlődéssel elsősorban a tudományos folytonosság jellegét viseli magán. „A marxizmus keletkezésével a filozófia először vált teljes értékű tudománnyá, megmaradva ideológiának, egy osztály világnézetének." (473. o.) A marxizmus egyaránt tartalmazza az ideológiai és a tudományos mozzanato-

kat, a kettőt nem lehet egymástól elválasztani vagy egymással szembeállítani.

Talán e rövid ismertetésből is kitűnik a tankönyv elméleti igényessége, színvonalassága és tudományos jellege. A szerzők a fentihez hasonlóan alkotó módon közelítik meg a többi érintett kérdést is. Állást foglalnak a diákokat foglalkoztató aktuális kérdésekben is, ilyenek pl. a szocialista társadalom ellentmondásai, az egyéniség fejlődése, az osztályharc és a békés egymás mellett élés, milyen lesz a fejlődés a kommunizmusban stb. Természetesen ez a mű sem lehet mentes a hiányosságoktól, vitatható elméleti megoldásoktól, de mindenekelőtt pozitívumai a dominálók. A könyv számottevő hozzájárulás a marxista tankönyvirodalom fejlődéséhez, sőt egyes részei — ilyen pl. a társadalmi tudat elemzése — tartalmukat tekintve túlnőnek egy tankönyv követelményein. Véleményem szerint e mű magyar nyelvű kiadása mindenféleképpen hasznos lenne: elősegítené a tudományos viták elmélyítését, hozzájárulna az oktatás módszertani és elméleti színvonalának emeléséhez, s élvezetes, magas színvonalú tankönyvet juttatna a hallgatók kezébe.

Farkas Endre

Az elidegenedés burzsoá felfogásának kritikája*

Az utóbbi évtizedekben a polgári és a jobboldali szociáldemokrata filozófusok egyre többet foglalkoznak a fiatal Marxszal, különösen korai munkásságának központi kategóriájával, az elidegenedéssel. Ezeknek a polgári elidegenedés-interpretációknak a bírálatához járul hozzá Szitnyikov „Az elidegenedés problémája a polgári filozófiában és a marxizmus meghamisítói" című könyvével. Az elidegenedésre vonatkozó polgári nézetek bírálata azért is fontos, mert a jelenlegi burzsoá kritikusok és hamisítók elsősorban ezen a kategórián keresztül igyekeznek a marxizmust megcáfolni, illetve átértelmezni. Ezen túlmenően a polgári nézetek bírálata hozzásegíthet bennünket az elidegenedés problémájának pozitív kifejtéséhez, már csak azért is, mert az elidegenedés polgári felfogásával minden vonatkozásban szembe kell állítani a marxista értelmezést, csak így lesz a bírálat teljes.

A szerző ennek a kettős feladatnak megfelelően bizonyos teljességre törekszik, a burzsoá interpretációk kritikáját beilleszti az elidegenedés problémájának pozitív kifejtésébe. Bevezetőül ismerteti a kérdés filozófiatörténeti vonatkozásait: a kategória megjelenését és helyét Hegel rendszerében, s a belőle adódó társadalmi következtetéseket, majd a vallási elidegenedés kritikájának szerepét Feuerbach filozófiájában. Marx elidegenedés-elméletét a fentiek meghaladásaként ábrázolja, s tisztázza a jelentőségét Marx korai filozófiájában. Már itt megjelennek a kritikai észrevételek egyes polgári Marx-magyarázatokkal kapcsolatban, de ebben a részben még elsősorban az elidegenedés fajtáinak konkrét leírása kap helyet. Csak a fenti megalapozás után, a második — s egyben a legterjedelmesebb — részben tér rá a polgári nézetek bírálatára. Kiemeli az elidegenedéssel kapcsolatos legfontosabb problémákat, s köréjük csoportosítva mutatja be a polgári elidegenedés-elméletek legjellegzetesebb formáit. Könyvének befejező részében az elidegenedés megszűnésének folyamatával, a kommunizmussal mint „reális humanizmus"-sal foglalkozik, ez teszi a bírálatot végleg megalapozottá.

Mivel a mű központi kérdése a polgári nézetek bírálata, s a szerző is ebben ad újat, ezért a filozófiatörténeti vonatkozásokra nem térünk ki. Csupán a „Gazdasági-filozófiai kéziratok" értelmezésének egy kérdésében kívánunk vitatkozni a szerzővel. Szitnyikov ugyanis Marx fenti műve alapján elemzi az elidegenedés különböző fajtáit, s hangsúlyozza, hogy az alapvető elidegenedés a munka elidegenedése, de nem tisztázza a magántulajdon és az elidegenedés viszonyát. Marx, mint ismeretes, a magántulajdont az elidegenedésből vezeti le, hiszen polemizálva a klasszikus angol közgazdaságtannal, meg akarta mutatni, hogy a magántulajdon nem örök, hanem történeti képződmény. Ezt a gondolatmenetet még követi a szerző, s Marx nyomán kifejti, hogy a magántulajdon az elidegenedés következménye, ennek „összesűrített kifejezése"; de azzal, hogy a magántulajdont az elidegenedett munkára visszavezettük, még nem oldottuk meg a kérdést. Egyrészt az érett Marx álláspontjáról a fenti viszony másképp alakul, másrészt a polgári filozófusok az elidegenedést az ember természetéből adódónak, örök tragikumnak fogják fel, s így a velük való vitában az elidegenedés

* E.M. Szitnyikov: Проблема „отчуждения" в буржуазной философии и фальсификаторы марксизма. (Az elidegenedés problémája a polgári filozófiában és a marxizmus meghamisítói. Moszkva, 1962.).

keletkezésének okaira és körülményeire kell rámutatni. Ezért a monográfia legsúlyosabb hiányossága, hogy megmarad annál az általános megfogalmazásnál, hogy az elidegenedett munka bizonyos történelmi körülmények között alakul ki, de nem tárja fel a munkamegosztás és az elidegenedés kapcsolatát. Pedig ezt a marxizmus klasszikusai későbbi műveiben részletesen kifejtik, különös tekintettel a munkamegosztás és az osztályok, illetve az állam kapcsolatára (lásd pl. Marx—Engels Vál. Műv. Szikra, 1949. II. köt. 27. és 314. o.), s e kifejtés alapján érthetővé válik, hogyan vezet a munkamegosztás a terméknek a termelőtől való elszakadására, majd a vele való szembefordulásra (lásd pl. uo. 318—319. o.), azaz a termék elidegenedésére, amely kiváltja a munka elidegenedését, ami továbbiakban az alapvető elidegenedéssé válik. Így megalapozottan érvelhetünk a polgári filozófusok ellen, akik az ember természetébe helyezik az elidegenedés okát, s kimutathatjuk, hogy az elidegenedés csak meghatározott történeti korszakokban — tudniillik az osztálytársadalmakban — uralkodik, létrejötte és megszűnése egyaránt történelmi szükségszerűség.

A polgári elidegenedés-elméletek tárgyalása során szerző először is azt az egységes folyamatot ábrázolja, ahogyan az elidegenedés problémája az antikommunizmus fegyverévé válik. De Man és Landshut voltak az elsők, akik a harmincas évek elején kísérletet tettek arra, hogy szembeállítsák Marx korai és érett munkásságát, s Marx polgári meghammisításának ez a — manapság leggyakoribb — formája időközben kibővült Marx és Engels, illetve kettőjük és Lenin szembeállításával. De Man-ék azt állítják, hogy a fiatal Marx még humanista volt, a harmonikus, sokoldalú ember állt filozófiájának középpontjában, s ezért a sokoldalú emberért való aggódást fejezte ki az elidegenedés kategóriája, míg az idősebb Marx csak gazdasági fogalmakban tudott gondolkodni, humanizmusa a 40-es évek végén eltűnt. De Man-ék nézeteinek egyenes folytatói Nyugat-Németországban ma az evangélikus filozófusok, akik 1952-ben bizottságot hoztak létre a marxizmus tanulmányozására; legjelentősebb képviselőik Thier, Mertzke, Wendland és Fetscher. Az utóbbinak „Marxtól a szovjet ideológiáig" (Berlin—Bonn, 1961.) című könyve részletesen tárgyalja azt az álláspontot, hogy Marx filozófiai fejlődésének csúcspontja a „Gazdasági-filozófiai Kéziratok", s a késői Marx már nem humanista, nem filozófus, hanem egyszerűen közgazdász; ezért Szitnyikov a fenti műhöz kapcsolódva bírálja ezt a koncepciót.

Szitnyikov egyrészt rámutat arra, hogy az elidegenedés problémája Marx későbbi munkáiban is felmerül, szó sincs tehát törésről ebben a vonatkozásban sem. Marx „A Tőké"-ben használja néhányszor az elidegenedés kategóriáját — a többi között az elnyomorodás jelenségének leírására —, sőt megfogalmazásbeli egyezések is kimutathatók a „Gazdasági-filozófiai Kéziratok" egyes részeivel. „A Tőké"-re való utalás nagyon meggyőző, szerintünk azonban az összefüggést sokkal pontosabban fel lehetett volna tárni, utalva Marx munkásságának fontosabb állomásaira, elsősorban „A Tőke" előmunkálataira (különösen a „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie"-re), amelyek félreérthetetlenül mutatják a folytonosságot a marxi életműben, így az elidegenedés tárgyalásában is.

A szerző másrészt azzal érvvel, hogy Marx humanizmusa az érett korszakban a legvilágosabban a kommunizmusnak mint reális humanizmusnak a kidolgozásában nyilvánul meg, ezzel tudományosan megalapozza a sokoldalú és harmonikus személyiség kibontakozásáról szóló elméletet, ahelyett hogy frázisokat hangoztatna a személyiség fejlődéséről.

Az evangélikus filozófusok azonban nem elégednek meg a fiatal és az idősebb Marx De Man-féle szembeállításával. Mertzke, az evangélikus filozófusok tanulmánykötetének a „Marxismusstudien"-nek a kiadója arról ír, hogy pontosabb, mélyebb filozófiai kritikáját kell adni a marxizmusnak. Ezt kíséreli meg Fetscher a fent említett könyvében, a fiatal Marxot hegeliánusnak ábrázolja, aki megőrizte mesterének alapvető elvét — meggyőződését „a tudat átalakító funkciójában" —, csupán a világszellem helyébe a történelmi tevékenységet, a hegeli szellem öntudata helyébe a proletariátus öntudatát tette. Szitnyikov határozottan utal e koncepció és Lukács 1923-ban megjelent „Történelem és osztályöntudat" című könyvének rokonságára, mindkettőnek alapgondolata a tudat és a valóság közvetlen egybeesése, s a tudat, nevezetesen a proletariátus öntudatának átalakító funkciója. A marxizmus Fetscher-féle hegelizálása félremagyarázása a munkásosztály pártja vezető szerepének, sőt szükségességének tagadásához vezet; a proletariátus öntudatát hiposztazálja, az egész történelmi folyamat azonosul vele, így minden spontánul játszódik le, nincs szükség ideológiára, a párt vezető szerepére. Ezeknek — a fiatal Marxnak tulajdonított — elveknek az alapján most már abban látják a törést a fiatal és az idősebb Marx között, hogy „a proletariátus öntudatos tevékenysége

a proletariátussal szemben álló világnézetté változik", azaz belső tényező helyett a proletariátussal szemben álló külső tényezővé. A későbbi marxisták, mondja Fetscher, a proletariátust „hangtalan tömegnek" tekintették, amely nem képes érdekének felismerésére, s Lenin még tovább mélyítette a szakadékot voluntarista elméletével, mely minden aktivitást a pártba helyez. Fetscher a fiatal Marxot fatalistának tekinti, aki mindent a proletariátus öntevékenységére bíz, s szembeállítja ezzel Lenin „pártdiktatúráról" szóló elméletét.

Érveit és idézetanyagát Fetscher Marx „A hegeli jogfilozófia bírálatához. Bevezetés" című művéből meríti. A hamisítás itt is nyilvánvaló — mutatja ki a szerző —, hiszen Marx a fenti munkájában éppen azt emeli ki, hogy az elmélet csak akkor valósítható meg, ha megértek rá a történelmi körülmények, ezt mélyíti tovább Lenin a forradalmi helyzet feltételeinek kidolgozásával. Marx korai munkáiban valóban kevés szó esik a pártról, de mikor az gyakorlati feladat lett, annál többet foglalkozott vele. Marx sosem állított olyat, hogy az osztályharc elmélete és gyakorlata egybeesik, hogy tehát nem kell harcolni az elmélet megvalósításáért, sőt éppen bírálta ezt a közvetlen egybeesésének ezt a felfogását. Ennek bizonyítására a szerző idéz a „Szent család"-ból, ahol Marx bírálja ezt a „misztikus azonosságot" az ifjú hegeliánusoknál és rámutat az előzményeire Hegelnél: „A *lét* és *gondolkodás* spekulatív *misztikus azonossága* ezért a kritikában megismétlődik, mint a *gyakorlat* és *elmélet* éppoly misztikus azonossága". MEM II. köt. Bp. 1958. 192. o.) Ellenkezőleg: a marxizmus klasszikusai meg voltak győződve arról, hogy a proletariátus közvetlen gyakorlata, bérharca csak trade-unionista tudatot szül, s csak a tudományos szocializmus elsajátítása útján lesz a proletariátus öntudatos. Lenin a munkáspártról és a proletariátus öntudatáról szóló marxi nézeteket csak továbbfejlesztette (itt a szerző a „Két taktiká"-ra utal), s így Marx és Lenin elmélete között nincs semmi törés. Az elidegenedés megszűnésének útját Fetscher viszont a proletariátus tudati folyamataként (felismerés) rajzolja meg — így nincs is valódi megszüntetés —, a proletárdiktatúrát és a szocialista társadalmat a proletariátus tudatától idegen valaminek tekinti.

Ahhoz azonban, hogy az elidegenedés megszüntetésének marxi megoldását megcáfolja, Fetschernek és a többi polgári filozófusnak tovább kell menni egy lépéssel — hangsúlyozza a szerző —, el kell torzítaniok Marxnak az elidegenedés megszűnéséről és a kommunizmusról alkotott elmélete lényegét is, a meghamisítás csak így lesz teljes. A kommunizmusról szóló polgári nézetek kialakításában már aktívan bekapcsolódnak más klerikális filozófusok is, egységes álláspontjuk az, hogy a kommunizmus a történelem vége, lezárt, megmerevedett, fejlődésképtelen társadalom, s különböző teológiai fogalmakat aggatnak rá, különös előszeretettel alkalmazzák vele kapcsolatban az eszkatológia szót. Törekvésük arra irányul, hogy a marxizmusban rejtett vallásos lényeget mutassanak ki: a marxizmus „keresztény áltudomány" (Wendland), melynek „Marx az álprófétája" (Thier). Max Lange a „Marxizmus" Leninizmus Sztálinizmus" című munkájában fejtegeti ezt; a kommunizmus megvalósulásának elméletét a krisztusi birodalom eljöveteléről szóló vallásos hithez hasonlítja, holott a marxizmus nem misztikus remény, hanem tudományos elmélet alapján beszél a kommunista társadalomról, s nem passzív, mindenbe beletörődéssel várakozik rá, hanem aktív, céltudatos munkával harcol érte és építi

Támadják a kommunizmust mint az elidegenedés megszüntetését azzal is, hogy nem egyéb, mint dialektikus spekuláció üres, „totális" tagadás, s a tagadás a, kommunizmussal be is fejeződik, s vele együtt a fejlődés is. A kommunizmus így, szerintük, megszakítja a történelmi fejlődés folyamatosságát; ezt a folyamatosságot azonban Marx maga is különösen hangsúlyozta s nem hiába beszélt külön átmeneti társadalomról a kapitalimus és a kifejlett kommunizmus között. Másrészt a marxizmusban a tagadás dialektikus tagadás, mely a megszüntetés mellett a megőrzés mozzanatát is tartalmazza, az elidegenedés csak lassan és fokozatosan szűnik meg, bár a szocialista forradalommal elveszti alapját, a tőkés magántulajdont — mondja a szerző. Alaptalan tehát a polgári filozófusoknak a kommunizmus állítólagos történeti abszurditására vonatkozó az az érvelése, hogy a kommunizmus közvetlen létrejötte egyszerre vezetne totális változásra — az elidegenedés azonnali megszüntetésére. A szerző kifejti, hogy a kommunista társadalom a fejlődésnek nem a végét, hanem éppen a meggyorsulását jelenti, határtalan fejlődési lehetőséget a termelő erők tekintetében, melyek aztán a társadalmi berendezkedést is tovább formálják. Ezzel kihúzza a talajt a Marx-hamisítók utolsó érvei alól is, melyek mindenáron azt igyekeznek bizonyítani, hogy a kommunizmus nem valódi kiút az elidegenedésből, nem történeti realitás, s így az elidegenedés marxi megoldása hibás.

Marx elidegenedési elméletének meghamisításával párhuzamosan a polgári filozófusok kidolgozzák saját elméletüket az elidegenedés problémájáról. A mai nyugati társadalom egyre aggasztóbb jeleit mutatja az elidegenedésnek, s ezzel a filozófusoknak és szociológusoknak elkerülhetetlenül szembe kell nézniök. A helyzetre rendkívül jellemző F. Pappenheim haladó amerikai szociológus kijelentése: az elidegenedés az a probléma, melyben összeütköznek a kapitalista társadalom apologetái és bírálói, amely központi kérdéssé vált a világnézeti harcban (A modern ember elidegenedése, 1959).

Az elidegenedés keletkezésére vonatkozó polgári elméletek két alapvető típusát emeli ki a szerző. A polgári filozófusok egyrészt az ember belső természetéből vezetik le az elidegenedést, örök természettörvénynek tekintik, másrészt társadalmi okokat sorakoztatnak fel, elsősorban a technika fejlődését, az ember háttérbe szorulását a gépekkel szemben. A szerző az előbbire E. Frommot hozza példának, szerinte Fromm csupán az ember állatvilágból való kiszakadásában látja az elidegenedés okát. Az állatvilágból való kiválás során az ember elvesztette természetes ösztöneit, melyek irányították életét, s ezzel megszűnt harmóniája a természettel, elidegenedett tőle. Az embert ezért a veszteségért az értelem nem kárpótolja, sőt minden nyugtalanságnak és rémületnek az okozója; minden lépés előre a természet meghódításában az elidegenedés fokozására vezet, míg végül az elidegenedés totálissá válik, azaz kiterjed az összes emberi viszonyokra. A szerző azonban nem ismerteti pontosan Fromm nézeteit, mert Fromm az elidegenedésnek csak elvont lehetőségét látja az állatvilág természetes harmóniájából való kiszakadásban, s a konkrét elemzés során ő is társadalmi, társadalmi-pszichológiai okokat keres.

E. Michel nyugatnémet szociológus kizárólagosan társadalmi tényezőkben, a személyiség és a közösség növekvő ellentmondásában látja az elidegenedés okát. (A társadalom személyiség ellen fordulásának folyamata. Stuttgart, 1959). Szerinte a régi társadalmi formákat olyan forma váltja fel, mely háttérbe szorítja a személyiséget, s a fokozódó munkamegosztás az embert egyszerű termelési tényező szintjére süllyeszti le, a gép alkatrészévé, kiegészítésévé teszi. Még élesebben jelentkezik ez F. Heidemann, az oxfordi egyetem filozófia professzora nézeteiben (Élő vagy halott-e az egzisztenciálista filozófia? Stuttgart, 1954). Ő minden elidegenedés alapvető okát az istentől való elidegenedésben látja, de a XX. század konkrét viszonyait elemezve, az elidegenedést a technikai fejlődés következményeinek tulajdonítja: a gépek eluralkodnak alkotóik felett, s csak saját törvényeiknek engedelmeskednek. A technika szerepét hasonlóképpen ítélik meg a nyugatnémet szociáldemokraták (például K. Schmidt az 1956-os müncheni pártkonferencián tartott előadásában), s a nyugatnémet egzisztencializmus vezető képviselője, K. Jaspers is. Mivel a szerző nem fejtette ki a munkamegosztás és az elidegenedés összefüggését, így a fenti álláspont kritikája is gyengébben sikerült nála. Michel felfogásában vannak racionális elemek is a munkamegosztás szerepét illetően, vele szemben ki kellett volna mutatni, hogy csak a kapitalista mnkamegosztás hozza létre a személyiség teljes elidegenedését, nem pedig a technika fejlődése általában; ez a kritika vonatkozik Heidemannra is.

Az, hogy az elidegenedést az ember megváltoztathatatlan belső természetére, illetve a technika fejlődésére vezetik vissza, egyformán arra a következtetésre vezet, hogy az elidegenedés elkerülhetetlen, nem a társadalmi berendezkedés következménye, hanem más, végzetszerűen érvényesülő törvényszerűségeké. Elméletileg így leplezik a legfontosabbat, azt, hogy ki a bűnös az ember elidegenedésében, s arra irányulnak, hogy elzárják az elidegenedés megszűnésének útját, a társadalmi rendszer forradalmi megváltoztatását.

A polgári filozófusok adnak azért különféle antikommunista recepteket az elidegenedés megszüntetésére. Bigo és Calvez nyíltan kijelentik, hogy „az ember elidegenedése nem enged meg más megoldást, csak vallásosat". Michel a család megerősítésében látja a kiutat, hasonlóképpen Fessar páter, francia katolikus filozófus, aki az úr és szolga hegeli viszonyának elemzésén keresztül jut el oda, hogy a szolga felemelkedését, öntudatosodását csak a harmonikus családi élet, a házastársi szeretet segítheti elő. M. Pierre francia szociológus „humánus gazdasági élet" megteremtését kívánja, a tulajdonviszonyok megváltoztatása nélkül (A munka kizsákmányolásának jelenlegi elméletei, 1960), K. Schmidt viszont a szabadidő növelésétől várja, hogy az ember „az egész gazdasági élettől megszabadul".

Szitnyikovnak e receptek abszurditását nem nehéz kimutatnia, hiszen irrealitásukról maga a kapitalista társadalom egész gyakorlata tanúskodik. Akad azonban gyakorlati próbálkozás is az elidegenedés megszüntetésére, pontosabban tompítására: az úgynevezett „emberi viszonyok" szisztémája. Ez egyrészt arra irányul, hogy az elidegenedés tényét leplezze,

másrészt, hogy az elidegenedés felszámolásának illúzióját keltse a munkásságban. Fetscher a már említett könyvében e rendszerre hivatkozva tagadja Marxnak azt a megállapítását, hogy az elidegenedés felszámolásához a magántulajdon megszüntetése szükséges. Az „emberi viszonyok" szisztémájának lényege ugyanis az, hogy a munkásban ki kell alakítani a saját munkájával való „belső megelégedettséget", ami úgy érhető el, ha lehetőséget adnak neki az egész termelés áttekintésére, a vezetésben való részvételre, és a haszonban való részesedésre. Ez a rendszer — abból a célból, hogy a kizsákmányolást „megédesítse" — azokat a gazdasági, szociális vívmányokat, amelyeket tulajdonképpen a munkásosztály vívott ki a bérharcai során, magába olvasztja. Kapitalista körök nagy jelentőséget tulajdonítanak ennek a rendszernek; pl. Mac Cormick amerikai gyáros kijelentette: „Maga az emerikai ipar léte függ 'az emberi viszonyok' sikerétől". A konstrukció átmenetileg hathat az ellentétek tompításának irányában, de az elidegenedést meg nem szüntetheti. Sőt egyre élesebb ellentmondásba kerül a valósággal, olyan mértékben, ahogyan a szocialista országokban kibontakozik az elidegenedés valódi megszüntetése, amelyet a szerző mint a marxi elmélet gyakorlati megvalósítását állít szembe a különböző burzsoá elméletekkel és Marx-kritikákkal.

Szitnyikov könyve a marxizmus-hamisítás és a polgári elidegenedés-elméletek felsorolt válfajainak kétségkívül magas színvonalú kritikáját adja. Igen fontos polgári elidegenedéselméletekre azonban nem tér ki, nagyon helytelen például az egzisztencialista nézetek ismertetésének és bírálatának elmaradása, csak Jasperset említi futólagosan, s túl röviden foglalkozik a neotomista állásfoglalással is. Másik észrevételünk: mivel az ismertetett polgári elidegenedés-elméleteket problémakörök szerint tárgyalja, kissé elmosódnának a különbségek az egyes irányzatok és filozófusok között, bár közös lényegük, osztálytartalmuk így élesebben domborodik ki.

Könyve a kommunizmusnak mint reális humanizmusnak elemzésével zárul, ez könyvének legproblematikusabb része. Külön-külön nyomon kíséri az elidegenedés egyes fajainak megszüntetését, itt azonban ismét jelentkezik az az alapvető hiányosság, hogy nem látta a munkamegosztás szerepét az elidegenedés keletkezésében, s így nem látja megszűnésében sem. Nagyon helyesen megállapítja, hogy az elidegenedés fokozatosan szűnik meg, s amíg nem lesz teljes kommunizmus, az elidegenedés egyes mozzanatai is fennmaradnak. Nem látja meg azonban ennek a megszűnési folyamatnak az alapját a munkamegosztás eltűnésében, holott Marx erre a kapcsolatra világosan utal; a munka megosztása, azaz az embernek a termelés egy helyéhez való rögzítése megszűnik, ezt felváltja a termelés társadalmi szabályozása, s ezzel megszűnik az elidegenedés is. (MEM III. köt. Bp., 1960. 32—34. és 63. o.)

A szerző részletesen ábrázolja a kommunista önkormányzat kialakulását, az egyén és a közösség harmóniáját, a sokoldalú személyiség kibontakozását a kommunista társadalomban, mindezeket kapcsolatba hozza korunk gyakorlati problémáival, s a jelenlegi időszakban már mutatkozó tendenciákkal. A kommunizmusra vonatkozóan azonban nem sikerül eléggé konkretizálnia mindanivalóját, sokszor csak általánosságokat ír a kommunizmus szovjetunióbeli építéséről.

A mű egészében értékesnek, színvonalasnak ítélhető, előnye az is, hogy a polgári filozófusok kritikáján túl összefoglalja mindazt, amit erről a kérdésről a marxista filozófusok elmondtak, bár nem utal konkréten a feldolgozott anyagra, s nem közli a felhasznált irodalom jegyzékét sem. Az elidegenedés elméletének pozitív kifejtése felé is komoly lépés Szitnyikov könyve, reméljük még részletesebb és alaposabb monográfiák követik majd ebben a témakörben.

Ágh Attila

Rozsin: Bevezetés a marxista szociológiába*

Érdekes és a maga nemében egyedül álló kísérlet a leningrádi filozófus rövid összefoglaló munkája.

Régóta érlelődik már az igény hasonló jellegű munkákra, s ez a mű, habár válasz erre az igényre, mégis azt mutatja, hogy sok lényeges és alapvető kérdés még tisztázásra vár. A műben leszűrt, tömör formában tükröződnek az utóbbi évek tudományos vitái és ezek eredményei. Ugyanakkor sok olyan nézettel is találkozunk, amelyek azt mutatják, hogy e viták még nem értek megnyugtató lezárásukhoz.

A szerző a saját, önálló logikáját követve, szerkezetileg és logikailag világos kifejezést ad. De művének szerkezete, amely vég-

* A Leningrádi Zsdánov Egyetem kiadója. 1962. 157 o.

eredményben a történelmi materializmusnak mint Marxista szociológiának strukturális vázlata kíván lenni, véleményem szerint, alapjában véve elhibázott. Nem véletlenül maradnak ki fejezetek olyan alapvető szociológiai problémákról, mint a haladás és kritériumainak kérdése, a szabadság és a szükségszerűség, a társadalmi determinizmus problematikája, a néptömegek és a személyiség történelmi szerepe, vagy a társadalmi tudatformák. A szerző, rövid összefoglaló műről lévén szó, nem is tart igényt a teljességre. De az ilyen hiányokat mégis kifogásolnunk kell, mert e témák kifejtése elvi jelentőségű egy olyan műben, amely „Bevezetés a marxista szociológiába" címet viseli.

A könyv szerkezeti felépítése a következő: rövid első fejezet „A marxizmus keletkezése — forradalmi fordulat a szociológiában" címmel. A terjedelmes második fejezet metodológiai tartalmú, címe: A marxista szociológia mint tudomány. E fejezetben foglalkozik a szerző a történelmi materializmus filozófiai és szociológiai aspektusának problémájával, a szociológia tárgyának, tartalmának és struktúrájának kérdéseivel, a társadalomtudományoknak s közöttük a konkrét szociológiai kutatásoknak az általános szociológiához való viszonyával, valamint a szociológia alapelveinek, törvényeinek és kategóriáinak áttekintésével. Az ezt követő négy terjedelmes fejezet tárgyalja a társadalmi élet — a szerző szerint — négy alapvető szféráját: a társadalom anyagi, szociális, politikai és szellemi életét.

Az első két fejezet indokoltan, s mondhatnók tradicionálisan áll a maga helyén. De a tartalmi kifejtés fenti struktúrájával nem érthetünk egyet. Hiszen az általános szociológia feladata a társadalmi élet különböző szféráit (amelyek egyébként is csak az absztrakcióban választhatók szét és empirikus adottságukban egységben jelentkeznek) kölcsönhatásukban, kölcsönviszonyaik különböző aspektusaiban vizsgálni. A szerző által követett szerkezet olyan ismétléseket szül például, amelyek felesleges volta első látásra világos. A társadalom anyagi életéről szóló fejezet egyik alfejezete az anyagi életben végbemenő forradalmi változás témáját tárgyalja, és hasonlóan van „forradalmi fordulat a társadalom politikai életében", „forradalmi fordulat a társadalom szociális életében", továbbá „forradalmi fordulat a társadalom szellemi életében" című fejezet. Így darabolódik négy részre a társadalmi forradalommal foglalkozó téma, amely helyesen a haladás kérdését tárgyaló fejezet része lenne. A háborút viszont a nem teljesen világos rendeltetésű „szűkebb értelemben vett" szociális élet fejezetbe sorolja a szerző, pedig világos, hogy a háború, éppúgy mint a forradalom, a társadalmi élet minden szféráját érinti.

A marxista szociológia terminus az utóbbi néhány évben terjedt el. Burzsoá oldalról gyakran támadták a marxizmust azzal, hogy nincs saját szociológiája. A valóságban pedig a történelmi materializmus az egyetlen egységes monisztikus szociális teória. A marxizmus megalkotói és első művelői érthető okokból nem nevezték a történelem materialista teóriáját szociológiának, hogy ezzel is kifejezzék e teória gyökeresen eltérő voltát az éppen akkoriban keletkező Comte-féle pozitivista szociológiával, s a múlt század második felében elburjánzó szociológiai iskolácskákkal szemben. A múlt század kilencvenes éveiben Engels által alkotott „történelmi materializmus" terminus tökéletesen kifejezte a marxista szociológiai tanítás lényegét. A marxisra tudomány huszadik kongresszus után felfrissült légkörében alkalom nyílt a szociológiához való viszony felvetésére és tisztázására.

Rozsin véleménye szerint a történelmi materializmus a marxizmus általános szociológiája. Filozófiai tudomány, s egyidejűleg van filozófiai és szociológiai aspektusa. A szerző helyesen bírálja azt az álláspontot, amely szerint a történelmi materializmus filozófiai és szociológiai részre oszlik. Minden általános szociológiai kategóriának van filozófiai vonatkozása. Hiszen bármely szociális jelenség a maga totalitásában a szellemi és anyagi oldal bonyolult egysége. És egyáltalán a tudatanyag-kettősség létezése kizárólag a szociális mozgásforma alapján lehetséges. A szerző így határozza meg a marxista szociológia feladatát: „A marxista szociológia feladata abban van, hogy fel kell tárnia bármely társadalmi viszonyban (jelenségben) annak szociális természetét (lényegét), helyét a társadalmi viszonyok rendszerében és szerepét a történelmi folyamatban." (24. o.)

A marxista szociológia tárgyát a szerző kettősen határozza meg. Véleménye szerint a történelmi materializmus mint filozófiai tudomány a legáltalánosabb társadalmi törvényeket kutatja, de mint szociológiai tudománynak hatáskörébe tartozik az egyes formációk specifikus törvényeinek feltárása is. Így adódik aztán, hogy minden társadalmi formációnak van saját szociológiája, megfelelő fejezetekkel (anyagi, szociális, politikai és szellemi élet). A marxista szociológia hatáskörének ilyen kiterjesztésével semmiképpen sem érthetünk egyet. E felfogásból következik a marxista szociológia és az egyes társada-

lomtudományok viszonyának helytelen értelmezése.

A szerző vitába száll Schaff lengyel filozófus nézetével, aki szerint a történelem feladata az általánosítás, az egyes formációk specifikus törvényeinek feltárása. Rozsin véleménye az, hogy „a történelem nem foglalkozik a történelmi törvények feltárásával és megformulázásával, hanem leírva a történelmi fejlődés konkrét menetét, a történelmi eseményeket belső kapcsolataiban, feltárja e törvények megvalósulásának folyamatát, működésüket, megjelenési formáikat." (36. o.) A kérdésben, véleményem szerint, Schaffnak van igaza, hisz a történelem anyagának már az általánosítás bizonyos szintjén kell lennie ahhoz, hogy belőlük eljuthassunk a történelmi materializmus legáltalánosabb törvényeihez, kategóriáihoz. Rozsin felfogása a történelemtudományt valamiféle illusztráló tudománnyá fokozza le, s csak annyiban különbözik a badeni neokantiánusok (Rickert, Windelband) történelemre vonatkozó nézetétől (akik a történelmet ideografikus, tisztán leíró tudománynak tekintik), hogy mégiscsak elismeri a törvények létezését, igaz, kizárólag a szociológia szférájában.

Helytelenül értelmezve a szociológia tárgyát, a szerző nem tudja metodológiailag megalapozni a konkrét szociológiai kutatások szükségességét. Alapjában véve helyes „praktikus" érvet hoz fel: „A társadalmi élet rendkívül sokrétű és változatos — írja —, ezért természetesen keletkezik a szükséglet a társadalmi élet jelenségeinek differenciált tanulmányozására." Rövid áttekintést ad a Szovjetunióban most folyó konkrét szociológiai kutatásokról, amelyekben közösen vesznek részt különböző területek specialistái. Helyesen utal a konkrét szociológiai kutatások rendkívüli fontosságára: „Feltétlenül szükségesek a munka-, a kultúr-, a család-, a művelődés- és az egészségügyszociológiai kutatások" (34. o.) — írja. Először is foglalkozni kell e kérdésekkel, s az adott tudományágak tudományban elfoglalt helye majd kialakul.

A tudományos kommunizmus és a szociológia viszonyával kapcsolatban a következőket olvashatjuk: „Ha a tudományos kommunizmus csak a kommunista formáció minden országban közös keletkezési és fejlődési törvényszerűségeit tanulmányozza, akkor a marxista szociológia, amint láttuk, az összes formációk fejlődésének és funkcionálásának törvényeit kutatja." (35. o.) Néhány oldallal előbb viszont azt írja a szerző, hogy minden formációnak van saját szociológiája. Nem világos ezek után, hogy a kommunista formáció szociológiája és a tudományos kommunizmus azonos-e vagy sem, egy tudomány-e vagy kettő? Nem látjuk a kapcsolatot a konkrét szociológiai kutatások és a tudományos kommunizmus között sem. Véleményem szerint a tudományos kommunizmus a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet és a kommunizmus építése legáltalánosabb törvényszerűségeit tartalmazza a történelmi fejlődés tanulságainak, valamint a jelenkor általános tendenciái tanulmányozásának alapján. Ha nem is egyszerűen politikai, de mindenesetre politikai fókuszú tudomány. A konkrét szociológiai kutatás pedig a mai társadalmi élet olyan szociális jelenségeinek, problémáinak tanulmányozása, amelyeket nem elegendő kizárólag különböző (gazdasági, politikai, jogi, etikai stb.) aspektusaikra bontva vizsgálni, hanem szükséges velük kapcsolatban a komplex szociológiai megközelítés. A konkrét szociológiai kutatások korunk, vagyis a kommunizmusba való átmenet és a kommunizmus építése korának olyan specifikus törvényeit tárják fel, amelyek közvetlen anyagot nyújtanak a tudományos kommunizmus általános tételeinek finomításához, elmélyítéséhez.

A szociológia legáltalánosabb alapelveiként négy elvet sorol fel a szerző: a társadalmi lét társadalmi tudattal szembeni elsődlegességének elvét, az alap elsődlegességének, ill. a felépítmény másodlagosságának elvét, a történelmi determinizmus, valamint a haladás elvét, s megmutatja, hogy ezek az alapelvek a megfelelő filozófiai tételek konkretizálódásai.

A társadalmi törvények az emberek tudatos tevékenységén keresztül érvényesülnek. Ezért különböznek, mint hangsúlyozza a szerző, minőségileg a természeti törvényektől, s a különbség elmosása vezet a szociológiai naturalizmus különféle megnyilvulásaihoz. Röviden foglalkozik a könyv a törvények osztályozásának kérdésével.

A kategóriákkal foglalkozó részben néhány alapvető kategória meghatározását olvashatjuk. E meghatározások ráirányítják a figyelmet a társadalmi lét és a társadalmi tudat, az alap és a felépítmény, az anyagi és az ideológiai viszonyok, valamint a formáció kategóriáival kapcsolatos vitatott problémákra.

A szerző határozottan föllép az olyan nézetekkel szemben, amelyek mindenfajta társadalmi tevékenységet a társadalmi lét kategóriájába sorolnak, mint például Tugarinov, aki az írja, hogy „társadalmi léten kell értenünk az emberek egész praktikus életét és tevékenységét". (A történelmi materializmus kategóriáinak

összefüggése. 1958. Leningrád.) Rozsin így határozza meg a társadalmi létet: „a társadalmi léthez tartoznak mindazok a viszonyok és cselekvésformák, amelyek az emberek társadalmi tudatától függetlenül alakulnak." (51. o.) E meghatározás alapján a politikai tevékenység mint tudatos tevékenység nem tartozik a társadalmi létbe. Mi az tehát, amit felölel a társadalmi lét? Az osztályok, nemzetek, családok gazdasági viszonyai, és a szerző kifejezésével élve, „ezek szociális megnyilvánulásai, amelyek objektíven, a társadalmi tudattól függetlenül alakulnak, részei a társadalmi létnek" (50. o.). A fenti meghatározásnál felmerül a kérdés: vajon az *összes* viszonyok és cselekvésformák, amelyek az emberek tudatától függetlenül léteznek, beletartoznak-e a társadalmi létbe? A meghatározás szerint igen, ám a konkrét kifejtés alapján (melyben a gazdasági viszonyokról és ezek „szociális megnyilvánulásai"-ról van szó) nem. És nyilván ez utóbbi a helyes válasz, hiszen nem egyszerűen létről van szó, hanem éppen *társadalmi* létről. Tehát a fenti meghatározás így hangzanék pontosabban: A társadalmi léthez tartoznak mindazok a viszonyok és cselekvésformák, kivéve a biológiai jellegűeket, amelyek az emberek társadalmi tudatától függetlenül alakulnak.

Még egy kérdést vethetünk fel azzal kapcsolatban, ahogyan a szerző a társadalmi létet értelmezi. Mit értsünk a gazdasági viszonyok tudattól független szociális megnyilvánulásain? E kérdésre mintha „A társadalom szociális élete" című fejezet kívánna válaszolni.

A szerző szerint a „szociális" terminusnak két alapvető jelentése van. Tágabb értelemben minden társadalmi jelenséget szociálisnak nevezünk, de szűkebb értelemben a társadalmi élet csak egy bizonyos szféráját nevezzük „szociális élet"-nek. E szférát közvetlenül a gazdasági élet, a termelési viszonyok határozzák meg. A szociális viszonyok az emberek tudatától függetlenek, tehát nem is felépítményi jellegűek. A szociális viszonyok kategóriájába tartoznak, a szerző szerint, az osztályok közötti, a nemzetségi-törzsi és a nemzetek közötti, valamint a családi viszonyok. A megfelelő alfejezetekben nem tudjuk meg, mi e viszonyok specifikuma, mi teszi őket „szűkebb értelemben" szociálissá.

Az osztályviszonyok, ha csak a lenini osztálymeghatározást vesszük figyelembe, alapjában véve termelési viszonyok, az osztályok helye a termelőeszközökhöz való viszonyuktól, a társadalmi termelésben elfoglalt helyüktől stb. függ. Az osztályok viszonyai a politikai szférában a pártok egymáshoz és az államhoz való viszonyában stb., a tudati szférában pedig megfelelő osztálypszichikumban nyilvánulnak meg.

Az osztályharcot tárgyalva maga a szerző sorolja fel a három ismeretes szférát, a gazdasági, a politikai és az ideológiai harc szféráit. Plehanov idevágó szavait a könyv egy egész más helyén olvashatjuk: „Miben állnak az osztályok kölcsönös viszonyai? Ezek mindenekelőtt azok a viszonyok, amelyek az emberek között a társadalmi termelési folyamatban alakulnak: a termelési viszonyok. E viszonyok kifejezést kapnak a társadalom politikai szervezetében és a különböző osztályok politikai harcában, ez a harc pedig lökésül szolgál a különböző politikai teóriák keletkezése és fejlődése számára: a gazdasági alapon szükségszerűen emelkedik a megfelelő ideológiai felépítmény." (Vál. fil művek. Oroszul. I. k. 650. o. Rozsin idézi: 151. o.)

Amint látjuk, maga a szerző sem deríti ki, miben áll az osztályviszonyok specifikusan „szociális" oldala, túl a gazdasági politikai és tudati aspektuson. Valószínűleg azért, mert az osztályok közötti viszonyokat e három szféra kimerítően jellemzi. Az osztályok közötti viszonyok természetesen szociális viszonyok, de csak a szerző által említett első, tágabb értelemben, amelyben a szociális nem más, mint a gazdasági, a politikai és a tudati összefonódott egysége.

Hasonló a helyzet a nemzetségi-törzsi, a nemzetek közötti, valamint a családi viszonyokkal. A különbség csak az, hogy e viszonyoknak valóban van olyan elemük, amely nem gazdasági, nem politikai és nem is tudati. De ez az elem éppen nem szociális, hanem biológiai. Természetesen a szociális és a biológiai elem e viszonyokban összefonódva jelentkezik, s maga a biológiai alap erősen eltársadalmiasított, megjelenési formája szociális. Véleményem szerint a szociális szférának a szerző által való kiemelése nem megalapozott, különösen pedig a fentiekben jellemzett értelemben és tartalommal pontatlan elképzelés. Tény viszont, hogy a „szociális" terminus ilyen vagy hasonló értelmű használatával máshol is találkozhatunk a marxista irodalomban (pl: Tugarinovnál: szociális felépítmény). E jelenségben, úgy vélem, valamiféle keresési tendencia nyilvánul meg. Egyes szerzők elégtelennek érzik a szociális viszonyok hármas, gazdasági - politikai - tudati karakterisztikáját. A számukra hiányzó és még nem világos pluszt szociálisnak nevezik, s ebben jut kifejezésre, hogy még nem ismerik ennek

specifikumát. Mindenesetre a „szociális élet" terminus rozsini értelemben vett használatát el kell vetnünk, mert a belé helyezett tartalom nem adja ezt a bizonyos „pluszt" sem.

A társadalom anyagi életén az élet újratermelési folyamatát érti a szerző, tehát termelést, cserét, elosztást és fogyasztást. Az anyagi életről szóló fejezetben tárgyalja az anyagi élethez szükséges külső feltételeket, az ember és a természet viszonyát. Vitába száll azzal az elterjedt felfogással, amely az anyagi élet természeti feltételei közé sorolja a népesség növekedését, illetve az adott népsűrűséget, „mivel a népesség növekedése, ilyen vagy olyan sűrűsége nem természeti jelenség, hanem szociális, amely közvetlenül kapcsolódik a társadalom anyagi életéhez" (72. o.). Ez a felfogás lényegében helyesen húzza alá a népesedési törvények szociális determináltságát, de elfeledkezik arról, hogy a népesedés ugyanakkor természeti-biológiai tényező is marad.

Itt felmerül a kérdés, nem volna-e szükséges a társadalom anyagi élete fogalmába kapcsolni azokat az életfunkciókat, amelyek biológiai jelleggel bírnak, de mégis szociális jeletőségűek? Ilyen biológiai alapú szociális funkciót képeznek a nemi viszonyok, Engels kifejezését használva, az „embertermelés". Tehát a nemi viszonyok és a vérrokonsági kapcsolatok teljes egészükben részei a társadalom anyagi életének. Emellett szól egy olyan érv is, amelyet magában az itt tárgyalt könyvben olvashatunk. „A társadalom szellemi élete magába öleli a szellemi termelés *összes* szféráit, azaz a természet és a társadalmi élet tükröződése a tudatban — írja a szerző (137. o.). Teljesen világos tehát, hogy a társadalom szellemi életének fogalma szélesebb, mint a társadalmi tudaté. Nem következik-e ebből analogikusan, hogy a társadalom anyagi élete fogalmának magában kell foglalnia természeti, biológiai momentumokat, szélesebbnek kell lennie a társadalmi lét fogalmánál?

A könyv legrövidebb, tömören és jól megírt fejezete a társadalom politikai életét tárgyalja. Meghatározza a politikai élet lényegét, röviden foglalkozik az állam keletkezésének és osztályjellegének kérdéseivel, tárgyalja a politikai forradalom témáját, valamint a szocialista állam rövid karakterisztikáját adja.

A szellemi élettel foglalkozó fejezet érdekessége, hogy nem követi a társadalmi tudat témája hagyományos kifejtésének módszerét, s a tudatformák felsorolása helyett kizárólag a társadalmi tudat két alapvető síkja, a társadalmi pszichikum és az ideológia vizsgálatával foglalkozik. Mint ismeretes, e téma kutatásához a marxista szociológia az utóbbi években „tért vissza", mivel a személyi kultusz időszakára a társadalmi tudat egyoldalú ideologizálása volt jellemző.

Helyesen hangsúlyozza a szerző, hogy a társadalmi tudat kizárólag a társadalmi lét tükröződése, s hibásan azonosítják egyesek a tudattal általában.

Röviden kitér a tudományok és a társadalmi tudat viszonyának sokat vitatott problémájára, amellyel kapcsolatban még a legkülönbözőbb felfogásokkal találkozhatunk a marxista szociológiai irodalomban. Véleménye szerint a természettudományok egészükben nem tartoznak a társadalmi tudathoz, legfeljebb világnézeti, ideológiai elemeiket lehet oda sorolni: „Ami a társadalomtudományokat illeti, ezek éppen tükrözésük tárgya szerint, a társadalmi tudathoz tartoznak" (145. o.). Ha el is fogadjuk ezt a rövid választ, felmerülhet bennünk több ilyen kérdés: hová tartozik például a nyelvtudomány vagy a logika? Természetes persze, hogy nem kívánhatjuk a szerzőtől a külön tanulmányt igénylő vitás kérdés pontos megválaszolását.

A társadalmi pszichikum (pszichológia) és az ideológia témája külön alfejezet a műben. Viszont feltétlenül hiányolhatjuk, hogy a szerző nem vizsgálja e két szféra kölcsönviszonyát, és így nem ismerhetjük meg álláspontját e fontos és bonyolult kérdésben.

A társadalmi tudatformák specifikumát a szerző elsősorban a tükrözés tárgyának különbözőségében látja, ha meg is említ más tényezőket. Véleményem szerint a tükrözés módjának különbsége legalább ilyen fontos specifikumot képez, s e tényező elhanyagolása vezet a tudatformák belső kapcsolatainak meg nem értéséhez, sematikus egymás mellé állításukhoz, amelyre van éppen elég példa az irodalomban.

A könyv egyik jól megírt része „A mai burzsoá szociológia néhány vonása" című négyoldalas cikkely, amely a metodológiai tartalmú második fejezet befejező része. Az elmúlt évek nemzetközi szociológiai kongresszusainak párszavas felsorolását, témáik és hangulatuk rövid jellemzését adja. Ismerteti az alapvető irányzatokat, módszereket, és tömören jellemzi a burzsoá szociológiát általában.

A tömör és világos kifejtés fő érdeme a könyvnek. Logikusan és helyesen adja elő a történelmi materializmusnak azon kérdéseit, melyeket minden marxista elfogad és megoldottnak tekint. Ezért nem is törekedtem e pozitív részek beható elemzésére. Feladatom elsősorban az volt,

hogy a hibásnak vélt koncepciókat bíráljam, s rámutassak arra, hogy szociológiánk mely vitás kérdéseire irányította figyelmét a szerző. Így a mű értékeiről szükségszerűen kevesebb szó esett, mint azt megérdemelnék. Az előszóban írja a szerző, hogy munkája „kísérlet az olvasó bevezetésére a marxista szociológia legfontosabb problémáinak körébe" (3. o.). E kísérlet valóban hasznos és elgondolkoztató, ha nem is mondható minden tekintetben sikerültnek. Érdekes olvasmány a marxizmussal már ismerős olvasók számára is, akik nem egy kérdésben eredeti állásponttal ismerkedhetnek meg.

Földvári Tamás

A. N. Filatova: A fogalomelmélet néhány kérdése

(a fejlődés eszméjének a biológiában való behatolásával kapcsolatban)*

A. N. Filatova könyve úttörő vállalkozás. Az eddig megjelent dialektikus logikai könyvek, tanulmányok legtöbbje átfogó képet igyekezett adni a dialektikus logika tárgyáról, a marxista filozófiában elfoglalt helyéről és a formális logikához való viszonyáról. Igen kevesen próbálkoztak még meg monografikus formában a dialektikus logika valamely részletkérdésének feldolgozásával. Kétségtelen, hogy a dialektikus logika kidolgozásában most ez a döntő feladat. Már Lenin hangsúlyozta, hogy a dialektikus logika kidolgozásánál az egyik fontos feladat a különböző tudományok fejlődésének vizsgálata s az ebből következő tanulságok levonása. Filatova munkájában egy ilyen kísérlettel találkozunk.

A XIX. században a biológia tudományában — főleg a biológiai „faj" fogalma fejlődésével — forradalmi változások következtek be. Ezek a változások gyökeres átalakulást eredményeztek a biológusok gondolkodásmódjában is. A lényegében metafizikus gondolkodásmódot dialektikus szemléletmód váltotta fel. E dialektikus szemléletmód logikai elemzésének néhány kérdésével foglalkozik Filatova könyve.

A könyv bevezetésre, három fejezetre és zárszóra oszlik. Az első fejezet a fogalomnak mint gondolatformának és az e formával való operálás sajátosságainak elemzésével foglalkozik. Ez a lényegében bevezető jellegű fejezet sem tekinthető azonban pusztán már ismert tételek ismétlésének. Rámutat a fogalmak fejlődésének két fontos szakaszára: A fogalmakat a különbségekben meglevő azonosság kiemelésével alkotjuk, de ez korántsem jelenti azt, hogy a fogalmak megalkotásának szakaszában általában tisztában lennénk azzal, mi az az azonosság, amelyet kiemeltünk, amely egy halmazba egyesíti a halmaz tagjait. A fogalmak megalkotásának alapja rendszerint az, hogy a fogalomban kiemelt halmaz tagjai a gyakorlati életben egy egységként lépnek fel, azonos módon viselkednek. A megismerésnek általában csak egy későbbi szakaszában állapíthatjuk meg: mi az, ami azonos e tárgycsoportban, melyek a lényeges ismertetőjegyei. Ebből következik, hogy van a fejlődésnek egy olyan szakasza, amikor a fogalommal mint logikai formával már operálni tudunk, de a fogalom konkrét tartalmát még nem tudja a tudomány felhasználni, ennek lehetősége csak egy későbbi fejlődési szakaszban teremtődik meg. A fogalmakkal való operálás e két szakaszának különbségét a szerző a második fejezetben, a biológiai „faj" fogalma példáján mutatja be.

A második fejezet az említett problémán kívül képet ad a materializmus és az idealizmus, valamint a metafizikus és a dialektikus szemlélet harcáról a XIX. század biológiájában. A természettudományok fejlődése a XIX. században oly rohamosan haladt előre, hogy a természettudósok kényszerültek a természeti folyamatok dialektikus jellegét felismerni. Ám ez a felismerés filozófiai síkon idealista nézetek létrejöttéhez is vezetett. Így a többi között felelevenedett új formában az az idealista nézet, amely szerint a folytonosan változó világot nem lehet fogalmakban megragadni. A biológiában ez a felfogás konkrétan a biológiai „faj" realitásának tagadásában jelentkezett. A fajok fejlődésének, egymásba való átalakulásának tényét a természettudósok nehezen tudták összeegyeztetni a „faj" fogalmának — mint olyan fogalomnak, amely a valóságot tükrözi — elismerésével. Az itt keletkezett problémák megoldásához csak a fogalmak fogalomtermészetének materialista és dialektikus szemlélete vezethet el.

A harmadik fejezet a halmaznak és az egyednek a fogalmakban tükröződő dia-

* Филатова, А. Н.: Некоторые вопросы теории понятия (в связи с проникновением идеи развития в биологию). Moszkva, „Высш. школа", 1962. 111 old.

lektikus kapcsolatával foglalkozik, továbbá a fogalmaknak a következtetésekben játszott szerepére mutat rá. A biológiai faj esetére konkretizálva szerző kimutatja, hogy a halmaz sajátságait csakis az egyedek vizsgálatán keresztül lehet megállapítani. Az egyed, sajátságait tekintve, azonos is a halmazzal, meg nem is. Itt a különbségek két típusától kell eltekinteni: egyrészt az egyed specifikus sajátosságaitól, másrészt attól, hogy az egyed *különböző mértékig* tipikus képviselője a halmaznak. Ezzel kapcsolatban érdekes kérdés az átmenet a biológiai fajnak az egyedekben való különböző mértékű megjelenésétől az egyed sajátosságaihoz és innen az egyedi változások nyomán a fajoknak egymásba való átalakulásához.

A sok érdekes probléma közül még csak egy vitatható, de Filatovánál kétségkívül meggyőzően fejtegetett kérdésre szeretnénk rámutatni. A fogalmak fejlődését vizsgálva Filatova a tudományos fogalmaktól megkülönbözteti a fogalmak egy előző fejlettségi szakaszát, a fogalom-képzet szakaszt. A tudományos fogalom szerinte a megismerés eredménye, az ismeretek összegezése. Szélesebb értelemben véve a fogalom a gondolkodás strukturális egysége. Ebben az értelemben beszélhetünk olyan fogalmakról is, amelyeket bizonyos tárgycsoport azonos viselkedése alapján alkotunk, de még nem tisztázott melyek azok a közös tulajdonságok, amelyekkel az adott tárgycsoport rendelkezik és amelyek ezt az azonos viselkedést kiváltják. A fogalmaknak ez a fajtája is fogalom, mivel alkalmas arra, hogy ítéletek alkotórészeiként felhasználjuk őket. Ezeket a fogalmakat nevezi Filatova fogalom-képzeteknek. Ebből kiindulva szerinte a fogalmakat képzetekkel szembeállítani csak akkor helyes, ha abból a szempontból hasonlítjuk őket össze, hogy a megismerésben különböző általánossági fokot képviselnek, továbbá ha azt vizsgáljuk, hogy a lényeg megragadásában milyen fokot érnek el. E két szempontból feltétlenül el kell határolni egymástól a képzeteket és a fogalmakat.

G. Havas Katalin

H. K. Wells: Pavlov és Freud

„Légy, mint a Nyolcvan Éves,
akit pusztítanak
a növekvők s míg vérez,
nemz millió fiat"

— írta József Attila Freud nyolcvanadik születésnapjára. S e szavakat — más kiindulópontból — el kell fogadnunk tényként. Az új, szocialista nemzedék nem Sigmund Freud nyomán kívánja bejárni az emberi lélek megismerésének útját. A nemzetközi irodalomban is egyre szaporodnak a pszichoanalízis atyját érő bíráló szavak. És mégis népszerűsége, mely egyaránt érinti a laikus tömegeket és a szűk szakköröket, máig sem hagyott alább. Hatása a pszichodiagnosztikára és a pszichoterápiára, a pszichiátriára, a társadalmi elméletekre, a művészetre és az irodalomra — még mindig lankadatlan.

Miért, hogy ez a zseniális mitoszalkotó még az olyan egyébként tiszta világnézetű egyéniségekre is szédítő erővel hatott, mint József Attila? Miért, hogy a két világháború közötti ellenforradalmi rezsimmel szembehelyezkedő haladó magyar értelmiségiek — köztük marxisták is — ideológiájuk egy részét a freudizmusban találták meg? Mi az oka annak, hogy egyes nyugati országokban oly sok politikailag és világszemléletileg baloldali tudós, művész és teoretikus freudista alapon értelmezi az ember lelki életét. Valóban egyenesen arányos-e a pszichoanalízis teoretikumának és praktikumának tudományos értéke e tan elterjedtségével és népszerűségével?

Csupa nyitott és még válaszra váró kérdés, melyek sorát még szaporíthatnánk. Harry K. Wells amerikai filozófus az utóbbi kérdésre próbál elsősorban feleletet adni könyvében, amely többéves vajudás után végre magyar nyelven is megszületett.

A freudizmus létrejötte óta nem nélkülözte sohasem az átkot és a gúnyt, a megbotránkozást és a szitkozódást, a „leleplezést" és a pocskondiázást, sőt az adminisztratív üldözést sem. A marxizmus—leninizmusnak azonban nem ezekre a módszerekre van szüksége ahhoz, hogy felvegye és győzelmesen végigvigye a harcot Freud kétségtelenül visszahúzó és a társadalmi gyakorlat által nem igazolt filozófiája és pszichológiája ellen. A mi feladatunk a pszichoanalízis mint világnézet és mint szaktudományi elmélet és gyakorlat tárgyilagos, a való tények gondos elemzésén alapuló, józan hangú bírálata. H. K. Wells könyve az első olyan nagyobb lélegzetű munka, amelyről egészében el-

* Kossuth, 1962. 536 o. Fordította dr. Lénárt Edit.

mondhatjuk, hogy eleget tesz ennek a követelménynek. Ez az első lépés annak a bonyolult szövedéknek a kibogozására, amelyet a freudi elmélet és társadalmi hatása jelent ma. Nem frázisokkal, vagdalkozásokkal és ex cathedra kijelentésekkel találjuk szembe magunkat, hanem „az analízis analízisével", a freudi életmű mélyrehatoló immanens kritikájával (amely persze nem zárja ki azt sem, hogy a szerző a freudizmus osztálygyökereivel, társadalmi következményeivel és személyes motivációjával is számot vessen).

Nem elégséges, de első lépésnek nagyon indokolt Freudnak Pavlovval történő szembeállítása. Freud még mindig magasabb piedesztálon áll a világ szubjektív tudatában, mint amennyi valóságos, objektíve meghatározott értéke. Pavlov helyzete fordított. S azokban az országokban, ahol valóságos értékeit elismerik — így nálunk is —, alakja még mindig kissé bálvánnyá merevített, tanítása sokszor dogmává kövesült, neve pedig takaró a legkülönbözőbb, vele nemegyszer ellentétes fogantatású teóriák számára. Ez az egyik tényező, amelynek alapján szükségesnek és eredményesnek ismerhetjük el Wells művét. A másik tényező a pszichológia és a pszichiátria jelenkori helyzete és szerepe az emberek és az emberi társadalom életében. A gyakorlat, a technikai és gazdasági fejlődés egyre inkább a pszichológiára irányítja a figyelmet, követeli tevékeny részvételét a társadalmi haladásban. Ehhez viszont szükséges előfeltétel a pszichológia elméleti, világnézeti alapjainak tisztázása.

A szóban forgó mű két könyvből áll; az első címe: Pavlov, a másodiké: Freud.

*

Az első könyv Ivan Petrovics Pavlov életének és munkásságának felvázolása után bemutatja, hogyan jött létre a magasabb idegműködés pavlovi elmélete s hogyan előzte meg ezt az előfutár Szecsenov hipotézise. A fiziológiai kutatások indítéka mindkettőjüknél az volt, hogy szakítani akartak a Descartes-tól származott s a lélektanban a működésük kezdetén uralkodó pszichofiziológiai parallelizmussal, az ember és lelki élete dualista interpretációjával. Ezzel logikusan egybeesett az a metodikai szándék is, hogy az önkényes konstrukciókat lehetővé tevő introspektív módszer helyébe az objektív természettudományi kísérlet módszerét állítsák.

A könyvben mintaszerűen egybeesik a történeti a logikaival; Wells ugyanis történetileg, fejlődésében kíséri végig Pavlov elméletének kialakulását s ezáltal elénk tárja az egész pavlovi építmény összefüggő konstrukcióját is. A kiindulópont és egyúttal cél volt a nagy orosz tudós munkálkodásában: az emberi pszichikum természetének megismerése. Ennek érdekében folytatta harmincöt éven át híres állatkísérleteit, amelyek eredményeit az ember magasabb idegműködésének bizonyos alapvető folyamataira is általánosíthatta.

Sokan a laikusok közül az emberi fajra nézve sértőnek, a szakemberek közül primitívségnek, a problémák leegyszerűsítő megoldásának tartják az emberi „léleknek", a tudat jelenségeinek állatkísérletekkel való vizsgálatát. Pavlov azonban éppen állatkísérletei során bizonyította be, hogy a legmagasabbrendű emlős állatok és az ember között nincs áthidalhatatlan szakadék, agyuknak bizonyos működései egybeesnek, miután utóbbi az előbbiekből fejlődött ki az elmúlt egymillió év folyamán; ezért bizonyos emberi pszichikus folyamatok — korántsem per analogiam! — állatoknál is vizsgálhatók a maguk tisztaságában. Pavlov ilyen módszertani meggondolásai és ezeknek eredményessége a kísérletekben a dialektikus materializmusnak az élővilág és az ember fejlődésével kapcsolatos alapvető tételei döntő bizonyítékát szolgáltatta. Az ezekből a kísérletekből kialakított elméleti rendszer egyúttal Darwin evolúciós elméletének kiegészítőjévé és folytatásává vált. Ráadásul Pavlov állatkísérletei és e kísérletek kiindulópontja megszabadította az állatlélektant addigi szubjektív idealista módszereitől és helyükbe materialista módszereket tett. Korábban az állatpszichológusok az állati viselkedést antropomorfikusan, az ember szubjektív lelki életének fogalmaival — értelem, ítélet, következtetés stb. — magyarázták (ennek a pszichológia fejletlenségéből eredő tévhitnek még Engels is áldozatul esett, amikor más vonatkozásban egy helyütt arról írt, hogy a dialektikus gondolkodással szemben a formál-logikai gondolkodásra az állatok is képesek). Pavlov szakított ezzel a magyarázattal és objektívvá tette mind az állati pszichikum kutatását, mind az ezekből levont következtetéseket.

Wells rámutat arra, hogy „a teljesen tudományos és materialista lélektan felépítésének két abszolút szükségszerű vezérelve van: először, a pszichikus működés az agy funkciója; másodszor a pszichikus működés az objektív valóságot tükrözi vissza... Ezt a két elvet a természettudományok története, valamint a marxista társadalomtudomány elmélete és gyakorlata igazolta. De a világnak és az embernek ebből a tudományos materialista felfogásából hiányzott egy láncszem... az az anyagi készülék, az a mechanizmus, mely

egyszerre meg tudja magyarázni, *hogyan* hozta és hozza létre a természet a tudatot, és *hogyan* tükrözi vissza a tudat a valóságot." (82. o.) Pavlov megalkotta a feltételes reflexek elméletét és módszertanát, a beszéd és az érzéki jelzőrendszer tanát, ezzel megadta az alapot és az indító lökést a tudományos lélektannak ahhoz, hogy pótolja ezt a hiányzó láncszemet. Wells vázlatosan, de igen tömören, alaposan és lényegre törően ismerteti Pavlov több évtizedes munkásságának eredményét, hangsúlyozva életműve felbecsülhetetlen jelentőségét a tudományos materializmus számára. Emellett azt sem téveszti szem elől, hogy „Pavlov kialakította a magasabb rendű idegműködés mélységesen materialista tudományát, de ő maga nem volt tudatos dialektikus materialista. Még kevésbé volt történelmi materialista. Pavlov nem volt marxista. Ezért hézagos a magasabb rendű idegfolyamatok fejlődésének pavlovi elmélete." (84—85. o.)

A könyv ezzel kapcsolatban azt is elemzi, hogy bár Pavlov megadta az alapot az emberi tudat ismeretében mutatkozó hézag betöltésére, nem adott magyarázatot a második jelzőrendszer filogenetikus kialakulására, az embernek az állatvilágból történt kiemelkedésére. Pedig Engels már régebben kifejtette a munka szerepét a majom emberréválásában. Wells ezen a ponton világosan érzékelteti Pavlov korlátait, de figyelmen kívül hagyja, hogy e korlátok egyéb kérdések megoldásában is jelentkeznek.

Annak a ténynek, hogy Pavlov nem jutott el a dialektikus és történelmi materializmushoz, elméleti és gyakorlati következményei két csomópont körül sűrűsödnek. Az egyik a pszichológia mint tudomány kérdése, a másik a munka és a társadalmi környezet faktoriális szerepe a pszichológiában és a pszichopatológiában.

Pavlovnak igaza volt, amikor idegenkedett a szubjektív idealista, introspektív módszerekkel dolgozó pszichológiától és vele szemben előnyben részesítette az objektív fiziológiai kísérleteket. De ezen túlmenően elvben is úgy vélekedett, hogy a fiziológiai és pszichológiai nem jelent külön mozgásformát, nincs közöttük minőségi különbség — mint ezt Wells is idézi: „Meggyőződésem, hogy közeledik az emberi gondolkodásnak az az igen fontos állomása, amikor a fiziológiai és a lélektani, a szubjektív és az objektív valóban egybeolvad..." (81. o.) Ez az álláspont, amellyel szemben Wells nem tesz kritikai megjegyzést, tulajdonképpen a pszichológiának mint önálló tudománynak a tagadásával egyértelmű. Hiszen ha a fiziológiai és pszichológiai viszonyát mint az objektív és szubjektív viszonyát fogjuk fel, akkor tagadjuk az objektív, vagyis egyedül tudományos pszichológiai megismerés lehetőségét; azt állítjuk, hogy az agytevékenység csak mint fiziológiai tevékenység objektív, tehát csak fiziológiailag tanulmányozható. Ez esetben lemondunk arról, hogy a joggal bírált szubjektív, introspektív pszichológiai módszerek helyébe objektív, de sajátosan pszichológiai módszereket tegyünk, vagyis lemondunk a lélektanról mint önálló tudományról, és megelégszünk az agy visszatükröző tevékenységének fiziológiai vizsgálatával. (Ezt az álláspontot bírálja Rubinstein a „Lét és tudat" c. könyvében. Kossuth, 1962. 63—64. o.) Az objektív és a szubjektív ilyen felfogása azután a személyi kultusz éveiben a Szovjetunióban és Magyarországon is oda vezetett, hogy a pszichológia önálló tudományból „ancilla philosophiae"-vé vált, s e szerepében is csak annyiban működhetett, amennyiben a magasabb rendű idegműködés fiziológiai oldalával foglalkozott. (Természetesen szó sincs arról, hogy ezért a felelősséget Pavlovra kelle ne hárítani!)

A pavlovi tanítás fent említett korlátai más oldalról oda is vezettek, hogy nem kapott kellő hangsúlyt a társadalmi környezet a pszichikum filogenezisének, ontogenezisének magyarázatában és patológiájában. Mint mondottuk, Wells ezt általánosságban elismeri, de konkrét elemzéseiben nem vet számot vele. Különösen feltűnő ez a fukcionális ideg- és elmebetegségek etiológiájának, mechanizmusának és terápiájának értelmezésénél. A könyv behatóan ismerteti Pavlovnak azt a jelentős felfedezését, hogy e betegségek patofiziológiai mechanizmusokon alapulnak, de szembeállítja ezt az aspektust a pszichopatológiai megközelítéssel, másrészt nem is említi a társadalmi környezet szerepét keletkezésükben, kórlefolyásukban, gyógyulásukban. Ez a szembeállítás annyiban jogos, amennyiben a pszichopatológiai megközelítésen a funkcionális pszichiátriai képződmények különböző spekulatív és szubjektív értelmezéseit értjük (például a freudizmust). De nem helyes a fürdővízzel együtt a gyereket is kiönteni! Miután itt az emberi pszichikum, tehát egy biológiai *és* társadalmi képződmény megbetegedéséről, lelki betegségről van szó, pusztán logikai úton is megállapítható, hogy keletkezésükben és kimenetelükben a társadalmi környezet is részt vesz; emellett, ha elismerjük, hogy az ember pszichikus működései az anyag egy külön, a biológiainál magasabb rendű mozgásformáját jelentik, akkor a pszichológiai, de objektív megközelítés jogát is el kell ismernünk. Wells ezt nem

ismeri el, és álláspontját a neuroszifilisz esetével próbálja bizonyítani. A neuroszifilisznek egy időben csak pszichés ekvivalenseit ismerték, s ezért a betegeket pszichoterápiával kezelték. Később fedezték fel, hogy organikus elmebántalomról van szó, melynek a spirochéta a kórokozója; ettől kezdve pszichoterápia helyett gyógyszeres kezelést alkalmaztak. Ez azonban nem támasztja alá Wells álláspontját, mert itt csak arról van szó, hogy egy korábban pszichogénnek hitt betegségről kiderült, hogy fertőzéses eredetű, organikus jellegű. Azt meg ő sem gondolhatja komolyan, hogy előbb-utóbb minden funkcionális betegségről kiderül, hogy valójában organikus eset. Ha pedig arra az álláspontra helyezkedünk, hogy a pszichiátriai betegségek egy része nem más, mint a pszichikum, a lelki élet funkcionális zavara, akkor ebből a tartalmi tényező, a társadalmi környezet sem hagyható ki és másodrendűként sem kezelhető. Mindez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a gyógyítást spekulatív módszerekkel (például pszichoanalízissel) kell megkísérelni. A fent elmondottak igazolására csak hivatkozni kívánunk a szovjet pszichológia azon laboratóriumi kísérleteire, amelyek a biológiai és a társadalmi tényezők szerepét kutatják az ember pszichikus folyamataiban (lásd Leontyev: A biológiai és társadalmi tényezők az ember pszichikus folyamataiban. Magyar Pszichológiai Szemle. 1961. 2. sz.) — s amelyekről Wells is ír egy helyen, valamint azokra az eredményekre, amelyeket a magyar elmegyógyászat és pszichológia az idült elmebetegek gyógyításában a komplex környezeti terápia — munkaterápia, csoportos pszichoterápia, színjátszás stb. — alkalmazásával elért (lásd pl. dr. Gálfi Béla: A munkaterápia a Pomázi Munkaterápiás Intézetben. Magyar Pszichológiai Szemle, 1961. 2. sz.).

Az első könyv kifogásolt részein túl megállapíthatjuk, hogy Wells elérte célját: megismertette az olvasót Pavlov gazdag életművével, s eközben arra is rámutatott szüntelenül, hogy e tanítások újabb természettudományos bizonyítékát adják a marxista filozófiai materializmusnak. Külön érdemként kell megemlítenünk, hogy viszonylag teljes képet ad e tanokról, sokak Pavlovval szembeni tartózkodásának ugyanis az az oka, hogy nem ismerik egész elméletét teljességében és összefüggéseiben, így igazi jelentőségét sem érthetik.

Az első könyv végén a szerző hét pontban foglalja össze azokat az általánosításokat, amelyeket Pavlov több évtizedes munkája eredményeképpen a magasabbrendű állatok és az ember életműködéseire vonatkozóan tett. Ezek az általánosítások alkotják tulajdonképpen Pavlov tanításainak lényegét. Az első általánosítást a nervizmus elvének nevezzük, amely szerint az idegrendszer legfejlettebb része, az agy szabályozza a test mint szervek egysége működését. A második általánosítás szerint az idegrendszer és az agy teszi lehetővé és irányítja a szervezetnek a külső környezethez való alkalmazkodását. Ide tartozik a filogenetikusan örökletessé vált feltétlen reflexek mechanizmusának és az ontogenetikusan minden egyedben kialakuló feltételes reflexek mechanizmusának felfedezése. A harmadik általánosítás azt mondja ki, hogy az agy, az agykéreg, a feltétlen és a feltételes reflexmechanizmusok, vagyis az idegrendszer vezérli és hangolja össze a külső és a belső életfolyamatokat. A negyedik általánosítás szerint az állatokkal közös érzéki jelzőrendszeren kívül az embernél egy második jelzőrendszer, a beszédrendszer is kialakul, az első jelzőrendszerre épülve. Az ötödik általánosítás az agy megóvására szolgáló védőgátlás felfedezéséhez vezetett, amelynek egyik jelentős formája az alvás, másik típusa a funkcionális pszichikus betegségek alapját alkotja. A hatodik általánosítás a tudományos pszichiátria alapvetése, a funkcionális pszichikus betegségek szindrómáit létrehozó magasabbrendű idegmechanizmusok feltárása. A hetedik általánosítás a neurózisok és pszichózisok egyes gyógymódjainak, ezen belül az alvásterápiának kísérletezése és elméleti megindoklása.

*

A második könyv Sigmund Freud életrajzával kezdődik. Freud kezdetben materialista filozófus volt — Brücke és Helmholtz híve —, akit a neuron-elmélet egyik úttörőjeként tart számon a neurológia. Ám működésének ez az első szakasza hamarosan befejeződött, s átadta helyét a másodiknak, amelynek fő tartalmát a pszichoanalízis megalkotása és kifejlesztése jelentette. Wells kimutatja, hogy Freud világnézetére sajátos kettősség volt jellemző. Elméletben elismerte ugyan, hogy a lelki tevékenység az agy fiziológiai működésének függvénye, gyakorlatban viszont azt feltételezte, hogy a pszichikus független az anyag, az agy mozgásától. Végső soron tehát munkásságát a dualizmus hatotta át. Ez a dualizmus metodikailag azokhoz a spekulációkhoz vezetett, amelyek később meghatározták a pszichoanalízis egész rendszerét.

Freud a neurózis és általában az emberi lélek kutatásában az elfojtás elméletéből indult ki, megteremtette a szabad asszociáció, az álomértelmezés és az indulat-

áttétel módszerét, majd ezekhez hozzátéve a neurotikus tüneteket, a felejtést és a tréfát mint a tudat bejáratát őrző lelkiismereti cenzor kijátszására szolgáló metodusokat, a pszichoanalízist kiterjesztette a társadalom, a vallás, a művészet, az erköles eredetének és fejlődésének magyarázatára, s ezzel a huszadik század legnagyobb mitoszalkotójává vált.

Wells a második könyvben két fő kérdésre keresi a választ: először, a pszichoanalízisnek mint diagnosztikai és terápiai elméletnek és módszernek elválaszthatatlan alkotórésze-e a mitoszalkotó spekulatív rendszer; másodszor, a tudomány objektív módszerei alkalmazhatók-e a lelki életre. A szerző csaknem háromszáz oldalon keresztül veti egybe Pavlov és Freud megállapításait, hogy e kérdésekre a feleletet az olvasó számára meggyőzően megadja. Így összehasonlítja az agyműködés tanulmányozására alkalmazott nyálsipolyt és „álomsipolyt", az elfojtáselméletet, a pszichikus energiát és a feltételes reflexet, az ösztönöket és a feltétlen reflexeket, a pszichikum filogenezisének és ontogenezisének, továbbá a lelki betegségeknek pavlovi és freudi felfogását. Ennek alapján vonja le a fenti kérdésekre adott feleletként a végső következtetéseket, melyek szerint először, Freud munkahipotézisétől elválaszthatatlan spekulatív mitológiája, az előbbi az utóbbira épül fel, nélküle elveszti lényegét; másodszor, Pavlov eredményei és különösen ezeknek a freudizmussal való egybevetése megmutatja, hogy az emberi pszichikum kutatható és értelmezhető a tudomány objektív módszereivel.

Wells a freudizmus belső értékével kapcsolatban összefoglalóan megállapítja, hogy Freud általános tudományos módszere a dualista idealizmus, amely a pszichikust az anyagitól elválasztva vizsgálja. Fogalomrendszere elvtelenül eklekticista — nagyrészt az emberiség szellemi történetének mellékvágányairól merített. Megfigyelési módszere az ezoterikus, tehát végső soron arisztokratikus introspekció. Elméleti alapja, mellyel a világ legkülönbözőbb jelenségeit értelmezi, a pánszexualizmus. Filozófiai szempontból feleleveníti a velünk született eszmék platóni teóriáját. A pszichikus energia fogalmának bevezetésével fizikai törvényt visz át metafizikus módon egy feltételezett konstrukcióra. Egész bizonyítási módjában a circulus vitiosust fedezhetjük fel. Álomértelmezésével feleleveníti az álomfejtéses babonákat, s ezzel tulajdonképpen a sarlatánok kézsítette álmoskönyveket verifikálja. A neurózist a középkori demonológia egy új, korszerűsített változatával magyarázza. Rendszerét — spekulatív metafizikával — feltételezésekre építi fel. Elmélete a mitológiai mesemondás újkori felélesztése.

Bár a lényeges kérdésekben nem bizonyító erejű, mégis jellemző, hogy kik Freud pszichológiai előfutárai és szellemi útitársai eszmei rokonai. Wells hat irányzatot említ, amelyek eklektikus összekeverése alkotta a pszichoanalizis kiindulását: a hipnotikus szuggesztiót (Hansen, Bernheim); a sztereotip jelképek segítségével történő álomfejtést, amelyhez a népi álmoskönyveket is számíthatjuk; a mitológiát; az archaikus velünk született lelki örökség elméletét (Le Bon); a szexológiát (Ellis, Krafft-Ebing); a tudattalan pszichológiáját (Herbart és Fechner). Ami az eszmei rokonságot illeti, kétségtelen, hogy ez a szerep az irracionalizmus filozófiáját, nevezetesen Schopenhauert, Nietzschét illeti meg. Erről a legilletékesebb, maga Freud így nyilatkozik: „Az, hogy a pszichoanalízis nagymértékben egybeesik Schopenhauer filozófiájával — ő nemcsak az emóciók uralkodó szerepét hangsúlyozta, hanem a szexualitás elsőrendű fontosságát is —, nem arra vezethető vissza, hogy ismertem tanításait. Schopenhauert nagyon későn olvastam. Nietzschét, egy másik filozófust, akinek megsejtései és intuiciói gyakran bámulatos módon egyeznek a pszichoanalízis nehéz munkával elért eredményeivel, éppen ezért hosszú ideig kerültem; nem annyira az elsőbbség volt a gondom, mint inkább az, hogy elfogulatlan maradhassak." (376. o.) Az irracionalizmushoz hasonlóan Freud is megfosztotta trónjától az emberi észt, értelmet.

Wells a fő figyelmet természetesen nem a külső tényezőkkel való egybevetésre, hanem a freudizmus belső bírálatára és a Pavlov tanaival történő összehasonlításra fordítja. A könyv címe nem csak azt jelenti, hogy az első rész Pavlovról, a második Freudról szól, hanem azt is, hogy a szerző a két elméletet egymás mellé téve cáfolja meg az utóbbi, bizonyítja be az előbbi igazát. Igen jó áttekintést nyújtanak — helyenkénti erőltetettségtől eltekintve — azok a táblázatok, amelyek párhuzamosan közlik a főbb kérdéseket illetően Freud és Pavlov nézeteinek tömör, sűrített összefoglalását. Példaként bemutatjuk az egyik ilyen táblázatnak azt a pontját, amely egy sarkalatos tényezőre, a módszerre vonatkozik.

Freud

„A lelki apparátus elméletének, valamint a hipnotikus szuggesztió elméletének és az álomelméletnek levezetési módszere a betegek pszichoanalíziséből származó

tapasztalatok és a világosan spekulatív feltételezések egybekapcsolása. A pszichoanalízis technikája — az álomfejtés, a szabad asszociáció és az átvitel jelensége — anyagot ad a megfigyelésnek, majd ezt nyíltan a spekuláció, feltételezés és találgatás útján magyarázzák. Ennek eredménye a lelki működés többé-kevésbé teljes és kimerítő magyarázatának megkonstruálása."

Pavlov

„A magasabb rendű idegműködés rendszereire, a hipnotikus szuggesztióra és az álomra vonatkozó elméletek levezetési módszere az, hogy Pavlov összekapcsolja a laboratóriumi kísérletet a klinikai munkával, majd a belőlük levont hipotéziseket újra ellenőrzi a laboratóriumban és a klinikán. Ezután vagy elveti a régi hipotéziseket, s újakat fogalmaz meg, vagy pedig hipotéziseit átdolgozza és tökéletesíti, majd újból ellenőrzi. Ez a tudományos módszer a kijavításnak és a teljes igazság egyre pontosabb megközelítésének végtelen folyamata." (358. o.)

Természetesen, ezeket a „sűrítményeket" részletes elemzés előzi meg.

Szinte magáért beszél az a két tematika is, amely a pszichológia tudományának Freud és Pavlov elképzelte fejlődését jelöli meg. Freud szerint a lélektan akkor válik tudománnyá, ha az ilyen problémákat kutatják és oldják meg: az őshorda pszichikumának természete; a fölöttesénnek az apagyilkosság eredendő bűne miatt érzett bűntudatból, lelkiismeretfurdalásból való kialakulása és ennek részletei; miként lett örökletes az archaikus lelki képződmény, vagyis a velünk született eszmék eredete; az ürülék és a pénz közötti kapcsolat és ennek jelentősége a pénzgazdaság kialakulásában és megszilárdulásában stb. Pavlov viszont az alábbi feladatok megoldását tartja a lélektan tudománnyá válása előfeltételének: hogyan szervezi az érzéki rendszer a feltétlen reflexek rendszerét, miként rakódik rá és alakítja át; a dinamikus sztereotípiák és a bonyolult reflexek természete és funkciói; milyen agyi folyamatok alapján alakulnak ki a pszichikus tulajdonságok, beleértve az akaratot, az emberi emóciókat, a személyiséget, a jellemvonásokat, a művészi tehetséget, az értelmi képességeket, az intelligenciát, az eszményeket, értékeket, a munkában és a pihenésben való szokásokat stb.

Ez a néhány szemelvény is világossá teszi, hogy Wells meggyőzően tárja az olvasó elé a pszichológia e két kiemelkedő egyénisége felfogását és valódi értékeit. Ám az alapvető feladat, Freud bírálata után felvetődik a kérdés: mi okozta és okozza még ma is a freudizmus oly nagy népszerűségét a világon? Wells egy általános és egy nemzeti jellegű feleletet ad (utóbbi az amerikai pszichológiában való térhódítást illeti). Az egyik válasz szerint az analízis átfogó befolyásra tett szert mind az ismeretterjesztő jellegű pszichológiai munkákban, mind a kultúra és tudomány legkülönbözőbb ágaiban (film, irodalom, orvostudomány, pedagógia stb.), s ezeken keresztül hatalmas erőként hatolt be a köztudatba. A másik válasz így hangzik: „Az az anyag, amelyet Freud bemutatott — szexualitás, gyilkosság, vérfertőzés, perverzió, a jellem fejlesztésére és az emberek közti kapcsolatok alakítására szolgáló formula, átfogó szimbolizmus — alkalmas volt a drámai hatáskeltésre. Ugyanakkor egyike volt azoknak az erőknek, amelyek közreműködtek a viktoriánus XIX. század hamis erkölcsének, képmutatásának és álszemérmének lerombolásában. Mindezek figyelembevételével érthető, hogy a pszichoanalízis győzedelmeskedett a nehézségeken, és az uralkodó irányzat lett az amerikai pszichológiában". (416. o.)

A fentieket néhány mondattal még ki kell egészítenünk. Igen érdekes és rendkívül fontos feladat lenne — nem e cikk feladata — részletesebben felkutatni a freudizmus vonzásának okát és hatásmechanizmusát. Nem elégedhetünk meg azzal, hogy rámutatunk az osztálygyökereire; felszínre kell hozni a pszichológiai és társadalomlélektani gyökereket is. Végső soron az ellene vívott ideológiai harc is csak ezek ismeretében lehet hatásos. Nem csupán arról van szó, hogy az irodalom, művészet, publicisztika segített népszerűvé tenni Freud tanait; ez nem ok, hanem csak eszköz.

A pszichikus gyökerek a freudizmus tartalmához és kimunkálási módjához vezetnek. Feltétlenül szerepe van ebben a pszichoanalízis pánszexualitásának. Gondoljunk csak arra, hogy egy regény, film vagy ismeretterjesztő munka, amely szexuális témát tárgyal, mennyi ember érdeklődését vonzza. A szexualitással gondolatban való foglalkozás szinte minden normális ember természetes szükséglete: akár mint a valóságos szexuális élet előkészítője, kiegészítése, akár mint pótkielégülés. Különösen vonatkozik ez egy ilyen elméletre, ahol a nemek közötti viszony problémáinak legkülönbözőbb variációi minden mást maguk mögé utasítanak.

Mondottuk már, hogy Freud tanítása mitológia. Korunk ez anakronizmusa szintén vonzerőt jelent. Miért népszerűek

még ma is az antikvitás mitológiai történetei? A többi között azért, mert mesék, emberek viszonyáról szóló mondák, amelyek az olvasónak esztétikai élvezetet okoznak (s ennek persze nem előfeltétele a szerző tudatos esztétikai alkotni-akarása). Véleményünk szerint ez a freudizmusról is elmondható.

Sok egyéb körülmény tette még népszerűvé a pszichoanalízist. A többi között az, hogy az emberek — a felnőttek is — szeretnek játszani; mások szavaival és önnön gondolataikkal, érzelmeikkel. Szeretnek rejtvényeket kibogozni s örömmel telnek el az eredmény láttán. Azután beszélni is nagyon szeretnek — önmagukról. És mindezt, vagy ezek közül valamelyiket a pszichoanalízis amatőr vagy szakszerű művelése lehetővé teszi.

Minderről szívesen olvastunk volna Wells könyvében. Meg arról is, hogy a freudizmus a pszichológiát nem csak elméleti kérdéseinek kidolgozásában, de társadalmi-gyakorlati feladatainak megoldásában is erősen hátráltatja. Gondoljunk csak e kérdés pszichiátriai és patológiai vonatkozására. Sok, egyébként szakmáját kiválóan értő orvos a pszichológia tudományát és praxisát még ma is azonosítja a pszichoanalízissel, így ez utóbbi kudarcait mint a pszichológia kudarcait általánosítja. Mondanunk sem kell, hogy ez milyen visszahúzó erő. De nehezen elgördíthető akadály a freudizmus a pszichológia mint társadalmilag hasznos tevékenység egyik fő feladatának, a terápia kidolgozásának útjában. Sajnos jelenleg az a helyzet, hogy mind az emberi pszichikum különböző oldalainak kutatásában, mind az egészséges és a beteg személyiségstruktúra különféle vonatkozásainak feltárásában a kísérleti, valamint gyakorlati pszichodiagnosztikai módszerek ezrei állnak rendelkezésre; addig a terápiában legnagyobbak a fehér foltok.Ezt az állapotot a freudizmus felfogása konzerválni igyekszik, hiszen szerinte nincs szükség külön pszichoterápiára; a szabad asszociációs módszer, az álmok elmesélése az analitikusnak, tehát az ún. kibeszélés az elfojtott tudattalan ösztönöket tudatossá teszi, ezzel gyógyít. Még ma hazánkban is találkozhatunk olyan kísérletekkel, amelyek a „modern" jelzőt vindikálva maguknak, az említett álláspontról az ellenkező felfogású terápiai kísérleteket lehetetlenné tenni igyekszenek (lásd pl. dr. Ligeti Magda hozzászólását dr. Horányi Béla „A gyógyító hallgatásról" c. cikkéhez. Magyar Pszichológiai Szemle, 1961. 2. sz. és 1962. 2. sz.).

Wells könyve, a freudizmus benne adott kritikája arra döbbent rá, hogy még milyen keveset tudunk az emberi pszichikum működéséről, szerkezetéről, törvényszerűségeiről. És amíg ezen a területen döntő változást nem sikerül elérni, addig az ember lelki élete a spekulatív elméletek szabad vadászterülete lesz. Ráolvasással pedig hiába próbálunk harcolni ellenük. Mint a szerző ezt frappánsan megjegyzi, a spekulatív, metafizikus teóriák „meséiket nem mindenféle anyagból szövik, hanem főleg olyan látszatokból, amelyeket a tudomány még nem magyarázott meg. A kritikusok elvethetik az efféle elméleteket, bírálhatják, kigúnyolhatják és nevetségessé tehetik őket, de amíg a tudomány nem képes más, tényszerű, kísérletileg levezetett magyarázatot adni a jelenségekre, addig ezek az elméletek továbbvirágoznak az általános tudatlanság talaján. Ez érvényes volt az asztrológiára és az alkimiára, az asztronómiát és a kémiát megelőző pótlékokra. S ugyanez érvényes volt a lelki betegségek középkori demonológiai elméletére, valamint modern feleleventésére, a neurózisok pszichoanalitikus elméletére is." (512—513. o.)

Pavlov megtette az első lépést, de saját magunkat fegyvereznénk le, ha nem igyekeznénk a további lépéseket is megtenni. Ezért nem tarthatjuk elegendőnek egy téves eszmerendszer bármilyen alapos bírálatát; a felvetődő kérdések pozitív megválaszolására van szükség. Freud az emberi „lélek" nagy kérdéseire próbált spekulatív feleletet adni. Vállalkozásának sikertelensége azonban nem azt jelenti, hogy ezek a nagy kérdések nem léteznek. A dialektikus materializmus elméleti és módszertani alapján való megoldásuk még várat magára.

Wells könyve természetesen nem ért el, de nem is tűzhette ki ezt a célt. Mégis — minden egyoldalúsága ellenére — jelentősen hozzájárult a marxista filozófia és a pszichológia közös ügyének előreviteléhez.

Rudas János

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII, 1962. 12. SZÁM.

P. L. Ivanov: Az esztétikum két formája az objektív valóságban

A cikk első része bírálja azokat, akik nyíltan vagy burkoltan tagadják az esztétikum létezését az objektív valóságban. Az esztétikusok egy része (pl. V. Taszalov) egyenesen azt hirdetik, hogy esztétikum nem létezik az ember nélkül. A szép, úgymond, csak az ember megjelenésével keletkezik, mivel csak az ember rendelkezik esztétikai érzésekkel, csak ő alkot a szép törvényei szerint. Megjegyezve, hogy a szép (mely objektíve az őt élvező alanytól függetlenül létezik) és a fogalma (mint az élvező alany által érzékelt szép, mely a reális valóságot tükrözi) nem csak tartalmukban különböznek, hanem eredetük szerint is, és hogy a szép törvényei szerint alkotni nem azonos a szép törvényeinek megalkotásával, a szerző arra következtet, hogy a fenti nézet szubjektivista jellegű.

Ezután a szerző áttér ama koncepciók elemzésére, amelyek szerint a természeti jelenségek és tárgyak esztétikai minősége társadalmi tartalmakat hordoz (ennek az irányzatnak L. Sztolovics a legaktívabb védelmezője). E nézet szerint a természetnek nincs objektív esztétikai tartalma; azok a természeti jelenségek rendelkeznek esztétikai tulajdonságokkal, amelyek összekapcsolódnak az ember társadalmi-történelmi gyakorlatával. L. Sztolovics szerint a megállapítás, hogy az esztétikai tulajdonság anyagi-természeti és társadalmi mozzanatok egysége, csupán azt jelenti, hogy e tulajdonságok függetlenek az emberi tudattól és akarattól, de nem azt, hogy az emberi társadalom előtt léteztek. A kérdés ismeretelméleti síkon való fölvetése során, a szerző véleménye szerint, az ismeretetett koncepció követői tagadják (ha nem is nyíltan) az esztétikai tulajdonságok objektivitását.

A továbbiakban a szerző kifejti saját véleményét az esztétika objektivitásáról. Mind a természetben, mind a társadalmi életben az esztétikum objektíven létezik. A társadalmi tudat csupán az objektive létező természeti és társadalmi valóságot tükrözi.

A szerző Diderot és Csernisevszkij a szép két fajtájának létezésére vonatkozó feltevéséből indul ki, s ezt fejleszti tovább. Az objektív világban létező esztétikum első formájához, a szerző szerint, a valóság esztétikai tulajdonságai tartoznak, melyek függetlenek az ember társadalmi életétől. A szép e formája magában a természetben rejtőzik. A szép másik formájához viszont azok az esztétikai objektumok tartoznak, melyek a társadalmi élet tükröződéseként jöttek létre.

Arra a lenini tételre támaszkodva, hogy a tudat nem csupán tükrözi a világot, hanem formálja is, a szerző igyekszik bizonyos törvényszerűségeket megállapítani a két forma különbségére vonatkozólag.

A szép második formája mindig a munkafolyamat következményeként, az embernek a természettel való anyagcseréje eredményeként lép fel. A szép e formája az ember megjelenésével kapcsolatos, aki a saját társadalmi fejlődése bizonyos fokán megtanulta a szép törvényei szerint formálni az anyagi világot.

A valóság esztétikai tulajdonságainak második formája, ellentétben az elsővel, „nem ösztönösen" keletkezik. Az ember esztétikai valóságának és esztétikai szükségleteinek kifejezőjeként jelenik meg, s az anyagi és szellemi termelés folyamatában formálódik. Megjelenését az ember társadalmi élete határozza meg.

A szerző különös gonddal foglalkozik e második formával, mely rendkívül széles terjedelemben jelenik meg a művészetben, az esztétikai alkotás legfelsőbb formájában is.

A szerző cikkéből sajnos egyáltalán nem válik érthetővé, hogy amennyiben a szép első formája az ember társadalmi gyakorlatától és tevékenységétől függetlenül létezik a természetben, annyiban

miért ne lenne lehetséges és helyes az absztrakt művészek hivatkozása a mikroszkóp által felfedezhető természeti szépségekre. Ha a természet önmagában szép, függetlenül az ember társadalmi gyakorlatától, akkor a természeti folyamatok érzékelhető törvényszerűségei minden síkon a mikroszkópikus metszetek síkján is szépnek kell, hogy legyenek. Kérdés, hogy nem jutunk-e éppen így a művészeti formalizmus talajára.

(f. l.)

VOPROSZI FILOSZOFII 1963. 1. SZÁM

V. M. Gluskov: Gondolkodás és kibernetika

Az ukrán akadémikus vitacikke bevezető részében megállapítja, hogy a kibernetika és a matematikai logika, amelyeknek az a feladata, hogy pontos matematikai módszerek és modellezés útján kutassák a gondolkodás törvényeit, nem pretendálnak a gondolkodás bonyolult folyamata egészének teljes megmagyarázására, hisz kutatási területükön kívül esik a gondolkodás sajátosságai fiziológiai és szociális aspektusának vizsgálata is. A kibernetika és a matematikai logika információs aspektusból közelíti meg a gondolkodás tanulmányozását, ami azt jelenti, hogy absztrahálunk az információ hordozójának sok tulajdonságától, bár ezen elvonatkoztatás határai mindig feltételesek és a megoldandó feladat természetétől függenek. Ez az elvonatkoztatás teszi lehetővé egyfajta folyamatok információs természetének másfajta folyamatokkal való modelleżését.

Filozófiai szempontból helyes feleletet kell találni azokra a kérdésekre, hogy egyrészt milyen mértékben lehet formalizálni a reálisan létező emberi nyelveket, és másrészt az emberi gondolkodás milyen hányadát lehet modellezni ilyen formalizált nyelvek segítségével? Itt természetesen nem a megoldás gyakorlati nehézségeinek kérdéséről van szó, hanem az emberi nyelv teljes formalizálhatóságának elvi lehetőségéről.

Ilyen értelemben az első kérdéssel kapcsolatban nem lehet kizárni elvileg az emberi nyelv teljes formalizálásának lehetőségét, valamennyi törvényének és szabályának egy időpillanatban való rögzítése útján. Persze, ez a formalizálás nem lehet tökéletes, teljes abban az értelemben, hogy a formalizált nyelv csak egy időpillanat nyelvállapotát tükrözi, s a nyelv fejlődésével párhuzamosan mind kevésbé fog rá hasonlítani.

Ami a második kérdésre adandó választ illeti, meg kell állapítani, hogy egyetlen egy rögzített formális nyelvi rendszer határán belül sem formalizálható nemcsak az egész gondolkodás a maga teljességében, de az a része sem, amelyet általában logikus gondolkodásnak neveznek. A gondolkodás kapcsolata a gyakorlattal, az embernek a valóság folyamataiban való aktív beavatkozásával kívül esik a matematikai logika tárgykörén, s a gondolkodás folyamatának ezen oldalait a matematikai logika folytatása és továbbfejlesztése, a kibernetika helyezi új megvilágításba.

A kibernetika olyan alapfogalmainak tisztázása után, mint az „információ átalakítása", „a kibernetikai vezérlőrendszerek" stb. a szerző megállapítja, hogy a kibernetika egész más feleletet ad a gondolkodás folyamata modellezhetőségének kérdésére, mint a matematikai logika, mikor kimondja, hogy az emberi gondolkodás bármely formáját (információs vonatkozásban) elvileg lehet modellezni a mesterségesen létrehozott kibernetikai rendszerekben. Ezzel kapcsolatban igen fontos kérdés persze, hogy az emberi gondolkodás működése szabályainak száma véges avagy végtelen. Amennyiben e szabályok száma véges, akkor nyilván eljutunk megismerésüknek arra a fokára, amikor valamennyit ismerni fogjuk, ami lehetővé teszi olyan kibernetikai rendszer megalkotását, amely információs vonatkozásban éppen úgy fog viselkedni, mint az ember, feltételezve, hogy az embert érő valamennyi hatást pontosan modelleztük.

Ha e szabályok száma végtelen, akkor az ember pontos információs modelljének megépítése végtelen idő alatt lenne csak megvalósítható, s valamennyi reálisan megalkotott modell nemcsak abszolút, hanem információs értelemben is különböznék a modellezett objektumtól. Az agy tulajdonságai pedig, mint minden anyagi jelenség és tárgy tulajdonságai, kimeríthetetlenek. Ebben az esetben azonban bennünket csak az agy információs tulajdonságai érdekelnek.

Minthogy a neuronok száma véges, munkájuk jellege pedig diszkrét, nem minden alap nélkül állítható, hogy információs vonatkozásban az agy működésének leglényegesebb oldalai véges számú szabálynak vannak alávetve. Végleges választ adni e kérdésre azonban nem lehet, mivel az agyműködés törvényszerűségeit

még nem ismerjük kielégítően. Egyébként a szabályok rendszerének végtelensége esetén e rendszer leglényegesebb szabályai elég nagy sokaságának modellezése lehetővé teszi, hogy a modell viselkedése mindig hosszabb és hosszabb ideig fog egybeesni az agy működésével.

Annak, hogy már ma az emberi agy működésének információs vonatkozásában való teljes modellezhetőségéről beszélünk, megvan az a gyakorlati alapja is, hogy a mai univerzális elektronikus számológépek épp algoritmikus egyetemességük folytán, információs vonatkozásban modellezhetik bármilyen vezérlő rendszer működését, mégpedig olyan szinten, amilyen mértékben e rendszer működésének szabályait megismertük. Így pl. elvileg lehetséges már a mai „tökéletlen" gépeken is modellezni bármely gondolkodási műveletet.

A gondolkodási folyamatok modellezésének lehetőségei gyakorlatilag korlátlanok, s ez egy sor szaktudományos és filozófiai kérdést vet fel. Az egyik ilyen kérdés az ember gondolkodási tevékenységének automatizálása, amelyre pl. a gazdaság itányításában vagy a tudományos munkában mind nagyobb szükség van. A szerző meggyőző adatokkal bizonyítja ezt. Így pl. ha a tudományos kutatók számának növekedése a mai ütemben folytatódnék, a következő száz év alatt számuk a mainak ezerszeresére növekedne, ami azt jelentené, hogy a Föld egész lakossága tudományos munkával foglalkoznék.

Egy másik kérdés is felmerül ezzel kapcsolatban: „okosabb" lehet-e a gép, mint az alkotója? Az erre adott tagadó válasz legtöbbször emocionális és nem racionális színezetű. A valóságban bizonyos értelemben a gép felülmúlhatja alkotóját, s felül is múlja. Ellenkező esetben nem lenne semmi értelme a gondolkodási folyamatok automatizálásának. S bár a gép programját valóban az ember szabja meg, a gép mennyiségi vonatkozásban, az információ feldolgozásának gyorsaságában és pontosságában felülmúlja az embert — ez azután minőségileg is megnyilvánul. Ugyanakkor nem lehet tagadni azt sem, hogy a gép képes olyan új tényeket feltárni, amilyeneket alkotója nem ismer Mindezek alapján (a szerző példákkal is. alátámasztja ezt) meg lehet állapítani, hogy a kibernetikai gépek nemcsak modellezhetik (információs vonatkozásban) az ember intellektuális tevékenységét, de jelentős mértékben felül is múlhatják. Ilyen gépek megalkotása épp ezért korunk egyik legfontosabb gyakorlati feladata.

Mindez azonban nem jelenti az emberi ész lebecsülését, az emberi géniusz korlátlan lehetőségének tagadását. Épp az emberi értelem nagysága fejeződik ki abban, hogy megtalálja természetadta korlátai leküzdésének útját, mikor a kibernetikai gépekben megtestesíti emberi nemzedékek akaratát, munkáját, értelmét.

Minden, ami a gondolkodási folyamatokban és a megismerésben a legfontosabb, az mindezek ellenére továbbra is ez emberre vár. Ennek történelmi okai vannak. Bármilyen tökéletesek legyenek is majdan a kibernetikai gépek, nem cáfolhatják meg azt a tényt, hogy az ember alkotta a gépeket, nem pedig fordítva. A legfontosabb, legáltalánosabb feladatokat továbbra is az ember fogja a gépek elé kitűzni, bár bizonyos feladatkitűző tevékenységre a gépek is képesek. S mivel az emberiség nem pusztán az egyes emberek összessége, s fizikai és intellektuális erői sem pusztán az egyes emberi izmok és agyak összege, hanem beletartoznak az összes létrehozott anyagi és szellemi értékek is, sohasem lesz olyan gép, amely az egész emberiségnél „okosabb" lehetne (hisz annak értékei közé tartozik az adott gép is). Ugyanakkor történelmileg mindig az emberre fog várni valamennyi anyagi és szellemi érték végső értékelése is, a többi között a gépek által létrehozott értékek értékelése is úgy, hogy az ember ebben a vonatkozásban is felülmúlja a gépeket.

Végezetül és összegezésképp meg lehet állapítani, hogy tisztán információs vonatkozásban a gépek felül tudják múlni az embert, sőt felül is kell múlniok, s egy sor viszonylag szűk területen már ma is felülmúlják. A társadalmi-történelmi vonatkozásban a gép sosem lesz több, mint az ember segítője és eszköze. Hasonló megállapítást tehetünk a biológiai aspektusra vonatkozóan is. Bár a kibernetikai gépek segítségével információs vonatkozásban modellezni lehet az evolúciós folyamat bármely oldalát, az evolúció reális folyamatában a Földön az élet és a tudat mint a fehérjetestek létformája jött és jöhetett csak létre. A valóság tükrözésének azon formái, amelyek a kibernetikai gépekre jellemzőek, csak az emberi tudat fejlődésének elég magas fokán jöttek és jöhettek csak létre.

(k. a.)

B. Sz. Ukraincev: Információ és visszatükrözés

A vitacikként közölt tanulmány mindenekelőtt a címben szereplő fogalmak tartalmát igyekszik meghatározni. A visszatükrözés a szerző szerint egy anyagi rendszernek egy másik ilyen rendszerre való hatásának termékeként jön létre, s más formában reprodukálja az első rendszer sajátosságait a második rendszer sajátosságaiban. Ez a meghatározás érvényes a visszatükrözés legelemibb és legmagasabbrendű formáira egyaránt.

Az információ meghatározásánál a szerző N. Wiener definíciójából indul ki — „Az információ annak a tartalomnak a jelölése, amelyet a külső világtól kapunk hozzá való alkalmazkodásunk és érzékeinknek hozzá való alkalmazkodása folyamán" —, de ezt kiegészíti még azzal, hogy az információ nem csak a vezérelt rendszerhez viszonyítva külső események tartalmát fejezheti ki, hanem olyan eseményeket is, amelyek magában a rendszerben zajlanak le, s emellett kifejezheti nemcsak elmúlt, illetve a jelenben történő események tartalmát, hanem olyanokét is, amelyek csak a jövőben fognak bekövetkezni.

E meghatározások természetesen nem merítik ki e fogalmak tartalmát, de kiindulásul szolgálhatnak összevetésükhöz, közös és eltérő tulajdonságaik megállapításához.

Ami közös tulajdonságaikat illeti, itt elsősorban azt kell kiemelni, hogy sem a visszatükrözés, sem az információ nem létezik anyagi folyamatoktól függetlenül, ugyanakkor egyiküket sem lehet azonosítani egyetlen mozgásformával sem. Ebből egyesek arra a helytelen következtetésre jutnak, hogy az információ sem anyagi természetű, mondván, hogy „az információ információ, nem pedig anyag vagy energia" (N. Wiener). Ugyanakkor az információ nem is ideális, szellemi. De akkor, ha az információt így, pusztán a tagadásán keresztül határozzuk meg, ez azt jelentené, hogy az anyagi és a szellemi mellett, egy harmadik valamit is fel kellene tételezni. Gnoszeológiailag azonban nem beszélhetünk ilyen harmadikról. N. Wiener meghatározásának azonban van egy pozitív tartalma is, nevezetesen az, hogy az információt nem lehet az anyag vagy energia valamely formájára visszavezetni, mert az információ az egyetemes összefüggés, az anyagi objektumoknak a vezérlés folyamatában megvalósuló kölcsönhatásának sajátos formája.

A visszatükrözés legfontosabb sajátossága az, hogy másodlagos a visszatükrözötthöz viszonyítva. Az elemi tükrözésnél ez a következménynek az okhoz viszonyított másodlagosságában fejeződik ki, míg a tudat viszonylatában mint a szelleminek az anyagival szembeni másodlagossága. A visszatükrözés másodlagos a visszatükrözötthöz viszonyítva olyan értelemben, hogy nem létezik ez utóbbi nélkül és függ tőle, s abban az értelemben is, hogy épp a visszatükrözöttnek a visszatükrözőtől való függetlensége biztosítja a visszatükrözés adekvát voltát.

Az információ a visszatükrözésen alapul, nélküle nem létezik, s tartalma is ugyanaz, mint a visszatükrözésé: az információt szolgáltató visszatükrözött objektum tulajdonságai. E közös tulajdonságokon túlmenően azonban az információ levezethető a visszatükrözésből, nem létezik tőle függetlenül, s míg a visszatükrözés nem függ az információtól, az információ függ a visszatükrözéstől.

Fontos közös tulajdonsága a visszatükrözésnek és az információnak izomorfizmusuk, az a sajátságuk, hogy bizonyos mennyiségű közvetítő rendszer beiktatása végső soron csak a visszatükrözés (ill. az információ) formáját, nem pedig tartalmát változtatja meg.

Ami a visszatükrözés és az információ különbözőségét illeti, itt mindenekelőtt azt emeli ki a szerző, hogy míg a visszatükrözés egy anyagi rendszer egy másikra gyakorolt hatásának terméke, az információ a tükrözés hatása a vezérlő berendezésre, illetve ennek hatása a vezérelt rendszer „magatartására", vagyis az egyetemes összefüggés olyan sajátos formája, amely a vezérelt rendszer vagy vezérelt rendszerek asszociációjának sajátos körülményei között valósul meg. Információ és vezérlés elválaszthatatlan egymástól. S mivel a vezérlés a rendszer tökéletesedésének, a külső körülményekhez való alkalmazkodásának a folyamata, így maga a vezérlés is a visszatükrözés egy formája, mégpedig magasrendű, aktív formája, amely csak az élő természetben valósul meg. Ezen aktivitás feltételezi a tények bizonyos összehasonlítását és cselekvési „terv" kiválasztását, ami már bizonyos elemi általánosítás mozzanatát tartalmazza, ami megnyilvánul a vezérelt rendszerek azonos körülmények közötti reagálásának azonosságában is. A vezérlés folyamata ennek folytán az összefüggéstelen tények

összehasonlításának és az információ gazdagodásának is folyamata.

Hogyan valósul meg az információ, vagyis egyrészt a visszatükrözés és a vezérlő berendezés, másrészt a vezérlő berendezés és a vezérelt folyamat sajátos kapcsolata? A tükrözés maga sosem jele a visszatükrözöttnek, és információvá csak hírközlő csatornán való modulálás folyamán és jel kidolgozása útján válik, sőt a jelnek épp ez a legfőbb tulajdonsága, hogy képes információt hordozni, amelyet a vezérlés során azután felhasználnak.

Az információt nem helyes mint rendszerezett visszatükrözést meghatározni. Az információ a továbbítás, a tárolás és az átdolgozás objektuma. E folyamatokon kívül nincs információ, s ezeket a folyamatokat a vezérlés teremti meg, amely elválaszthatatlan tőlük, s amely megszervezi őket. Az információ a visszatükrözés tartalma (a visszatükrözött tárgy sajátosságai), plusz e tartalom hírközlő csatornán való továbbítása, plusz a tükrözés tartalmának feldolgozása a vezérlés folyamatában összehasonlítás, általánosítás stb. útján. Önmagában véve semmiféle rendszerezett visszatükrözés sem információ, ha a visszatükrözés nem függ össze vezérléssel, ha a vezérlés a neki megfelelő szükségletek szerint nem szervezi meg. Vezérlési folyamatokon kívül nincs aktív visszatükrözés, aktív visszatükrözés nélkül viszont nem létezik információ.

Befejezésül a szerző az információ és a visszatükrözés mennyiségi vonatkozásait vizsgálja, s megállapítja, hogy míg az információt lehet mérni és ezáltal mennyiségileg megragadni, a visszatükrözés esetében, mivel ez a visszatükrözött más formában való reprodukálását jelenti, vagyis valamely tény más formában való reprodukálását, nincs értelme e tény visszatükrözésének mennyiségéről beszélni.

A kibernetikában az információ mennyiségének fogalma a rendszer rendezettségének fogalmával függ össze, s összekapcsolják az entrópia fogalmával is, mégpedig oly módon, hogy míg az információ mennyisége a rendszerben a rendszer rendezettségének, az entrópia a rendszer rendezetlenségének mértékéül szolgál. A visszatükrözés és az információ különbsége ebben a vonatkozásban azt jelenti, hogy a rendszer entrópiájának növekedése előidézheti az információ eltűnését a rendszerből, de nem szüntetheti meg a visszatükrözést, mert amíg hatás lesz, addig a visszatükrözés képessége is fenn fog állni.

(k. a.)

P. P. Gajdenko: Heidegger „fundamentális ontológiája" mint a filozófiai irracionalizmus megalapozásának formája

A mai burzsoá filozófiai irányzatok egyik legfontosabb jellemvonása, hogy „harmadik vonalat" kívánnak létrehozni a filozófiában a materializmus és az idealizmus között. Az ilyen kísérletek mögött rendszerint szubjektív idealista rendszerek rejtőznek, amelyek valami „eredeti" realitásból, azaz a szubjektív átélés olyan formájából indulnak ki, amelyből még hiányzik a lét és tudat *tudatosított* ellentéte. Ezt a filozófiai áramlatot a racionalizmustól való eltávolodás jellemzi, egyre nagyobb szerepet kaptak benne az „átélés", a „hangulat" és egyéb kategóriák, melyek végül zárt irracionalista rendszerré nőttek ki. Az irracionalista tendenciák és a harmadik vonal keresése legnyíltabban az egzisztencializmusban jelentkezik, mégpedig elsősorban Heidegger filozófiájában — vezeti be tanulmányát a szerző.

A további elemzés során Gajdenko kimutatja, hogyan válik Heidegger filozófiája a XIX—XX. szd-i irracionalista rendszerek szintézisévé. Heidegger szerint az objektum és szubjektum különbségét csupán a Descartes-tal kezdődő újkori filozófia tételezte az ismert aforizmában, a „cogito ergo sum"-ban, amelynek az az alapvető hibája, hogy a világot valami tárgyinak, az embert pedig vele szembenállónak (gegenständliche) fogja fel, holott szerinte ez csak a világ racionalista megközelítésének eredménye. Heidegger kidolgozta a „világban való lét" kategóriáját (In der Welt-Sein), amely az emberi egzisztencia a priori formája, azaz a lét és tudat egységének irracionalista változata. Ezzel a Jacobi- (Lebensgefühl) és Dilthey- (Lebensbezug) féle vonal folytatója lett, amely az „élet"-et a belső tapasztalat realitásaként értelmezi.

Heidegger a Dilthey filozófiájának egyéb kategóriáit is átveszi, elsősorban az „átélés"-t, mely nála „megértés" formájában szerepel. Mindez — ahogy a szerző mondja — a lehetőség kategóriáján keresztül érthető meg. Hegellel ellentétben ugyanis — aki a lehetőséget alacsonyabb, szegényebb kategóriának tartotta a valósághoz képest — Heidegger a valósággal szemben a lehetőség kategóriáját helyezi előtérbe. Heideggernél ezért az ember nem az, ami a valóságban, hanem az, ami lehetőség szerint, a lehetőségen nem valami racionális, determinált jövőre való vonatkozást ért, hanem irracionalista és voluntarista módon interpretálja a lehetőséget. Tehát Heidegger szerint egy ember „megértése" azt jelenti, hogy én „átélem"

őt mint saját lehetőségemet; így veszi át és változtatja meg Dilthey kategóriáját. A megismerés mindig értelmezés — mondja Heidegger — s, a „megértés" nála a megismerés egyetlen lehetséges módjaként jelentkezik.

A Dilthey-féle felfogást ugyanakkor összekapcsolja Husserl fenomenológiai módszerével, azaz fundamentális ontológiájában egyesíti Dilthey tanítását a „megértésről" Husserl fenomenológiájával. A megismerésnek nem kell megváltoztatnia a tárgyát, a megismerés nem tevékenység, hanem szemlélődés. Ismeretelméletében alapvető fontosságú a jelenség és a „fenomén" megkülönböztetése. A jelenség nem magát adja, benne valami más tárul fel, a lényeg, a fenomén viszont „önmagát feltáró"; a lényeg megismerése közvetett megismerés, a fenomén megismerése közvetlen „megértés", a fenomén a megismerésnek nem eszköze, hanem a célja, nem rejtőzik mögötte különálló lényeg.

Az ember alapja nem az értelem, hanem az egzisztencia, ezért a filozófiának az egzisztencia a priori formáit, a fenoméneket, azaz a „lét struktúráját" kell kutatnia. Heidegger a „Sein und Zeit"-ben ilyen fenoméneket elemez: a gondot, a rettegést, a belevetettséget stb. Ezek az a priori formák egy a priori struktúrát alkotnak, melynek alapja az idő, s ebből — mint forrásukból — levezethetők az a priori struktúra összes vonásai.

Befejezésül az igazság heideggeri felfogását tárgyalja a szerző. Heidegger, Husserl nyomán, kijelenti, hogy az igazság nem ismereteinknek a tárgyakhoz való viszonyát jelzi, nem a megismerés kategóriája, hanem a lété, maga a valóság igaz vagy hamis. Igaz az a dolog, amely már feltárult előttünk, ami adott számunkra, hamis viszont az ami elzárt előlünk, feltáratlan, ismeretlen. Így az igazság kategóriája az emberi lét elzártságának, izoláltságának kifejezésére szolgál Heidegger filozófiájában. Végezetül Gajdenko megállapítja, hogy a XX. szd-i irracionalista filozófusok (Bergson, James stb.) közül Heidegger a legreakciósabb, leginkább ellensége a tudományoknak, mert míg a többiek csak korlátozni akarták a tudományok szerepét, addig Heidegger az irracionalizmus olyan zárt rendszerét építette ki, amelyben a tudományoknak semmi jelentőségük sincs, sőt károsak.

(á. a.)

FILOSZOFSZKIE NAUKI 1963. 1. SZÁM

G. K. Gumnyickij: Az alapvető etikai kategóriák kérdéséhez

A szerző azzal az állásponttal száll vitába, amely az alapvető etikai kategóriák körét az erkölcsi jó és rossz, a kötelesség, a lelkiismeret, a becsület és a boldogság fogalmára szűkíti le. Két kérdést vet fel ezzel kapcsolatban. Az egyik: kimerítik-e ezek a kategóriák az alapvető etikai kategóriák körét, a másik: vajon e kategóriák mindegyike etikai vagy sem.

Az etikai kategóriák az alapvető morális viszony, az egyén és a kollektíva viszonyának tükröződései. Fontos sajátosságuk a polaritás: minden pozitív, az erkölcsi jó szférájába tartozó kategóriának megfelel egy negatív kategória. Az erkölcsi jó, vagyis az erkölcsös a közösség érdekeihez mint legfőbb értékhez való viszonyt, az erkölcsi rossz, vagyis az erkölcstelen a kollektíva tagadását, az egyéni érdeknek mint legfőbb értéknek a tételezését jelenti.

Kérdés, hogy mi a kötelesség, mi az ellentétpárja a kellő kategóriájának, s egyáltalán van-e ilyen. A szerző szerint van ilyen, s ez a nem-kellő.

Ami a boldogság kategóriáját illeti, ez a szerző szerint nem etikai kategória, habár van — mégpedig jelentős — etikai aspektusa is. A boldogság kategóriáját nem lehet azonosítani az erkölcsi kielégültséggel, mivel a boldogságnak ennél szélesebb jelentése van (magában foglal ugyanis gazdasági, politikai, esztétikai és más oldalakat is), s inkább mint a legmagasabbrendű (de nem pusztán etikai) kielégültséget lehetne meghatározni. Más kérdés persze, hogy a boldogsághoz való viszony mint az alapvető morális viszony része morális értelemmel is bír, abban a vonatkozásban, hogy a boldogságról alkotott elképzelései alapján ítélhetjük meg, értékelhetjük az egyén ilyen vagy olyan törekvéseit, céljait.

A szerző ezután a többi etikai kategóriát vizsgálja meg, s röviden jellemzi őket. Az alapvető etikai viszony közvetlen és direkt kifejezője a kötelesség kategóriája. A becsület az egyénnek a kötelességgel szembeni megfelelését, a lelkiismeret pedig az egyénnek azt a képességét fejezi ki, hogy a kötelességhez való viszonyát át tudja élni.

A viselkedés legalapvetőbb, legtartósabb motívuma a kötelesség kategóriájában fejeződik ki. A becsület problémája csak bizonyos sajátos esetekben merül fel,

ami pedig a lelkiismeretet illeti, ez mint motívum másodlagos jellegű, és csak akkor van szerepe, amikor összeütközés támad a kötelesség és más motívumok között.

A lelkiismeret a tett moralitásának mértékét is meghatározza. A kötelesség kategóriája ennek megítéléséhez nem elegendő, bár a lelkiismeretes cselekvés egyben a kötelesség teljesítését is jelenti. De a lelkiismeretes cselekvés egyben emberies és igazságos is, s felmerül a kérdés, hogy az utóbbi kategóriák vajon nem tetteink lényeges motívumai közé tartoznak, s ennélfogva nem kell-e ezeket is az alapvető etikai kategóriák közé sorolni? A szerző ezután e két kategóriát vizsgálja meg részletesebben.

Az emberiesség fogalma sajátos erkölcsi viszonyt jelöl, amely nem vezethető vissza a kötelességre, bár összefügg vele. E kategória a dolgozók, a munka emberei iránti szeretetet, a kommunista erkölcs fontos vonását fejezi ki. A morális cselekvés végső célja, objektuma az ember. A másik ember mint a cselekvés objektuma a legnagyobb érték, mivel maga a társadalom (az emberek közti viszonyok rendszere) csupán eszköz az ember számára, s éppen az ember a morális értékek végső célja s egyben hordozója is.

Az emberiesség kategóriájának a kötelesség kategóriájával szembeni autonóm voltát az utóbbiból való levezethetetlensége bizonyítja. Persze mindegyik feltételezi a másikat, átmehetnek egymásba, s a kettő között ellentmondás is lehetséges. Világos, hogy a kötelesség kategóriája önmagában, az emberiesség, az emberek iránti szeretet nélkül nem válhat igazán morális magatartás alapjává. A kötelesség mellett az emberiesség is fontos és állandó, emellett mindent átfogó motívuma kell hogy legyen a cselekvésnek. Az igazságosság kategóriáját elemezve a szerző megállapítja, hogy az erkölcsi viszony az értékelés mozzanatát is magában foglalja. Ezen értékelés objektuma az egyén erkölcsi értéke, alapvető tartalma és célja pedig a társadalomhoz való viszony osztályozása. Ez az értékelés a társadalom felől az egyén felé irányul, s elsősorban az egyénnek a társadalom iránti kötelességéhez való viszonyát, e kötelességei teljesítését fejezi ki. De a társadalmat szolgálva az egyén maga is leméri, hogy iránta hogyan teljesíti a társadalom a maga funkcióit, hisz a társadalom szolgálatának csak akkor van értelme, ha a társadalom az egyént szolgálja, biztosítja szükségleteinek kielégítését.

A társadalomnak az egyén oldaláról való értékelésének formája az igazságosság (és emberiesség) kategóriája. Úgy tűnhet, hogy az efajta értékelés nem az erkölcs szférájába tartozik, mert iránya nem a társadalom felől az egyén felé irányul, hanem fordítva. Az igazságosság kategóriájának azonban van morális tartalma, s a sajátossága éppen az, hogy általa a társadalom nevében fellépő emberek cselekedeteit értékeljük. Sőt, az ilyen értékelés jogosult, s morális tartalma van akkor is, ha ezen az alapon ítélünk meg társadalmi rendszereket, mert ez elősegíti az egyénnek a társadalommal szembeni tudatos magatartásának kialakulását és szabályozza is azt.

Az igazságosság a társadalom objektív minősége az egyénhez való viszonyában. E minőség tükröződése az igazságosság érzése, tudata, amely az adott társadalmi renddel és emberek közti viszonyokkal való elégedettségben vagy elégedetlenségben jut kifejezésre. E kategória nélkül épp ezért nem lehet megérteni az erkölcsi tudat problematikáját, lényegét.

Ez persze csupán az igazságosság formális meghatározása, amely nem tartalmaz többet, mint a társadalmi rend és megnyilvánulásainak, valamint az emberek érdekei közti megfelelés gondolatát. De mivel ezek az érdekek történelmileg változók, változnak az igazságosságról alkotott elképzelések is. Ennyiben az igazságosság kategóriáját nem lehet visszavezetni az egyenlőség fogalmára, sokkal bonyolultabb az utóbbinál.

Befejezésül a szerző megállapítja, hogy az alapvető kategóriák kiemelése csak viszonylagos lehet, mindenesetre ezek számát épp ezért nem kellene túl mereven megszabni — elszakítva őket ezáltal a marxista etika többi kategóriájától.

(k. a.)

V. I. Korjukin, Ju. P. Lobasztov: A természeti, a mesterséges és a kibernetika

A szerzők cikkük első felében azon elméleti kibernetikusok véleményével szállnak vitába, akik az élő és az élettelen egymáshoz való viszonyának kérdését a mesterséges és a természeti kölcsönviszonyával helyettesítik, arra hivatkozva, hogy ha nincs elvi különbség valamely jelenség létrehozásának természeti és mesterséges útjai között, akkor nincs különbség az elég magasan szervezett kibernetikai gép és az ember között sem.

A szerzők rámutatnak arra, hogy a természeti és a mesterséges különbözősége valóban viszonylagos, és csak az ember és tevékenységének a természettel való szembenállása viszonylag szűk határai között

áll fenn. Az ember a természet része, s mindaz, amit létrehoz, vagyis a „mesterséges", bizonyos értelemben mindig természeti is. Az ember munkatevékenységének terméke azért is természeti is egyben, mert e tevékenység tárgya maga is természeti anyag, amely a természet általános törvényeinek engedelmeskedik.

A természeti és mesterséges viszonyának felfogásában megnyilvánuló tévedések oka abban az objektív tényben keresendő, hogy a természet, midőn létrehozza a „mesterségest", ösztönös evolúciós alkotásainak olyan magasrendű termékeit produkálja, mint a szerves élet és az emberi agy, amelyeket az embernek mindeddig nem sikerült előállítania. Ezzel kapcsolatban a tévedések két lehetősége merül fel: először: áthághatatlan korlátot állítani mesterséges és természeti közé, hangsúlyozva, hogy a „természeti" legmagasabb rendű termékeit nem lehet mesterséges úton létrehozni; másodszor: a mesterséges és természeti viszonyának az élő és élettelen viszonyával való helyettesítése.

Ha helytelen a mesterséges és természeti abszolút szembeállítása, akkor legalább ennyire helytelen nem látni viszonylagos különbözőségüket. A „mesterséges" csupán az, amit az ember hoz létre. Ennek analógja létezhet a természetben is, ez azonban nem szükségszerű. Az ember kombinálhatja a különböző természeti folyamatokat, s ily módon a természeti anyagokból új, a természetben nem létező kombinációkat is létrehozhat (pl. a műanyagok), habár ezek is természeti törvényeknek vannak alávetve. Épp ebben rejlik a mesterséges specifikuma és viszonylagos, de nagyon fontos különbözősége a természetivel szemben.

Az élő szervezetek és az elektronikus gépek működésének hasonlóságáról és különbözőségéről folyó vitában lényegében nem a mesterségesről és a természetiről van szó, hanem az élettelenről és az élőről, függetlenül az utóbbi létrejöttének módjától, hisz a mesterséges fehérje szintetizálása elméletileg lehetséges voltának elismerése még hozzávetőlegesen sem oldja meg ezt a problémát. A kibernetika minden eddiginél világosabban bizonyította be az élő és az élettelen rendszerek közti funkcionális hasonlóságot. De a különböző anyagi folyamatok és a tudat messzemenő közös sajátosságai, a természetben levő határok viszonylagossága nem jelenti e folyamatok teljes azonosságát, egyformaságát és a természeti hatások teljes hiányát.

Ily módon az, hogy természetes úton jött létre valamely jelenség vagy mesterséges úton hoztuk-e létre a természet anyagaiból és annak törvényei alapján, a dolog lényegén nem változtat, s például az elektronikus gép és az élő szervezet, ill. a tudat közös, ill. különböző sajátságainak megállapításánál figyelembe kell venni e jelenségek minőségi határait. Az anyag és a mozgás különböző formái közötti funkcionális hasonlóság nem fedheti el ezek anyagi hordozóinak és egyéb funkcióinak különbségeit. Épp ezért az élő anyag és a gondolkodás úgynevezett funkcionális meghatározása egyoldalú és nem kielégítő.

Itt azonban felmerül egy másik kérdés, nevezetesen a „gép" fogalmának tartalma, mivel ennek „funkcionális" meghatározása az alapja a gép, az élő szervezet és az ember közötti különbségek elmosásának. A gép fogalmát ugyanis egyes kibernetikusok, A. Thüring, N. Wiener, W. Ashby s néhány szovjet tudós is túl tág értelemben használják. A gép, a szó köznapi értelmében a „mesterséges" legfontosabb része, de mivel a mesterséges maga is bizonyos értelemben természeti (s ez a gépre is vonatkozik), e szerzők elmosva a kettő közti határokat, minden természeti rendszert, köztük az élő szervezeteket s magát az embert is gépnek nevezik.

E kibernetikusok szerint a gép olyan rendszer, amely viselkedési törvényeknek van alávetve, ill. amelynek viselkedése törvényszerű" és ismétlődő, olyannyira, hogy jövőbeni viselkedéséről is határozott véleményt alkothatunk. Ilyen értelemben persze az ember is gépnek tekinthető.

Ez a sokszor messzemenő hasonlatosság az emberi szervezet és a kibernetikai gép funkcionálása között azonban nem jellemzi kielégítően az embert, és ezért a „gép" terminus használata az emberrel kapcsolatban meglehetősen feltételes. A „gép" terminus annál is kevésbé jellemezheti az embert, mert ebben az esetben összekevernénk az embert tevékenységének egyik termékével.

A gép fogalmának ilyen tág értelmezése a gép és természeti alapja (ezen a gép működésének alapját képező folyamatokat és természettörvényeket értve) közti nem elég határozott elhatárolásra vezethető vissza. A természet egysége, azoknak a törvényeknek a közös volta, általános érvénye, amelyek a természetben és az emberi szervezetben érvényesülnek, és amelyeket a munkatevékenység során az ember is felhasznál, kétségtelen tény. Épp ezt az egységet, a törvények azonosságát emelték ki a XVIII. századi mechanikus materialisták, mikor azt mondták, hogy az ember gép. A gép és az ember mai azonosításában ezen egység hangsúlyozásán túlmenően lényeges szerepet játszik az ember tevékenységében és a gép működé-

sében fellelhető közös mozzanatok abszolutizálása.

Minden gép elengedhetetlen sajátsága, ami megkülönbözteti az egyszerű szerszámtól, autonomitása, az a tulajdonsága, hogy emberi kéz közvetlen beavatkozása nélkül is célirányos működésre képes. A gépek ezen sajátossága a fejlődés során egyre jobban kibontakozik, s az automaták megjelenése minőségi ugrást jelentett e téren. Ma újabb minőségi ugrásnak vagyunk tanúi: minden korábbinál autonómabb, az ellenőrzés feladatát és az emberi agy más funkcióit is modellező kibernetikai gépek jelennek meg. E gépek autonóm voltát érvként használják fel a gép és az ember azonosításához, s így merülnek fel az olyan népszerű kérdések, mint pl., hogy felülmúlhatja-e a gép az alkotóját, nem szabadulnak-e fel ellenőrzésünk alól a kibernetikai gépek?

A második kérdésre adandó válasz világos: bármily gép felszabadulhat ellenőrzésünk alól, s annál inkább, mennél bonyolultabb. Az első kérdésre az emberi gyakorlat adja meg a választ: a korábbi gépek is felülmúlták az embert a műveletek elvégzésének gyorsaságában, a teljesítmény vonatkozásában, a modern kibernetikai gépek pedig felülmúlják az embert a gondolkodási műveletek gyorsaságában. Ha ez nem így lenne, nem volna értelme a gépek létrehozásának és fejlesztésének. Nem kétséges, hogy a gépek fejlesztésének nincs határa, és valamennyi gondolkodási művelet modellezése sem jelenti az emberiség alkotó fejlődésének felső határát. A cikk szerint nem helyes abszolút különbséget tenni alkotó és nem-alkotó gondolkodás között, s azt állítani, hogy az alkotó gondolkodás modellezésének megvalósítása lehetetlen.

Végezetül összefoglalóan azt állapítják meg a szerzők, hogy a gép és az ember közti különbség lényegében a bizonyos autonómiával rendelkező bonyolult munkaeszköz és a tudattal rendelkező társadalmi lény különbözősége. Az ember alkotó képességeinek egyik legmagasabbrendű megnyilvánulása épp az agy munkáját modellező gépek létrehozása. *(k. a.)*

T. Pavlov: Automaták, élet, tudat

A cikk arra az S. N. Kolmogorov által felvetett kérdésre igyekszik választ adni, hogy képes-e az ember a tudomány segítségével olyan élőlényt létrehozni, amely az élőlények minden sajátságával (a többi között érzetekkel, emóciókkal és gondolkodás képességével is) rendelkeznék. T. Pavlov szerint erre a kérdésre nem lehet tagadó választ adni, sokkal fontosabb azonban az e cél irányába vezető utak tisztázása.

Ehhez mindenekelőtt az automatákat, az élet és a tudat közti azonosságot, illetve különbséget kell megvizsgálni. A közös bennük az, hogy mindegyik képes információt és visszacsatolást közölni velünk és az információnak, ill. a visszacsatolásnak megfelelően működni, tevékenykedni. Az élő szervezet igen gyakran mint kibernetikai berendezés, mint automata működik, ha ez nem így lenne, léte forogna veszélyben. Az élőlény életbenmaradását a tudati ellenőrzés nélkül lefolyó ösztönös funkciók egész sora biztosítja. Persze a hasonlatosság az élőlény bizonyos funkciói és a kibernetikai berendezések között nem jelent abszolút azonosságot.

Ami a gondolkodás és a kibernetikai gépek különbözőségét illeti, itt a legfontosabb az, hogy míg a gondolkodó ember, a kibernetikai gépek tervezője és megalkotója, a legkülönbözőbb feladatokat is meg tudja oldani számára addig ismeretlen és bonyolult feltételek között is, addig a gép feladatkitűző és megoldó képessége, bármennyire fontos és lényeges legyen is, mindig bizonyos határok (paraméterek) által megszabott területre korlátozódik, és e határokat legáltalánosabb vonásaiban a gépeket alkotó ember szabja meg. Egy másik fontos különbség: ugyanúgy, ahogy a szemüveg önmaga nem lát, ha levesszük a szemről, a legbonyolultabb kibernetikai gép működése is tudattalan folyamat. Hiába végez gondolkodási műveleteket, nincs tudatában annak, hogy ilyeneket végez.

A kibernetika csak az asszociációkat és az azokon alapuló diszkrét gondolkodást tudja modellezni, ami bármennyire fontos és hasznos legyen is formális és formalizált műveletek elvégzésénél, megszabadítva az alkotó emberi gondolkodást ezek gondjától, nem vezethet a tárgyak minden oldalú teljes és a maguk totalitásában való megismeréséhez.

A legbonyolultabb automata gép sem asszimilálja környezetét, nem érzékel, nem gondolkozik, nincs fantáziája, vágyai, nem kutat stb. Csak olyan műveleteket tud elvégezni, amelyek mechanizáltak, formálisak, formalizáltak és nincsenek kötve az embernek mint társadalmi és munkát végző lénynek a tartalmas gondolkodásához.

A kibernetikával foglalkozó tudósok többsége a következő tételekből indul ki. Először: az ember valóban bonyolult rendszer, de véges bonyolultságú, s egészen korlátolt tökélyű lény, amelyet épp azért lehet imitálni, ugyanúgy, ahogy lehet kodifikálni és így távírón továbbítani; másodszor: az élet jelenségei-

nek elemzésénél nem a végtelen dialektikája, hanem a nagy számok dialektikája a lényeges.

A nagy számok dialektikája azonban, elszakítva a végtelen dialektikájától, elveszti értelmét. Egyes elméleti kibernetikusok azon törekvése, hogy bebizonyítsák olyan teljes értékű élőlények megalkotásának elvi lehetőségét, amelyek csupán információt és vezérlést feldolgozó diszkrét mechanizmusokból állnának, semmibe veszi a diszkrét és a folytonos dialektikáját.

De vajon igaz-e, hogy az ember véges bonyolultságú és egészen korlátolt tökélyű lény? Bármely véges számú tagból álló társadalomban, osztályban, csoportban élő emberi lény végtelen sok belső és külső viszonyban áll más emberekkel, élőlényekkel és dolgokkal. Ebben az értelemben bármely emberi lény egyidejűleg véges is és végtelen is, vagyis „kimeríthetetlen", egyidejűleg diszkrét és folytonos is, vagyis mindig egy dialektikus ellentmondás reális megtestesítője.

Ha a kibernetikai gép végtelen számú műveletet végezne, akkor az eredményre is végtelen ideig várhatnánk, ebben az esetben azonban nem lenne értelme az ilyen gépek használatának. Ha viszont a kibernetikai gép megelégszik a nagy számok dialektikájával, akkor elvileg lehetetlen, hogy megadja a teljes értékű élőlény létrehozásának lehetőségét, mivel a reális, az élő és alkotóan gondolkodó emberi lény nemcsak a különös és általános, hanem egyben az általános, különös és egyes, a diszkrét és folytonos, a véges és végtelen, a gondolat és a tett dialektikus egysége is.

A közvetlen valóság, amelyben az általános, különös és egyes dialektikája a legteljesebben valósul meg, csak az alkotó emberi gondolkodás számára elérhető, az automata-gépi gondolkodás számára azonban nem. S habár nem vonjuk kétségbe a kibernetika óriási eredményeit, le kell szögezni, hogy a formalizált gépi „gondolkodás" lényegében nem alkotó emberi gondolkodás, amelynek eredményei közé tartoznak maguk a kibernetikai gépek is.

Visszatérve ezek után a cikk kiinduló kérdésére, T. Pavlov megállapítja, hogy elvileg lehetséges és egy szép napon a tudomány létre is fog hozni mesterséges élőlényeket. Ez nem talajtalan álmodozás, s nem is alkímia, hanem reális tudományos feladat. De nem egyetlen tudományra, a matematikára vagy a kibernetikára szabott feladat. E feladat megvalósítása érdekében a szaktudományok egész sorának együttműködése mellett szükség van a társadalomtudományok, köztük a marxista—leninista filozófia közreműködésére is.

(k. a.)

TRUDI PO FILOSZOFII, TARTU, 1962. 6. SZÁM

A. I. Gorjacseva: Közvélemény és társadalompszichológia

A szerző bevezetőül utal arra, hogy a kommunizmus építésének gyakorlati problémái egyre jobban előtérbe helyezi a közvélemény szerepét, elsősorban a tömegek nevelésében és a gazdasági feladatok megoldására való mozgósításában. Elemzésében abból a meghatározásból indul ki, hogy a közvélemény a kollektíva értékelése valamely konkrét kérdésben, a társadalom ezt az értékelést pszichológiai kényszer révén kiterjeszti összes tagjaira, s így irányítja őket a gyakorlati kérdések megoldásában. A közvélemény tehát konkrét és gyakorlati jellegű, továbbá kettős rétegeződése van: egyrészt érzelmileg színezett, másrészt többé-kevésbé tudatosított elemeket is tartalmaz. Kialakulásában a társadalompszichológia játszik döntő szerepet, hangulatokból és érzelmekből formálódik, majd megjelennek a tudatos elemek is, melyek érdekeket tükröznek. A közvélemény érzelmi és tudatos alkotórésze ellentmondásba is kerülhet egymással. Az ösztönös és a tudatos elemek aránya koronként változik, a szocializmus közvéleményében a tudományos ideológia sokkal nagyobb szerepet játszik, mint az előző korokban. A közvélemény a tudatos elemei révén résztvesz az erkölcsi és a jogi normák szankcionálásában is.

Osztálytársadalmakban a közvélemény nem egységes, hanem osztályjellegű, de egyes konkrét kérdésekben előfordulhat az ellentétes osztályok véleményének egybeesése (pl. a béke kérdése), ez azonban még nem jelenti a közvélemény osztályfelettiségét. A közvélemény az osztályharc eszköze is, vele nyomást lehet gyakorolni az uralkodó osztályra, melynek azonban döntő része van a közvélemény kialakításában mivel rendelkezik a kialakítására és a többi osztályokra való kiterjedésére szolgáló eszközökkel (rádió, sajtó, TV).

A szocializmusban, állítja a szerző — meglehetősen leegyszerűsítve a csak tendencia jellegű fejlődést —, a közvélemény osztályjellege eltűnik, kialakul az össznépi közvélemény, amely harmonikusan egybeesik az állam politikájával és gazdasági intézkedéseivel.

A továbbiakban a szerző kifejti azt a nézetét, hogy a közvéleményen — konkrét és gyakorlati jellegéből következően — nem feltétlenül a társadalom vagy valamely osztály véleménye értendő. Kisebb kollektívák is kialakítják saját közvéleményüket, nem is lehetnek meg anélkül, hogy közös problémáikról véleményt ne alkossanak. Ez kifejezi a többségük nézeteit, a kisebbség a többség véleményét elfogadni s ennek megfelelően cselekedni kényszerül. A csoportok közvéleménye szűkebb a társadaloménál, mert csak meghatározott kérdésekre terjed ki, sajátos arányokat vehet fel, kölcsönhatásban van a társadalom közvéleményével, ennek egyes oldalait kidomborítja, de a kölcsönhatásban természetesen a társadalom közvéleménye bír meghatározó szereppel.

A fenti megállapítások alapján a szerző a közvéleményt mint sajátos felépítményi jelenséget definiálja, amely áthatja a társadalmi tudat formáit, a társadalmi pszichológia és az ideológia szféráit, s amely szükséges jegyként tartalmazza egyik vagy másik — politikai, gazdasági, erkölcsi, művészi stb. jelentőségű — társadalmi jelenség, esemény értékelését. Mindig emberek, osztályok meghatározott kollektívájának aktív része formálja. A társadalmi tudat dinamikus struktúráját képezi, teljesen más felépítésű, mint a társadalmi tudatformák struktúrája, s „rétegei" a társadalompszichológia és az ideológia. *(á. a.)*

Ja. Z. Hajkin: Az erkölcsi tudat tárgya

A szerző, míg egyfelől hiányosnak — bár helyesnek — tartja azt a definíciót, hogy az erkölcs a társadalmi tudat egyik formája, normák és alapelvek összessége, melyek szabályozzák az emberek viselkedését, mert nem jelöli meg, hogy az erkölcsi tudatnak mi a tárgya, mit tükröz, másfelől viszont maga is figyelmen kívül hagy egy aspektust, azt ti., hogy az erkölcs nem pusztán tudatforma, hanem gyakorlati viszony.

A normák rendszere az ember magatartását szabályozza, azaz az egyes ember viszonyát a másik emberhez — ez ígérkezik az erkölcsi tudat tárgyának. A normák rendszerét viszont egy alapelv szabja meg (egoizmus, individualizmus, altruizmus, kollektivizmus), mely tartalmazza az emberek társadalomhoz való viszonyának lényegét. Vagyis az erkölcsi tudat tárgya az egyén és a társadalom viszonya, melyet a normák és az alapelvek fejeznek ki, de az egyén és a társadalom viszonyának nem minden vonatkozása, s hogy melyek, arra a szerző az alapelvek történeti elemzésén keresztül adja meg a választ.

Az őstársadalomban a termelőerők fejletlen színvonala megkövetelte a kollektív termelést, így a termelést a különböző közösségek (törzs, nemzetség, majd család) együttesen végezték. Ilyen feltételek között az egyén nem léphetett fel önállóan a közösséghez való viszonyában. A közösségek azonban elszigetelődtek egymástól, nem kerültek kapcsolatba egymással, mert egymástól függetlenül termeltek. Itt tehát a közösségek lépnek fel mint egyedek, az egyén csak megjelenítője a kollektívának, nincs önálló személyisége, individualitása. Ezt nevezi a szerző *kollektív individualizmusnak.*

A magántulajdon megjelenésével a társadalom osztályokra szakad. Az uralkodó osztálynak csak az elnyomottakkal szemben egységes tagjait közös érdekeik, azonos helyzetük, tulajdonviszonyaik szervezik osztállyá, ugyanakkor azonban egymással is harcolnak, konkurrensként lépnek fel egymással szemben, így saját osztályukkal mint egésszel s annak egyes tagjaival is szembenállnak. Az osztálytársadalmak fenti ismérve a kapitalizmusban jut legélesebben kifejezésre, de fejletlenebb formában megjelenik már a prekapitalista társadalmakban is. Minden egyén úgy lép fel a másikhoz való viszonyában, mint individuum, melyet magánérdekei vezérelnek, ugyanakkor az ellenséges osztályhoz való viszonyában mint egy kollektíva tagja; a szerző elnevezése szerint ez az *individuális kollektivizmus.*

Az uralkodó osztályok kollektivizmusa az uralmuk feltétele, a konkurrenciaharc, az individualizmus pedig a létezési módjuk. Az elnyomott osztályok kollektivizmusa későbbi, az osztályharc eredménye, individualizmusa viszont ennek a harcnak az akadálya. A termelés izoláltsága az elnyomott osztályok kollektivizmusát nem engedi kibontakozni a kapitalizmusig, a kapitalizmus idején azonban a termelés koncentráltsága szükségszerűen létrehozza a munkásosztály szolidaritása formájában. Ennek a szolidaritásnak van egy ösztönös, majd a munkáspártok létrejöttével egy tudatos szakasza. A munkásosztály szolidaritásával egy újfajta kollektivizmus jelenik meg, amely teljesen csak a politikai hatalom megragadása, a proletárdiktatúra kivívása után fejlődhet ki. Az újfajta kollektivizmus fejlődésének tendenciája az egyéni érdekek mind teljesebb egybeesése a közösség érdekeivel: ez az *általános kollektivizmus.*

A történelmi elemzés azt bizonyítja, hogy az alapelveket, s ennek megfelelően a normákat az adott osztályok, illetve egyének érdekei alakítják ki. A szerző az egyén és a társadalom viszonyának azokat

a vonatkozásait tartja az erkölcsi tudat tárgyának, melyekben érdek jut kifejezésre. A társadalmi viszonyoknak ezekben a vonatkozásokban erkölcsi minőségük van, így a társadalmi viszonyoknak s az egyén és társadalmi viszonyának az erkölcsi minősége a megítélés s az erkölcsi tudat tulajdonképpeni tárgya. Mivel azonban az érdekek normákon és alapelveken keresztül jelennek meg, az erkölcsi tudat közvetlen tárgya a normák és az alapelvek összessége.

(á. a.)

L. N. Sztolovics: Kísérlet az esztétikai viszony modelljének megszerkesztésére

A szovjet esztéták körében nagyszabású vita bontakozott ki Vanszlov, Sztolovics és társaik munkáinak megjelenése nyomán (vö. „A szép pszichológiája", Magyar Filozófiai Szemle, 1962/4.; a vita eddigi menetének ismertetését l. „Szovjet esztéták vitája a szépségről", Valóság, 1962/2.).

A vita során két oldalról érte támadás a Vanszlov—Sztolovics-féle koncepciót a valóság esztétikai minőségeit illetően egyfelől a materializmus vulgarizálásában, másfelől szubjektív idealizmusban marasztalják el őket. Eközben a vita során a különböző filozófiai kategóriák használata terén igen nagyfokú zavarnak lehetünk tanúi: „E kérdés megoldását — írja Sztolovics — szerintünk jelentős mértékben fékezi, hogy a filozófiai irodalomban rendkívül kevéssé van tanulmányozva maga az 'objektív' és a 'szubjektív' kategóriája. A közöttük fennálló dialektikus kölcsönös összefüggés pedig, kölcsönös átmeneteik egymásba nem kis gondot okoznak az esztétikai viszony kutatójának. Ezért gyakran előfordul az esztétikumról szóló vitákban, hogy a vitázók különböző értelmet helyeznek az ‚objektív' és a 'szubjektív' fogalmába, és már ennél fogva sem képesek egyszerűen megérteni egymást." (124. o.)

Ez a terminológiai zűrzavar készteti Sztolovicsot arra, hogy esztétikai alapkoncepcióját a szimbolikus logika egyértelműbb, félreérthetetlen eszközeivel mutassa be, lehetővé téve, hogy a továbbiakban csakugyan arról folyjék a vita, amit mond, nem pedig arról, amit ki-ki beleért az általa mondottakba (vagy nem mondottakba).

A szimbolikus modell megszerkesztését a szerző az *esztétikai viszony objektumának* meghatározásával kezdi. Ez szerinte két elemből áll: „Először kétségtelenül beletartoznak azok a tárgyak, azok a jelenségek, amelyeket közvetlenül észlelünk és esztétikailag értékelünk. Ezek a tárgyak, ezek a jelenségek lehetnek mind természetiek, mind társadalmiak, de mindenesetre konkrét érzéki jellegűeknek, az érzékszervek, főképpen a látás és a hallás számára hozzáférhetőknek kell lenniök. Másodszor, mély meggyőződésünk szerint, az esztétikai viszony objektuma magába foglalja a társadalmat, a társadalmi viszonyokat, amelyek rendszerében az adott tárgy vagy jelenség helyet foglal, amellyel összefüggésben azt esztétikailag észleljük." (127. o.).

Igen lényeges az esztétikai viszony helyes megértéséhez és a vele kapcsolatos félreértések tisztázásához az a megjegyzés, amelyet Sztolovics a második elem kapcsán ehhez hozzáfűz: „Igaz, az esztétikai élmény folyamatában gyakran nem vesszük észre ezt a második komponenst, aminek következtében olyan illúzió keletkezik, mintha az esztétikai viszony objektuma nem is volna más, mint a tárgy, a jelenség, amelyet közvetlenül észlelünk. Éppen ez az illúzió képezi a gnoszeológiai gyökereit az esztétikum „természeti" koncepciójának, amely feltételezi, hogy az esztétikai tulajdonság a természetben mint olyanban van megadva." Ehhez hozzá kell tenni, hogy ugyanez a illúzió nyújtja a gnoszeológiai gyökereit a szubjektivista koncepciónak is, amely feltételezi, hogy az esztétikai tulajdonságot az esztétikailag önmagában közömbös természeti tárgy szemlélője „érzi bele" a tárgyba. „De a tisztán természeti jelenséget sem lehet esztétikailag másképpen szemlélni, mint *a társadalommal, a társadalmi emberrel való objektív kölcsönviszonyában*. Sok zavart és félreértést eredményez, hogy nem különböztetik meg egyfelől a 'tárgy' ..., másfelől az 'esztétikai viszony objektuma' fogalmát." (Uo.)

Ezek után a szerző a modell felépítését az esztétikailag értékelendő tárgy vagy jelenség és a társadalom közötti kölcsönviszonynyal kezdi:

$$Tg \overset{+}{\longleftrightarrow} Ts\,,$$

ahol Tg a tárgy, Ts a társadalom, $\longleftrightarrow$ a kölcsönhatás és $+$, illetve — a kölcsönhatás modalitásának a jelei.

„A tárgy, jelenség kölcsönviszonya a társadalommal a társadalmi-történelmi gyakorlat folyamatában valósul meg, amely ily módon az ember valósághoz való esztétikai viszonyának fő objektumaként jelentkezik." (128. o.).

Sztolovics hangsúlyozza, hogy a társadalmi-történelmi gyakorlat objektív folyamat, ha tudattal és akarattal bíró emberek cselekvéseikből tevődik is össze: az objektív jelleget az adja, hogy a társa-

dalmi gyakorlat céljait nem az egyes emberek szeszélye, hanem objektív társadalmi törvényszerűségek határozzák meg.

Az ismertetett modellkezdeménytől a szerző úgy jut el az esztétikai viszony objektumának teljes modelljéhez, hogy a kölcsönviszonyba bekapcsolja a szubjektumot, az ént is. Sztolovics behatóan bizonyítja, hogy ez egyáltalán nem csorbítja a szóban forgó objektum objektív jellegét. Először is: itt szintén olyan kölcsönviszonyról van szó, amely a szubjektum *tevékenységében* nyilvánul meg, amelyben az alany egyfelől céltudatos átalakító hatást gyakorol a tárgyra, másfelől elszenvedi a tárgy részéről a tevékenységét korlátozó vagy élvezi a tevékenységét előmozdító hatást; márpedig Sztolovics hangsúlyozza — jóllehet nem bizonyítja a lehetőségekhez mérten —, hogy a szubjektum és az objektum dialektikájában a tevékenységben mindig, még az egyes ember tevékenységében is az objektum a meghatározó. Továbbá az egyéni gyakorlatot az esztétikai viszony objektumának vonatkozásában csak annyiban veszi figyelembe, amennyiben „először a benne részt vevő személy, a társadalom képviselőjének' tekinthető; másodszor... az egyéni gyakorlat aktusa a társadalmi gyakorlathoz viszonyítva nem pusztán véletlen jellegű." (137. o.) Az első feltételt szimbólikusan $\acute{E}n_{ts}$, a másodikat a $\overset{\pm}{\longleftrightarrow}$ jel jelöli. Ennek megfelelően az esztétikai viszony objektumának szimbolikus modellje a következő:

$$(Tg \overset{\pm}{\longleftrightarrow} Ts) \overset{\pm}{\longleftrightarrow} \acute{E}n_{ts}. \qquad (1)$$

Ezután Sztolovics rátér az esztétikai viszony objektív oldalának, az ember esztétikai képességének szimbolikus modellben való ábrázolására. Ezt a képességet az egyes ember esztétikai tapasztalatából eredezteti, amely így szemléltethető:

$$O \rightarrow \acute{E}n,$$

ahol O az esztétikai viszony objektumának, $\rightarrow$ pedig az általa a szubjektumra gyakorolt hatásnak a jele. Ebből kiindulva az esztétikai ízlést az esztétikai tapasztalatok szummációjaként jelöli:

$$\Sigma_{n}(O \rightarrow \acute{E}),$$

ahol Σ az esztétikai tapasztalat összegének, n pedig az esztétikai észlelés elemi aktusai számának a jele. Az esztétikai eszmény, amelyet Sztolovics a legmagasabbrendű esztétikai képességnek tekint, feltételesen az ízlésítéletek további szummációjaként jelölhető:

$$\Sigma\Sigma_{n}(O \rightarrow \acute{E}n),$$

amiből az esztétikai viszony objektumát jelölő modellnek az O helyére történő behelyettesítésével az esztétikai képesség alábbi modellje adódik:

$$\Sigma\Sigma_{n}\{[(Tg \overset{\pm}{\longleftrightarrow} Ts) \overset{\pm}{\longleftrightarrow} \acute{E}n_{ts}] \rightarrow \acute{E}n\}. \qquad (2)$$

Végül az esztétikai viszony objektív és szubjektív oldalának modelljét egyesítve (1. és 2.), megkapja a szerző magának az esztétikai viszonynak a modelljét:

$$[(Tg \overset{\pm}{\longleftrightarrow} Ts) \overset{\pm}{\longleftrightarrow} \acute{E}n_{ts}] \rightarrow$$

$$\rightarrow \Sigma\Sigma_{n}\{[(Tg \overset{\pm}{\longleftrightarrow} Ts) \overset{\pm}{\longleftrightarrow} \acute{E}n_{ts}] \rightarrow \acute{E}n\}. \qquad (3)$$

Sztolovics szimbolikus modelljei és az általuk kifejezett koncepció nézetünk szerint még további csiszolásra szorul. Nem tekinthető pl. elégségesnek, hogy a 3. modellben az objektív és a szubjektív oldal között csak a hatás ($\rightarrow$) van jelölve: a képlet így egybeeshet vagy összetéveszthető a 2.-kal, ahol kifejezetten az esztétikai objektumnak a szubjektumra való ízlésformáló hatásáról van szó; a 3. modellben ellenben azt is jelezni kellene valahogyan, hogy az esztétikai objektum hatása a szubjektum — az esztétikai ízlés, eszmény stb. — prizmáján keresztül megtörve érvényesül (ez a viszony nem azonos a kölcsönhatással, tehát nem jelölhető $\longleftrightarrow$ szimbólummal sem; ugyanakkor a művészi működvelő tevékenység egyre szélesebbkörű terjedésének mértékében az esztétikai viszony egyre inkább kifejezett kölcsönhatássá alakul). Problematikusnak érezzük az esztétikai viszony szubjektív oldalának felfogását is. Míg az objektív oldalt a szerző — igen helyesen — *általában* az emberi gyakorlatból vezeti le, amely a természetet „elemberiesíti", nem pedig specifikusan az esztétikai jellegű gyakorlatból, addig az esztétikai viszony szubjektumát a kifejezetten esztétikai jellegű tapasztalatból származtatja. Itt azonban felmerül a kérdés, hogy bizonyos objektumok észlelése honnan nyeri az esztétikai jelleget: a Sztolovics-féle koncepció szerint nyilvánvalóan nem nyerheti a szubjektumból, mivel ennek feltételezése bűvös körköz vezetne; ha azonban az objektumból származtatja, akkor ez a koncepció még adós marad annak kimutatásával, hogy maga az objektum mitől válik esztétikaivá, ha egyszer nem kifejezetten esztétikai jellegű tevékenységnek a terméke. Célravezetőbbnek tűnik az általában vett emberi tevékenység „elemberiesítő" hatásának nyomon követése a szubjektum oldalán is, ahogyan Sztolovics nyomon követte ezt a folyamatot az objektum oldalán, s azoknak a sajátosan emberi

pszichikus vonásoknak a feltárása, amelyek révén az „elemberiesült" tárgyak és jelenségek esztétikai élményt nyújtanak.

Mindamellett igen figyelemre méltónak kell tartanunk Sztolovics kísérletét arra, hogy felfogását ebben az egzakt, nehezen félreérthető formában fejtse ki és ezzel lehetővé tegye a vita érdemlegesebbé válását.

(g. l.)

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 1962 10. SZÁM

G. Röhler: A hipotézis, a modellképzet és az elmélet ismeretelméleti jelentőségéről a kémiában

A modellképzetet a szerző mint a hipotézis egy sajátos formáját vezeti be, s ezt a kemoszorpció, valamint a szénvegyületek van't Hoff-féle tetraéderes elrendeződése felfogásának köréből vett példa elemzésével igyekszik illusztrálni, rámutatva a hipotézis és a modellképzet közötti azonosságokra és különbözőségekre. A modellképzet fogalmát a mind nagyobbfokú absztrakció szükségessége és ezzel összefüggésben a dolgok lényegébe történő egyre mélyebb behatolás termelte ki. Mint ismeretelméleti segédeszköz, elsősorban az egyszerűsítés, a szemléltetés, a nagyítás és a kicsinyítés útján járul hozzá a vizsgált objektum lényegének alaposabb megismeréséhez. A szerző bírálja a modellképzettel kapcsolatos szubjektív idealista és pozitivista elképzeléseket, indeterminista interpretációkat. Felhívja a figyelmet *a modellképzet* (Modellvorstellung) *és a modell* (Modell) *fogalma közti különbségre.* Modellen közönségesen valamilyen *materiális képződményt* értünk, amelynek egyes oldalai és vonatkozásai azonosak vagy analógok egy másik (a modellálandó) materiális képződménnyel, objektummal. A modellképzetek *kigondolt modellek, gondolati képződmények,* amelyek ugyancsak mutatnak azonosságokat, illetve analógiákat materiális objektumokkal. Materiális realizációjuk többnyire technikailag túlságosan bonyolult vagy éppenséggel ismeretelméletileg teljesen felesleges.

A modell és a modellképzet fogalma a természettudományok fejlődése során maga is fejlődött. A klasszikus fizika a modellképzetet a mechanikai modellképzettel azonosította. Ebben a korban valamely fizikai jelenséget érteni annyit jelentett, mint megfelelő mechanikai modellképzetet konstruálni. A modellképzet fogalma a fejlődés során nem maradhatott meg a mechanikai keretek között. Mindinkább előtérbe kerültek a fizikai, atomfizikai, kémiai, biológiai modellek és egyre nagyobb szerephez jutott bennük a matematika. A húszas években azt hitték, hogy az anorganikus kémia nagyjában és egészében lezárult. A szervetlen kémiának az utóbbi évtizedekben tapasztalt új reneszánsza elsősorban a természet valóságába az atomfizika által történt mélyebb behatolással függ össze. A klasszikus mechanikai elektrosztatikai és termodinamikai modellképzeteket egyre inkább atom-, ill. kvantumfizikai modellképzetek egészítették ki vagy váltották fel. A kvantumkémiát is létrehozó eme jóval finomabb strukturális és funkcionális viszonyokra utaló modellképzetek — elsősorban bonyolult matematikai apparátusuk folytán — még ma is komoly elméleti nehézségeket okoznak a kémikusok nagy részének. E nehézségek kémiai szaktudományi problémákon túlmenően ismeretelméleti-filozófiai következményekkel is járnak, s a dialektikus materialista szemléletmód hiányában könnyen vezetnek a modellképzet szubjektív idealista, pozitivista interpretációjához. Sokan a modellképzetet nem mint az objektív valóságot (annak egyes oldalait, vonatkozásait) visszatükröző gondolati, ismeretelméleti „eszközt" fogják fel, hanem mint konvencionális, kényelmes szimbólumot, „képes beszéd"-et, amely nem tarthat igényt a materiális valóság adekvációjára.

A hipotézis és az általánosítás viszonyát tárgyalva szól a szerző a hipotézisalkotásnál nélkülözhetetlen képzelőerőről és *tudományos fantáziáról.* Kémiai példákkal illusztrálva fejti ki egyrészt a dialektikus materializmus állásfoglalását a tudományos fantáziáról, a helyesen értelmezett „intuició"-ról, ecseteli szerepét az általánosításokban s ennek révén a hipotézisalkotásban, másrészt felhívja a figyelmet a szkeptikus állásfoglalások veszélyére. Utal Georg-Maria Schwab ismert katalizis-kutatónak a Bajor Tudományos Akadémián „A kémiai megismerés válsága és ennek legyőzése" tárgyában mondott beszédére, amelyben a rezonanciaelméletnek a katalíziskutatás terén tapasztalt sikertelenségéből a kvantumkémia gyakorlati jelentőségének tagadásához, s ezen túlmenően az ismeretelméleti pesszimizmus állásfoglalásáig jutott. Schwab a kivezető utat — igen helytelenül — az „intuició" (azaz valójában: a tudományos fantázia) kiűzésében látja. A továbbiakban a cikk a *hipotézis elméletté fejlődésének néhány kérdését* érinti. Kiemeli a fejlődés fokozatos

jellegét, utal a kísérletezés, a modellezés, az ipar stb. formájában jelentkező *gyakorlat* szerepének fontosságára ebben a fejlődési folyamatban. Figyelmeztet, hogy hibás lenne, ha a hipotézis és az elmélet közötti lépésenkénti átmenetből a hipotézis és az elmélet közti minőségi különbség tagadásához akarnánk eljutni. Itt nemcsak valamiféle — lényegében azonos minőségen belüli — formaváltozásról van szó, hanem egyik minőségből a másikra való átmenetről.

Részletesen foglalkozik a szerző annak a kérdésnek a megválaszolásával hogy egy adott objektív dolog, jelenség magyarázatára, lényegének elmélet útján való visszatükrözésére csupán egyetlen helyes elmélet lehetséges-e, avagy két vagy több elmélet fennállása is indokolható-e? Miután bebizonyítja a két vagy több elmélet létjogosultságát, annak részletezésébe kezd, hogy a két (vagy több) elmélet egyenértékű-e? Ez a kérdés közvetlenül is felvetődik az egyes szaktudományok konkrét kutatási területein. A szerző egyetlen kémiai példát ragad ki hosszabb elemzésre: a komplexképző erők lényegének magyarázatát egyrészt az elektrosztatikus elmélet, másrészt a kvantumkémiai (hullámmechanikai) elmélet segítségével. A két elmélet elemző összehasonlításából a szerző azt a következtetést vonja le, hogy a két elmélet (bár mindkettő jogosult) nem egyenértékű: a hullámmechanikai tárgyalásmód alapvetőbb és mélyenszántóbb. A komplexvegyületek e két teóriája között levő viszonyt a szerző a klasszikus és a relativisztikus mechanika viszonyához hasonlítja. Tehát az elektrosztatikus elméletet a kvantumkémiai elmélet határesetenkét tárgyalja. „Természetesen — írja a szerző — nem feltétlenül szükséges, hogy két rendelkezésre álló elmélet közül az egyik a másiknak határeseteként jelentkezzék. Mindkét teória lehet egy új, egy harmadik és általánosabb teóriának egy aspektusa, ahogyan ez a fény newtoni emanációs és huyghensi hullámelmélete tekintetében mutatkozott."

(b. e.)

E. Thomas: A fermentmodellekkel való munka módszertani kérdéseihez

A modellmódszer az elmúlt években is egyre újabb tudományterületeken aratott sikereket. *A fermentmodell* W. Langenbeck szerint enzimhez hasonló hatású egyszerű szerves vegyületet, ismert felépítésű organikus katalizátort jelent, amelynek katalitikus hatása kvalitatíve összehasonlítható a megfelelő fermenttel, de kvantitative (és olykor konkrét „hatásmechanizmusában") különbözhet a természetes fermenttől. A fermentmodellt — az eredeti fermenttel ellentétben — nem élő sejt állítja elő, s nem fehérjekarakterű, de azonos e modell a természetes „előképé"-vel, az eredeti fermenttel abban, hogy *ugyancsak organikus katalizátor*. Ez az azonosság — ahogyan ezt a modellezésnek a biokémiában a fermentekre történt kiterjesztésének eddigi eredményei is tanúsítják — lehetőséget ad arra, hogy a fermentműködésről e módszer segítségével felvilágosítást kaphassunk.

Amidőn Berzelius a „katalitikus erő" fogalmát bevezette a kémiába, nem biztosította kellőképpen e fogalmat a téves, idealista interpretációktól, s az idealista alapokon nyugvó vitalizmus ezt ki is aknázta saját értelmezéseinek alátámasztására. De a kémikusok nagy része Buchnernek a sikeres zimáz-izolációja után már meggyőződéssel hirdette, hogy a fermentek nem kapcsolatosak semmiféle különös vagy éppen természetfeletti „életerő"-vel, hanem alapjában véve organikus katalizátorok, amelyek hatékonysága tudományosan magyarázható, s amelyek szintetizálhatók és modellálhatók. Mivel azonban a fermenthatás kémizmusa még a 30-as évek kezdetén is jóformán ismeretlen volt, a vitalizmus számára bő lehetőség kínálkozott a támadásra, a misztikus-metafizikus interpretálásra. Loew, Medwedew, A. Mayer és mások a fermenteket vitalisztikus értelemben mint „az élő erők maradékát", mint „protoplazmaforgácsot" fogták fel. A szerző utal arra, hogy egyesek, mint pl. P. Jordan és A. Mittasch, még ma is védelmeznek hasonló idealista nézeteket a katalízis- és ferment-kutatással kapcsolatban. A neotomizmus képviselői a fermentet mint az „entelechia" vagy mint az isteni alkotás „eszközét" jelölik meg, jóllehet e teljesen felesleges és káros interpretációt a természettudomány már részleteiben is régen megcáfolta. Mind az idealista interpretációk leküzdéséhez, mind pedig a dialektikus materialista állásfoglalás kidolgozásához jelentős mértékben járultak hozzá a modellkutatások, konkréten: a fermentmodell-vizsgálati módszerek.

A természetben minden bonyolult folyamat *egyszerű szerkezeti elemeken nyugszik*, ezekre *visszavezethető*, de *nem redukálható* csupán rájuk. Mindez a fermentek biokémiai fejlődésére is vonatkozik. A jelenlegi bonyolult és magasfokú biokatalitikus hatékonyság viszonylag egyszerű, kis hatásfokú organikus katalitikus alapreakciókból fejlődött ki. A szerves kémia mai fejlettségi fokán ezek az alapreakciók létrehozhatók, „utánozhatók", sőt egyre haté-

konyabb szubsztituensek beépítésével a katalitikus aktivitás mind jobban fokozható. A szerző a fermenthatás organikus katalizátorral történő modellálása példájául az egyszerű felépítésű metilamint említi meg, s grafikonon bemutatja, hogy miként sokszorozható ennek katalitikus hatása különféle konkrét szubsztituensekkel. E sokszorozódás hasonló ahhoz, mint amely a szerves katalizátorok (majd ezek legfejlettebb formáinak: a fermenteknek) objektív történeti evolúciója során is végbement. A fermentmódszer hozzásegített annak felismeréséhez is, hogy a fermentnek egy megfelelő hatásos csoportot kell tartalmaznia.

A cikk hangsúlyozza *analóg és homológ modellek* megkülönböztetésének szükségességét. A fermentmodellek esetében a katalitikus hat.ású anorganikus anyagok képezhetnek ún analóg modelleket. A modern fermentkutatásban az organikus katalizátor-modelleken nyugvó homológ fermentmodellek vizsgálatától várhatunk elsősorban egyre pontosabb visszatükrözést. A kétféle modelltípus között belső és külső *objektív* összefüggéseken és feltételeken alapuló fokozatosság, átmenet mutatkozik. A modellállás sohasem jelenthet totális visszatükrözést, hanem csupán *egyes oldalak visszatükrözését*. Konkrét szaktudományi feladat annak eldöntése, hogy mely objektív összefüggések a lényegesek.

A szerző utal a modellezéssel megoldandó problémák ellentmondásos jellegére. Egyrészt a modellnek minél hívebben vissza kell tükröznie a természetes ferment (strukturális és funkcionális) lényegét, másrészt pedig a fermentmodellnek mint organikus katalizátornak viszonylag egyszerű, áttekinthető felépítésűnek kell lennie: részben a szemléletesség szolgálatában, részben az általános törvényszerűségek megismerése, minél egzaktabban való megfogalmazása érdekében. A cikk utal a két ellentétes irányú tendencia szintézisének dialektikus megközelítésére, s az e téren elért eddigi eredményekre a fermentmodell-kutatásban.

A következőkben a szerző a fermentmodellek különböző típusait ismerteti és értékeli. Ezt követően részletesen tárgyalja a mai fermentkutatás főbb problémáit a modellezés szempontjából (ko- és apofermentek, aktivitás, aktív centrum stb. kérdései), majd a fermentmodellkutatás egyes irányait részletezi. Nagyjából formális beosztásának alapja a vizsgálat bonyolultsági foka, bár ez részben tükrözi a fermentmodellek objektív bonyolultsági (evolúciós) fokát is.

(b. e.)

K. Richter és H. Laitke: A kémia tárgyának meghatározásához

Egy tudomány tárgyának meghatározása két tekintetben érinti a filozófiát: egyrészt *a tudomány által vizsgált objektum és a megismerés ismeretelméleti kérdései* oldaláról, másrészt a szóban levő tudománynak *a tudományok rendszerében elfoglalt helyzete* szempontjából. Mindkét probléma megoldása a szaktudós (pl. kémikus) és a filozófus szoros együttműködését igényli. (A jelen cikk egyik szerzője kémikus, a másik filozófus.) Valamely diszciplina tárgyának a meghatározása feltételezi filozófiailag *az anyag tudatunktól független létezésének elismerését*. Ez azonban még nem elegendő. A filozófia alapkérdésének általános materialista megoldását alkalmaznunk kell a konkrét vizsgálati területre, az egyes szaktudományokra. Az objektív realitásnak minőségileg különböző területei, pontosabban: *az anyagnak minőségileg különböző szerkezeti és mozgásformái léteznek*. Ezek szoros és sokféle kölcsönhatásban és törvényszerű összefüggésben állanak egymással. E kapcsolatok fokozatos feltárása a megismerés terén dialektikus folyamatot eredményez, amely differenciálódás és integrálódás formájában nyilvánul meg. A genetikus kapcsolatok pedig a dialektikus materialista tudományosztályozás másik fontos alapelvét, a szubordináció elvét igénylik a megismerés síkján. A mozgásformák közötti kapcsolatokból következik, hogy egy adott tudomány tárgya nem határozható meg a más tudományokkal való kölcsönhatás figyelembevétele nélkül.

Kölcsönös feltételezettség áll fenn az egyes tudományok tárgyainak definíciója és a tudományok osztályozása között. A dialektikus osztályozás több, mint az egyes tárgymeghatározások mechanikus összegezése. Az irodalomban gyakran előfordul a materiális objektum és képzetének összekeverése, aminek egyik sajátos megjelenési formája a tudomány tárgyának és tartalmának felcserélése, s ezen belül a tudomány társadalmi funkciójának tárgyként történő kezelése. A szerzők e felcserélésre vezetik vissza azt, hogy egyes kémikusok — s itt Sahparanov szovjet kémikus nézeteivel polemizálnak — a kémia történetének minden periódusára új, speciális tárgymeghatározást adnak.

A kémia tárgya szokásos — többnyire még napjainkban is használatos — tankönyvi definíciójának elégtelensége, határozatlan és elmosódott volta mind köztudomásúbb. A korszerű tárgymeghatározás érdekében mindenekelőtt tisztázni kell, hogy mint értünk a modern tudományban

az anyagnak (Stoff) — a használatban meglehetősen kevéssé éles — fogalmán, s ezt követően ki kell dolgozni a kémiai anyag különös fogalmát. Figyelembe kell vennünk, hogy *az anyag* (Stoff) fogalma nem olyan absztrakt, nem olyan általános, mint *a matéria* (Materie) kategóriája. Ezek viszonyának és az anyagfogalom minél precízebb meghatározásának megadása csak az alap, amely után fel kell kutatni, hogy a kémia az anyagnak milyen különös minőségi állapotát vizsgálja. A kémia tárgyát képező atomok, molekulák és ionok azonban beletartoznak a fizika kutatási körébe is. Ezért Sahparanov a tudományok elhatárolása alapjául a kutatás objektumaiban található specifikus belső ellentmondásokat tekinti. Azt azonban nem veszi észre, hogy „objektumok"-ként nemcsak relatíve önálló, elhatárolt dolgok egésze tekinthető, hanem ezen dolgok meghatározott oldalai és mozzanatai is. De helytelenül jár el a kémia tárgya megadásában is, mivel úgy véli, hogy az a kémia részterületeinek alapos elemzése útján is meghatározható. Mechanikusan értelmezi az egész és a rész viszonyát. Egyoldalúsága abban is megmutatkozik, hogy csupán a differenciálódást fejtegeti alapos részletességgel, s eltekint az ezzel ellentétes és vele egyúttal dialektikus egységben levő tendenciától: az integrálódástól. Helyesen jár el Kedrov ezekben a kérdésekben, amidőn *a kémia tárgyával* nem elszigetelten, hanem *a tudományok közötti összefüggések kidolgozása alapján* foglalkozik.

A következőkben a szerzők elemzik és bírálják a jellegzetesebb mechanisztikus állásfoglalásokat a kémia és a fizika viszonyának kérdéseiben. Egyesek szerint (pl. I. Remsen és H. Reihlen) a kémia foglalkozik a minőségi változásokkal, a fizika pedig a mennyiségekkel. Mások szerint a kémia „az anyag tana", a fizika „az energiáé" (pl. K. A. Hoffmann). Az anyag és a mozgás ehhez hasonló merev szétválasztása más formákban is megtalálható az egyes szerzőknél (pl. Netter). A folytonosság és az ugrásszerűség, továbbá a reverzibilitás és az irreverzibilitás antidialektikus felfogása is gyakran fordul elő a fizika és a kémia közötti elhatárolás téves szempontjaként (pl. W. Hückel).

Az utóbbi évtizedek során különösen *a kvantumfizika* mutatott rá új, lényeges összefüggési területre a fizika és a kémia között. Kétségtelen, hogy az atomok és a molekulákká szerveződésük strukturális és genetikus kérdéseinek kutatása alapvető a kémiai változások szempontjából. Molekulák képződésekor az elemi részecskék nem közvetlenül, hanem relatíve stabilis atomok alakjában, közvetve lépnek kölcsönhatásba; közvetlenül csak a perifériás elektronok között megy végbe reakció. Kedrov szerint itt kell keresnünk a kémiai mozgásforma alapvető jellegzetességét. Nyitott kérdés, hogy vajon az egyedi molekulaképződési reakció már specifikusan kémiai jellegűnek nevezhető-e. A cikk azt a gondolatot támogatja, hogy a fizikaitól a kémiai mozgásformához történő ugrás az elemi reakciótól a makroszkópikus folyamathoz való átmenet területén fekszik. Az egyes atomot és molekulát csak mikrofizikailag tanulmányozhatjuk. A kémiai mozgásforma lényegének megadására az atom és a molekula fogalmán kívül feltétlenül szükség van az elem és a vegyület fogalmára is, amely utóbbiak hidat vernek a mikro- és a makrojelenségek közé. A szerzők szembeszállnak azokkal, akik a fizika és a kémia egybeolvadásáról, vagy a kémiának a fizikába való beolvadásáról, vagy akár csak a fizika közé ékelődéséről szólnak.

A szerzők, cikkük befejezéseként, a következő definíciót javasolják a kémia tárgya számára: „*A kémia tárgya a vegyületek képződése az elemekből és a vegyületek kölcsönös átalakulása. Ez a folyamat nem rombolja szét az atomok egységét és alapvetően az atomok molekulákká asszociációján és a molekuláknak atomokká disszociációján nyugszik. Az elemi reakció a kémia kiindulópontjai a kémiai mozgásforma jellemzője pedig a makrofolyamat, amely az elemi reakción alapszik és ehhez szorosan hozzá van kapcsolva, de nem redukálható csupán rá.*" (Kiemelés: b. e.) A „molekula" terminus itt a legáltalánosabb értelemben mint a kémiai vegyület legkisebb egységének megjelölése szerepel, anélkül, hogy a cikk közelebbről kitérne a molekulafogalommal kapcsolatos kémiai problémák részletezésére. A kémia tárgya megadott definícióját a cikk szerzői nem tartják véglegesnek, s előrevetítik további kutatások szükségességét.

(b. e.)

E szám szerzői

Pirityi Ottó, a KÖZGAZDASÁGI SZEMLE rovatvezetője
Rózsahegyi Tiborné, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa
Lenkei László, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa
Székely Sándor, a szegedi József Attila Tudományegyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa
Kulcsár Kálmán, az MTA Állam- és Jogtudományi Intézetének tudományos munkatársa
Szántó Miklós, az MTA Szociológiai Csoportjának tudományos munkatársa
Geréb Andorné, az MSZMP Pártfőiskolájának tanára
Mátrai László akadémikus
Szabó András György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa
Kalocsai Dezső, a szegedi József Attila Tudományegyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének tanszékvezető docense
Farkas Endre, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Történelmi materializmus tanszékének tanársegéde
Ágh Attila egyetemi hallgató
Földvári Tamás, az MTA Szociológiai Csoportjának tudományos munkatársa
G. Havas Katalin, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének adjunktusa
Rudas János, pszichológus

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány utca 21.
Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46
Csekkbefizetés számlaszám: 05.915.111—46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, V., Váci utca 22.
Telefon: 185—850
a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁ-nál, Budapest, V., József nádor tér 1.
Telefon: 180—850
Csekkszámla: egyéni 61.257, közületi 61.066
(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is)

A kiadásért felelős: az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Vidosa László
A kézirat nyomdába érkezett: 1962. X. 22. — Példányszám: 1450 — Terjedelem: 16.4 (A/5) ív

63.57131 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Отто Пиритн: Процесс превращения науки в производную силу 837
Эдит Рожахеди: Целенаправленный характер деятельности человека, понятие о практике 859
Ласло Ленкеи: Соотношение материалистической и идеалистической философии времени Упанишадок 886
Шандор Секей: Некоторые философские проблемы кибернетики 911
Кальман Кулчар: Проблема соотношения права и морали в нашем обществе 928
Миклош Санто: Рост свободного от труда времени в эпохе научнотехнической революции 936
Андорне Гереб: О моральном отношении к труду 953

ОБОЗРЕНИЕ

Ласло Матраи: Понятие времени в романе Томаса Манна «Волшебная гора» 969
Андраш Дёрдь Сабо: По дорогам творческого марксизма 974

ВОПРОСЫ ОБУЧЕНИЯ

Дежё Калочаи: К вопросам дискуссии по логике и обучения марксизма—ленинизма 981

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Произведения Маркса—Энгельса. Том VI. *(В. Ш.)* 982
Новая проба разрешения систематического построения исторического материализма *(Эндре Фаркаш)* 985
Критика буржуазной интерпретации отчуждения *(Аттила Аг)* 989
Рожин: Введение в марксистскую социологию *(Тамаш Фёлдвари)* 993
Филатова: Некоторые вопросы теории понятия *(Л. Каталин Хаваш)* 998
Х. К. Веллс: Павлов и Фрайд *(Янош Рудаш)* 999
Рецензии журналов 1006

CONTENTS

ESSAYS

Otto Pirityi : How Science Becomes a Productive Force 837
Mme Tibor Rozsahegyi : The Purposefulness of Human Activity. The Concept of Practice 895
Leslie Lenkei : The Relation of the Materialistic and Idealistic Philosophy in the Age of the Upanishads 886
Alexander Székely : A Few Philosophical Problems of Cybernetics 911
Colman Kulcsár : The Problem of Law and Morality in Modern Society 928
Nicolas Szántó : The Increase of Leisure Time in the Age of Scientic-Technical Revolution 936
Mme A. Geréb: The moral Attitude to Work 953

OBSERVER

Leslie Mátrai : The concept of Time in Thomas Mann's Novel "Zauberberg" 969
Andrew George Szabó : On the Way of the Creative Marxism 974

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

THE PROBLEMS OF EDUCATION

Desirée Kalocsay : Contributions to the Discussion of Logics and to the Problems of the Instruction of Marxism 981

CRITICS AND REVIEW

Works of Marx and Engels. Volumes V.—VI.-th. *(W. S.)* 982
A New Attempt to solve the Problems of the Constructial Setting up of the Historical Materialism *(Andrew Farkas)* 985
The Criticism of the Bourgeois Conception of the Alienation *(Attila Ágh)* 989
Rozhin: Introduction to the Marxist Sociology *(Thomas Földvári)* 993
A. N. Filatova: Some Problems of the Theory of Concept *(Katherine G. Havas)* ... 998
H. K. Wells: Pavlov and Freud *(John Rudas)* 999
Periodical Reviews 1006

SOMMAIRE

ÉTUDES

Otto Pirityi : Le procès de transformation de la science en force de production 837
Mme T Rózsahegyi : Le caractère de finalité de l'activité humaine. Le concept de la praxis 859
László Lenkei : La relation de la philosophie materialiste et idéaliste au temps des Upanishades 886
Sándor Székely : Sur quelques problèmes philosophiques de la cybernétique 911
Kálmán Kulcsár : Le problème de la relation du droit et de la morale dans notre société contemporaine 928
Miklós Szántó : L'accroissement du temps libre à l'époque de la révolution technique-scientifique 936
Mme A. Geréb : De la rélation morale envers le travail 935

LA VIE SCIENTIFIQUE

László Mátrai : Le concept du temps dans le *Zauberberg* de Thomas Mann 969
András György Szabó : Vers le chemin du marxisme créateur 974

QUESTIONS D'ENSEIGNEMENT

Dezső Kalocsai : Contribution à la discussion sur la logique et aux problèmes de l'enseignement du marxisme-léninisme 981

REVUE ET CRITIQUE

Marx—Engels: Oeuvres Vol. V.—VI. *(Vilmos Sós)* 982
Un nouvel essai de construction structuelle du matérialisme-historique *(Farkas Endre)* 985
La critique de la conception burgeoise de l'aliénation *(Attila Ágh)* 989
Rozsin: Introduction à la sociologie marxiste *(Tamás Földesi)* 993
A. N. Filatova: Quelques problèmes de la théorie du concept *(G. Katalin Havas)* 998
H. K. Wells: Pavlov et Freud *(János Rudas)* 999
Revue des revues 1006

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

Tartalomból:

SOMOGYI ZOLTÁN
A nemzetközi kommunista mozgalom megoldandó kérdéseihez

GARAI LÁSZLÓ
A modern cinizmus gazdasági alapjairól

MÜLLER ANTAL
A modern fizika eredményeinek filozófiai értelmezéséről

BODNÁR ISTVÁN
Einstein ismeretelméleti koncepciójának jelentkezése a Porosz Tudományos Akadémián 1914-ben tartott székfoglaló beszédében

KIRSCHNER ISTVÁN
Van-e abszolút nullafok?

HÁRSING LÁSZLÓ
Az extrapoláció

FÖLDESI TAMÁS
A marxista anyagfogalom meghatározásának problémáiról

HETEDIK ÉVFOLYAM
6. SZÁM
1963



AKADÉMIAI KIADÓ, 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, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Somogyi Zoltán : A nemzetközi kommunista mozgalom megoldandó kérdéseihez 1025
Garai László : A modern cinizmus gazdasági alapjairól 1044
Müller Antal : A modern fizika eredményeinek filozófiai értelmezéséről 1076
Bodnár István : Einstein ismeretelméleti koncepciójának jelentkezése a Porosz Tudományos Akadémián 1914-ben tartott székfoglaló beszédében 1089
Kirschner István : Van-e abszolút nullafok? 1102
Hársing László : Az extrapoláció 1107

VITA

Földesi Tamás : A marxista anyagfogalom meghatározásának problémáiról... 1122

FIGYELŐ

A marxista filozófiai folyóiratok szerkesztőségeinek tanácskozásáról *(E. T.)*... 1131

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Újfalussy József: A valóság zenei képe *(Vitányi Iván)*... 1133
A tudomány népszerűsítéséről *(Bor István)* 1137
J. Segal: A dialektikus módszer a biológiában *(Vereczkei Lajos)* 1140
Arzt und Philosophie *(Vörös László)* 1144
Okság és determináció *(Balogh József)* 1148
Tér — erő — tömeg *(Illy József)* 1152
„Az új muzsika" avagy a zenetechnika autonóm fejlődése *(Pernye András)*..... 1157
A. Touraine: A Renault-gyári munkások munkájának alakulása *(Széman Istvánné)*.. 1159
Marie Boas: The Scientific Renaissance 1450—1630 *(M. Zemplén Jolán)*..... 1164
Szemelvények Duns Scotus és William Ockham műveiből *(M. Zemplén Jolán)* ... 1166
Az 1962. évi külföldi filozófiai irodalom válogatott bibliográfiája..... 1167
Folyóirat ismertetések 1183
A Magyar Filozófiai Szemle 1963. évi, VII. évfolyamának tartalomjegyzéke

A szerkesztőség címe:
A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest, V., Nádor u. 18. Telefon: 120—760
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest, V., Alkotmány u. 21

TANULMÁNYOK

A nemzetközi kommunista mozgalom megoldandó kérdéseihez

SOMOGYI ZOLTÁN

Az SZKP és a KKP vitájának nyilvánosságra kerülése után immár senki sem térhet ki annak a ténynek a következményei elől, hogy a nemzetközi kommunista mozgalomban két, egymással egyre jobban szembekerülő koncepció alakult ki a béke és a háború, a szocialista demokratizmus és a személyi kultusz, a békés egymás mellett élés, továbbá a nemzeti felszabadító forradalmak megítélését illetően.

Mindkét felfogás hangsúlyozza ugyan a fő célok közösségét; mindkettő a kommunizmus világméretű győzelemre vitelére, az imperializmus megdöntésére hivatkozik, a megvalósítás útjáról kifejtett kétféle felfogás azonban olyan ellentmondást alkot, amelynek a két pólusa eklektikusan összebékíthetetlen — a nemzetközi kommunista mozgalom két koncepciója között nem lehetséges kompromisszum, csak az lehet a megoldás, hogy a világkommunizmushoz vezető utak egyikét mint hamisat és járhatatlant maradéktalanul el kell vetni, a másikat pedig fenntartás nélkül el kell fogadni.

Mindnyájunk közös törekvése s a kommunista elvhűség és pártszerűség szelleme is megköveteli, hogy a felmerült nézeteltérést mind a mozgalom gyakorlatából, mind az elméletből mielőbb és kompromisszumok nélkül kiküszöböljük.

Meggyőződésünk, hogy a nemzetközi kommunista mozgalomban keletkezett ellentét a forradalomért vívott tényleges harc gyakorlatában oldódik majd meg, és az arra illetékes erők, a kommunista és munkáspártok kollektív bölcsessége fogja kialakítani a megoldás útját.

A probléma azonban az elmélet síkján is sokoldalú megvitatást igényel. Ehhez pedig az elméleti nézeteltéréseket — ha már megvannak és hatást gyakorolnak a forradalmi munkásmozgalom stratégiájának és taktikájának kialakítására — végig kell elemezni, mert ténylegesen ez használ legtöbbet a mozgalom érdekeinek, s ez vezet a marxi-lenini elmélet további fejlesztéséhez is. Ez a sokoldalú megvitatás a világ érdekelt kommunista pártjainak közös és sürgető feladata, amelyet megelőzni egy rövid filozófiai tanulmányban sem módunkban nem áll, sem feladatunk nem lehet. A következőkben tehát abban a vonatkozásban kísérelünk meg segítséget adni mindenkinek, akit aggaszt az alapvető elméleti tételek helyes értelmezésében fennálló látszólagos kettősség és bizonytalanság, amely vonatkozásban a filozófiai diszciplina mint olyan van érdekelve, tudniillik a vitában használt fogalmak, terminusok, definíciók és elméleti levezetések formális és dialektikus logikai vizsgálatában, és ezen kívül utalunk a helyes értelmezés kiválasztásához szükséges módszerre is. Itt tehát csak arra törekszünk, hogy segítsünk elhárítani az elméleti tisztázás és fejlesztés útjában álló, érdemben lényegtelen,

de az emberek fejében előidézett elméleti bizonytalanság és kételyek formájában mégiscsak jelentkező akadályt, azt tudniillik, hogy a vitatkozó felek egyike szofisztikus érvelési módszereket használ, eltorzítja az alapvető fogalmak, definíciók és teorémák értelmét, mert álláspontja és vitamódszere lényegében metafizikus, és ez zavarja és gátolja az elméleti tisztázás és alkotó fejlesztés sürgető feladatainak megoldását is.

Tanulmányunkban — a fent körülírt értelemben — a kínai vezető elvtársak június 14-i levelének elemzésére szorítkozunk. Az elemzés fonalát sajnos, hátulról előre kell gombolyítsuk, mert a kínai vezetők érvelésének egész logikai szerkezete felfordított, talpa helyett hegyére állított gúlához hasonlítható. A zárótételből, a marxizmus egyetemes igazságai mibenlétének és felhasználási módjának sematikus felfogásából — éppen abból, aminek helyességét be kívánják bizonyítani — van levezetve az egész érvrendszerük. Ez a bebizonyításra váró zárótétel pedig — éppen azért, hogy bizonyítatlansága ellepleződjék — formálisan helyesen az érvelés végére van iktatva. Így azt a látszatot kelti, mintha konkrét elemzésből levont, bebizonyított zárókövetkeztetés lenne, holott *ez* a tényleges kiindulópont, ahonnan az egész logikai építmény kiindul, ez az az Achilles-sarok, amelyre az egész érvelés támaszkodik:

1. *A dogmatizmus és a szektásság definíciójának kérdéséhez*

A kínai vezető elvtársak érvelésének egész logikai szerkezete ebben a vonatkozásban is a marxizmus egyetemes igazságairól alkotott hamis fogalmon alapszik. A kínai vezetőknek a dogmatizmusról adott meghatározásából világosan következik, hogy a marxizmus egyetemes igazságait — absztrakt általánosságoknak tekintik, amelyek nem gazdagodnak, nem telnek meg egyre differenciáltabb tartalmakkal, azaz mint általános és egyetemes igazságok nem konkretizálódnak önmagukban is az idők folyamán, hanem a hittételek merevsége és sematikussága jellemző rájuk. Szerintük nem önmagukban is gazdag, továbbá egyre konkrétabbá váló igazságok ezek, hanem csak az egyes országok eltérő sajátságainak megfelelően, a vezető pártok tevékenysége során konkretizálódnak a különös és egyes alkalmazásokban, feladatmegoldásokban, helyzetértékelésekben stb. Azt hirdetik, hogy csak az egyetemes igazság kanonikus értelmezése alapján érhető el, hogy a marxizmus ne „kótyavetyélje el" elveit, ne hirdessen mást ma, mint holnap. A kínai vezető elvtársak ezzel az egyetemes igazságok metafizikus értelmezése mellett foglalnak állást. Nem veszik észre, hogy az — általuk revizionistáknak bélyegzett — alkotó marxizmus még látszólag sem hirdet mást ma (a XX. század közepén), mint Lenin hirdetett (a század elején), vagy mint Marx és Engels hirdetett (a múlt században), hanem arról van szó, hogy a marxizmus igazságai az egyetemesség és az általánosság síkján is gazdagodtak és konkretizálódtak az idők során, az elavult tételeket nem a konkrét, országonkénti alkalmazás szempontjából módosították, hanem — persze a konkrét társadalmi analízis alapján — mint „egyetemes igazságokat" önmagukban is konkretizálták, aminek következtében a régi megfogalmazások absztrakt általánosságokká fokozódtak le. Csak aki ezekhez a túlszárnyalt absztrakt általánosságokhoz ragaszkodik, annak tűnik úgy, mintha a régi igazságokat felcseréltük volna más, az előzőknek ellentmondó „új" igazságokkal. A dialektikus gondolkodás azonban nem ismer el az örökérvényűség és a betűszerintiség értelmében vett egyetemes igazságokat, hanem az ilyeneket a metafizikai hit-

cikkelyek, az üres absztrakciók világába utalja. A marxizmus egyetemes igazságai a kor követelményei szerint az egyetemesség és az általános megfogalmazhatóság síkján is konkretizálódnak, gazdagodnak, miközben a marxizmus szelleme azonos marad önmagával.

A gondolkodás restsége azonban nem akarja látni a konkretizált megfogalmazások mögötti azonos lényeget, az új megfogalmazásokban jelentkező marxi-lenini tartalmak lényegi megőrződését és gazdagodását, hanem a marxizmus szellemének egyöntetűségét és változatlanságát az üres és elavult — mert konkrétból immár absztrakttá vált — általánosság síkjára utalva akarja megmenteni. Holott abból kellene kiindulni, hogy az általános mindig magában foglalja a különöst, sőt az egyedit is, és ezért az általános — ha igaz és hatékony akar lenni — nem merevedhet sémává, hanem azt kell magába fogadnia a valóság különös és egyedi szféráiból, ami e szférákban mint jelenségvilágban lényegi és ténylegesen maradandó. Nem a valóságot kell igazítani az absztrakt sémákhoz, hanem az egyetemesség és általánosság színvonalára emelt igazságnak kell konkrétnek és gazdagnak lennie, ezt kell a valóság szerint alakítani. Ezen összefüggések meg nem értéséből keletkezik azután a kínai vezető elvtársaknál a revizionizmusnak egy olyan hamis definíciója, mely e vétség kritériumát nem abban adja meg, hogy a revizionizmus a munkásosztály érdekeivel ellentétes, az egyedi, a különös és az általános (azaz az egyetemes) síkján egyaránt hamis tételeket hangoztat és hirdet, hanem abban, hogy eltér a marxizmus betűjétől. Így kerül azután egy kalap alá az alkotó marxizmus és a revizionizmus, hiszen a metafizikus szemlélet szerint mindkettő egyformán szakít a történelmi fejlődés által absztrakt általánosságokká lefokozott formulákkal. Így tűnik el náluk az igazi választóvonal alkotó marxizmus és revizionizmus között, elméleti zűrzavar keletkezik, hiszen nem azt kérdezik, hogy vajon ez vagy az az új tétel a marxizmus szellemében, a tudományosság alapján a munkásmozgalom előrevitele érdekében keletkezett-e, hanem azt, hogy betű szerint azonos-e a korábbi tételekkel és megfogalmazásokkal.

Az általánosnak absztrakt metafizikus elvontságként való értelmezése, a konkretizálódás és a fejlődés lehetőségének kizárása az egyetemesség szférájából azonban csak a különös és az egyedi szféráiban bosszulja meg magát ténylegesen. Kitűnik ez a dogmatizmusnak és a szektásságnak abból a definíciójából, mely szerint ez nem lenne több, mint az egyetemes igazságok konkrét alkalmazására vonatkozó képtelenség. Évek óta küzdünk e definíció rossz következményeivel. Ha ugyanis a marxizmus egyetemes igazsága csak absztrakt általános tételek halmaza, ha a már kimunkált elmélet nem a további konkrét elemzés alapját képező vezérfonal, hanem kötelezően alkalmazandó recept és iskolapélda, akkor vagy nem is lehet a konkrétság síkján, azaz az egyedi esetekben felhasználni — például akkor, ha egy fejlett nagyüzemi mezőgazdasággal rendelkező országban a szocializmus építése a mezőgazdaságban nem feltétlenül a szövetkezeti és az össznépi tulajdon kettősségének fokán keresztül vezet, hanem a gépesített és centralizált mezőgazdaságot már az első lépcsőben össznépi tulajdonba veszik —, vagy ha mégis ragaszkodnak bizonyos absztrakt egyetemes igazságok differenciálatlan „alkalmazásához" — mint például az osztályharc állandó éleződésének hamis dogmája esetén ezt a gyakorlatban láttuk —, akkor ez az egyes országokban csak károkat fog okozni, csak értelmetlenül uniformizálja fejlődésüket, mégpedig rossz irányban. A dogmatizmus ugyanis abból indul ki, hogy az általános tételek csak arra jók, hogy specifikus viszonyokra alkalmazzuk őket. Holott az egyes országok

viszonyaiban nemcsak specifikus, hanem általános vonások is vannak, és ezeket az általános vonásokat tükrözi vissza éppen az elmélet. Amikor tehát az elméletet alkalmazzuk, akkor az általánosság és az egyediség szférái között nemcsak az ellentétet, hanem az objektíve meglevő azonosságot is figyelembe vesszük. Ebből következik, hogy az általános tételek helyes alkalmazása az egyes országok fejlődését nem specifikálja, hanem — a specifikus vonásokat is tekintetbe véve — éppen a szocializmus—kommunizmus egyetemes útját fejleszti az egyes országok sajátos viszonyai között. Ha dogmatikus módon abból indulunk ki, hogy az általános, az egyetemes az elmélet alkalmazásából, a specifikus pedig a konkrét helyzet elemzéséből ered, akkor az általánost — és csakis az általánost — visszatükröző elméletnek az alkalmazása oda vezet, hogy nem a kommunizmus útját segíti kibontakoztatni az egyes országok specifikus viszonyai között, hanem egy uniformist igyekszik ráerőszakolni ezekre a csak specifikusnak tekintett viszonyokra.

A kínai vezető elvtársak persze a maguk helyén és idejében igaz tételeket sorolnak fel alkalmazandó egyetemes igazságokként: a forradalom, a proletárdiktatúra szükségességének és a párt proletár jellegének tételeit. A revizionizmus elleni harc látszatát keltik, mikor követelik ezek konkrét alkalmazását. De amikor a nemzetközi munkásmozgalom jelenlegi helyzetének tudományos elemzése alapján a marxizmusnak valóban konkrét alkalmazása és fejlesztése kerül szóba, mint pl. a forradalom békés útjára való irányvétel kérdése a nyugati országokban, vagy mint a proletárhatalom és a párt szerepének módosulása és gazdagodása esetén a Szovjetunióban, rögtön az alkalmazás ellen lépnek fel az absztrakt általános tételek nevében, melyek állítólag kizárják a békés út lehetőségét, vagy a proletárdiktatúra mechanizmusának össznépi állami mechanizmussá, a proletár pártnak az egész nép pártjává való átalakítását. Logikailag tekintve tehát a kérdés lényege ez: ha az egyetemes nem konkrét és gazdagodó tartalmú, hanem absztrakt és merev örökérvényűség, akkor a különös és az egyedi sem fejlődhet és specifikálódhat, hiszen amaz nem más, mint ez, csak fogalmi szinten, a lényegi viszonyok, a törvényszerűségek szempontjából összefoglalva. Az általános és az egyetemes, valamint a különös és az egyedi nem egymáson kívül és túl vannak elhelyezve; az előbbi nem egy transzcendens gondolati világ, mely a tömegek, a pártok tevékenysége által inkarnálódik a konkrét világban, hanem ebből, a valóságból van kifejtve és levezetve is. A konkrét valóság ugyanis önmagában tartalmazza az általánosság, az egyetemesség — felfedhető és felfedendő — mozzanatait is, s ezeket nem kívülről kell belevinni abba az elmélet alkalmazásának formájában. A valóságos világban, a gyakorlatban csak az az elmélet válik be, amely onnan ered, amely a — kínai vezetők által is követelt — konkrét elemzésből van kifejtve. Konkrét elemzés alatt azonban nemcsak az egyes országok egyedi helyzetének általános sémák szerinti elemzését kell érteni, hanem a különösség szférája (így pl. a szocialista világrendszer helyzete, a nyugati tőkés országok mozgalmának problémái, a nemzeti demokratikus forradalmak kérdése) is konkréten, s nem az absztrakt általános formulák betűje alapján elemzendő, sőt az általános világhelyzet is konkrét és sokoldalú elemzést gényel, ezt sem lehet dogmatikusan megmerevített tételek alapján megérteni.

2. *A kommunista pártok és a szocialista országok önállóságának elve*

Továbbra is visszafelé kell gombolyítsuk a fonalat, hiszen a szocialista országok „önmagukra való támaszkodásának" a kínai vezető elvtársak szerinti értelmezése is a marxizmus „egyetemes igazságai" mibenlétének meg nem értéséből folyik, s a maga részéről a személyi kultusz rehabilitációjára vonatkozó igyekezetet indokolja.

Ha az egyetemes igazság — absztrakt általános séma, ha a kommunista pártok feladata kimerül abban, hogy ezt — úgymond — konkréten alkalmazzák saját országuk viszonyaira, akkor oda jutunk, ahová a kínai vezetők: az általános, a különös, és az egyedi közötti fontossági sorrend eltorzul, az alá- és fölérendeltségi viszonyok felcserélődnek, és az egyes pártok nem rendelik alá többé politikájukat az összmozgalom érdekeinek, hanem megfordítva: ezt kezdik a saját belső problémáik alapján értelmezni, kivetítve saját egyedi problémáikat a különös és az általános szféráira, itt keresvén megoldását azoknak a kérdéseknek, amelyeket csak az összmozgalom érdekei elsődlegességének elismerése alapján, egyedi problémáiknak az általános és a különös alá való rendelése alapján lehetne megoldani.

Konkréten szólva: a kínai vezető elvtársak alapproblémája, amelyet fetisizáltak, s amelynek megoldására az összmozgalmat akarják valamiféle „igazi forradalmi" útra terelni, a belső termelő erőik viszonylagos fejletlenségét mint objektív helyzetet helytelenül tükröző program. Kína hatalmas szocialista ország, a fejlődésben elért nagy sikerek közepette átmeneti kudarcokat is elszenvedett. Most — és érthetetlenül éppen most — amikor e kudarcok fő belső okait, az egyenlősítő bérrendszer melletti túlfeszített fejlesztési ütem dezorganizáló hatását már kezdik kiküszöbölni, vajon helyes-e a kínai vezető elvtársaknak az a törekvése, hogy a szocialista világrendszer egységét megbontva, annak helyes vonala helyett egy más, „forradalmibb" vonalat javasolva tereljék el saját népük és a szocialista világrendszer népeinek figyelmét a fő kérdésről, a belső gazdasági építésről, a szocializmus gazdasági-termelési fölényének kiharcolásáról mint alapfeladatról.

Mert lényegében erről van szó akkor is, amikor a kínai elvtársak a kapitalizmussal vívott békés gazdasági verseny irányvonalát a világforradalom kirobbantásának trockista vonalával akarják helyettesíteni, s akkor is, amikor a szocialista világrendszer országainak munkamegosztásán és termelési együttműködésén alapuló gazdasági építést — amely korunkban azért lehetséges és szükségszerű, mert 14 országból álló szocialista világrendszer van — a gazdasági „önmagára támaszkodás" túlhaladott vonalával cserélik fel.

Ismeretes, hogy ez az utóbbi vonal — Sztálin vonala —, az egyedülálló Szovjetunió szocialista építésének vonala, a szocialista világrendszer létrejöttéig szükséges rossz volt, elkerülhetetlen volt. A Szovjetunió gazdasági építésének autarkiára való törekvése nem emelhető „a marxizmus egyetemes igazságá"-vá, nem tehető minden ország számára kötelező kánonná annál kevésbé, mert már Marx felismerte, hogy a kommunizmus világtörténelmi folyamat, s csak mint ilyen vihető győzelemre, a világ népeinek munkamegosztásán, és az általános gazdasági érintkezésen keresztül. Azt sem lehet állítani, hogy a kommunizmusnak korunkban két útja lenne: egy önmagára támaszkodáson alapuló, autarkista és egy nemzetközi munkamegosztáson alapuló, modernista útja. Az autarkista út a kapitalista környezet diktálta

szükségmegoldás volt, és ennek a kényszerhelyzetnek egyrészt a helytelen megideologizálása, másrészt a szocialista világrendszer létrejötte utáni immár teljesen indokolatlan fenntartása a sztálini zsákutcába kezdett vezetni akkor, amikor a Szovjetunió népgazdasága olyan szintet ért el, hogy lehetővé, sőt elodázhatatlanná vált az elzárkózás felszámolása és a nemzetközi munkamegosztásban való aktív részvétel. Ez a zsákutca manifesztálódott egyre világosabban akkor, amikor — a szocialista világrendszer létrejötte nyomán — a szocializmust építő népek közötti munkamegosztás és kölcsönös gazdasági érintkezés megszervezésére is mód nyílott. A szocialista világrendszer országai az autarkia zsákutcájából most lépnek a nemzetközi munkamegosztás útjára való átállás és átszerveződés fejlődési fázisába.

Ez az átszerveződés minden országnak okoz olyan kisebb-nagyobb átmeneti nehézséget, amellyel már jóelőre számolni kell, amely elkerülhetetlen. Megértjük, hogy olyan hatalmas országban, mint a Kínai Népköztársaság, még hosszú évekig csak részleges lehetőség nyílik a viszonylagos önellátás útjáról a nemzetközi munkamegosztás és az egyetemes gazdasági világérintkezés útjára átállni. Csak azt nem értjük meg, hogy a kínai vezető elvtársak miért akarják a gazdasági önellátás és „önmagára támaszkodás" útját kánonná tenni, és miért akarják a többi szocialista ország gazdaságpolitikáját erre az útra visszakényszeríteni, mégpedig éppen most, a kibontakozó szocialista — és az immár a felszabadult gyarmati népeket is mind aktívabban magába foglaló — nemzetközi munkamegosztás idején.

Nézzük meg ennek az érvelésüknek a logikáját. Ebben mindenekelőtt egy fogalomzavart találunk: Ha ugyanis a kínai elvtársak azt kívánják, hogy minden szocialista ország abban az értelemben támaszkodjék önmagára, hogy ne mások segítségéből merítve tartsa fenn a népgazdaság egyensúlyát, hanem az érték szerinti elszámolás értelmében nyújtsanak egymásnak kölcsönös gazdasági segítséget és támogatást, úgy hogy ez minden országnak előnyös legyen, ezzel egyetértenénk — ami persze nem zárja ki, hogy a szocialista országok szükség esetén ne nyújtsanak egymásnak az érték szerinti elszámoláson kívüli segítséget. De éppen az ilyen önmagukra támaszkodás, éppen az ilyen kölcsönös gazdasági segítés és támogatás az, ami csak a nemzetközi munkamegosztás alapján, az autarkiás törekvések feladása alapján valósítható meg. Ha ugyanis egy ország nem abban az értelemben támaszkodik önmagára, hogy megtermeli mindazt az értéket, amiből — csere útján — a fogyasztást kielégíti és a bővített újratermelést eszközli, hanem abban az értelemben, hogy saját maga fogyasztja el és ruházza be mindazt, amit megtermel, akkor voltaképpen nem *támaszkodik* önmagára, hanem *elszigeteli* önmagát a nemzetközi munkamegosztás és értékelszámolás serkentő hatásától, és nem előre megy, hanem lemarad a fejlődésben. Miért? Azért, mert nincs és nem is lehetséges teljes és tiszta önellátás, mint ahogy nincs és nem is lehetséges teljes és tökéletes nemzetközi munkamegosztás sem. Az önellátás és a nemzetközi munkamegosztásban való részvétel ugyanis nem metafizikus ellentétek, hanem dialektikusan fejlődnek át egymásba, s mindegyik megszüntetve tartalmazza a maga ellentétét is: Lám, a kínai vezető elvtársak is az önmagukra támaszkodás programja mellett kölcsönös előnyökön alapuló kereskedelmet követelnek, mint az egymást segítés és támogatás eszközét. Hogyan létezhet azonban kereskedelem a totális autarkia alapján, és hogyan alapulhat a kereskedelem kölcsönös előnyökön, ha az egyik fél a nemzetközi munkamegosztás, a specializált és nagy termelékenységű tömeggyártás ter-

mékeit kínálja a másik fél önellátásra való berendezkedése, valamint örökölt elmaradottsága következtében amúgy is alacsony termelékenységgel előállított árujáért? S vajon az-e a megoldás, hogy — megfeledkezvén a Szovjetunió és a szocialista tábor nekik nyújtott nagyarányú segítségéről, amely a termelékenységi fokok közti eme különbséget lényegében kiegyensúlyozta — a továbbiakban a szocialista világrendszer termelékenységét csökkentsük a kínai elvtársak számára is elfogadható szintre, vagy az-e, hogy a kínai elvtársak, lefaragva az önellátásra törekvés szükségtelen túlzásait — elismerjük ugyanis, hogy Kína speciális viszonyai miatt az önellátás mozzanatának ott valóban nagyobb szerep kell jusson még hosszú évekig —, igyekezzenek a nemzetközi munkamegosztás előnyeit is kiaknázni a maguk hasznára, úgy hogy megszervezik néhány alkalmas cikk nagy termelékenységű gyártását a szocialista világrendszer és a világpiac részére.

Az önellátás végletes felfogása tehát többrendbeli logikai ellentmondást alkot a kölcsönös gazdasági segítség és támogatás elvével. Ha egy ország totális önellátásra törekszik, szétaprózza belső erőit, s a kapott segítséget és támogatást nem tudja úgy viszonozni, hogy az egyenértékek cseréjét jelentse. Továbbá, ha egy ország valaha is meg tudná valósítani a totális önellátást, nem lenne többé külkereskedelme sem, s így a kölcsönös segítés kérdése fel sem lenne vethető. Végül: a termelés fejlesztésének, a termelékenység emelésének hajtóereje egy totálisan önellátó országban megszűnnék működni, mert a világpiaci színvonallal való összevetés hiánya miatt kiesnének az innen kapott serkentő hatások. Ez pedig gazdasági pangáshoz vezetne, és az egyenlősdi bevezetését idézné elő az egyes fogyasztók viszonylatában. Az autarkista illúziók és az egyenlősítési utópia közötti belső összefüggést nem nehéz megérteni, ha meggondoljuk, hogy mindkét ábránd az egymástól elszigetelt, a természeti, nem pedig társadalmi-történeti szükségleteik szerint fogyasztó kistermelők társadalmában gyökerezik.

A kézierővel dolgozó kommunákban csak formálisan egyesített kistermelők millióinak nyomása — ez az az erő, amely a kínai vezető elvtársak fejét átmenetileg megzavarta. A kérdés gyökere tehát ez: képesek-e a kínai vezetők szembenézni önmagukkal, bíznak-e annyira saját népük erejében, hogy ne akarjanak elszigetelődni a világtól egy totális gazdasági autarkia ábrándjával — amely, mint láttuk, képtelenség, s ha megvalósítható lenne is, minden társadalmi fejlődés végét jelentené, hiszen semmi sem ösztönözne arra, hogy más országok termelési szintjével összemérjék a magukét. Természetesen más a helyzet a kommunizmus világméretű győzelme után, amely az érték szerinti elszámolás termelést serkentő hatását az emberiségnek a természettel vívott közvetlen harcával fogja helyettesíteni, és ehhez képest a termelést előre vivő erő a szükséglet lesz a maga közvetlenségében. Addig azonban az értékkategória szerinti nyilvántartást a nemzetközi munkamegosztásban épp úgy fel kell használni, mint az országon belül, annak tudatában, hogy a gazdasági érintkezés — kölcsönhatás, melyben minden résztvevő épp annyira meghatározó, mint meghatározott, épp annyira független, mint függő. A totális autarkia ábrándja tehát metafizikai véglet; a legnagyobb látszatfüggetlenség melletti maximális függés; mégpedig függés saját helyzetünk helytelen értékelésétől, ama bizalom hiányától, amelyre a gazdasági építésben éppen támaszkodni kellene.

Később látjuk majd, hogy a kínai vezető elvtársaknak a saját népük erejét illető kishitűsége hogyan fonódik össze ellentmondásosan a túlzott ön-

bizalommal és hogyan csap át a nemzetközi forradalmi mozgalom és a béke ügye iránti hitetlenségbe, azaz egyedi helyzetük helytelen értékelése a különös és az általános kérdések helytelen értékelésébe.

3. *A személyi kultusz, a proletárdiktatúra, az össznépi állam és a párt osztályjellege*

Logikai összefüggés van az autarkista törekvések és a személyi kultusz — később tárgyalandó — védelmezése között is. Saját erőnkben bízni nem jelenthetne mást, mint a tömegek erejében és alkotó energiájában bízni, és ezt kibontakoztatni. A tömegek alkotó energiáit kibontakoztatni pedig nem lehetséges a szocialista demokratizmusnak szívós és következetes harc révén való kialakítása, a népi önigazgatás, a kollektivizmus szellemének kifejezése nélkül. A kínai elvtársak a vezetők tekintélyének rombolását kérik számon a személyi kultusz leleplezőitől, de szofisztikusan értelmezik a vezetők és a tömegek viszonyát: összemossák azt a tekintélyt, amely a közhatalom néptől való függetlenítésének bürokratikus mechanizmusán alapszik, amelyet a pozíció, a funkcióval járó, felülről eredő rendelkezési jog teremt meg, azzal a tekintéllyel, amely a nép elismert vezetői iránti önkéntes tiszteletében nyilvánul meg. (Ez annál érthetetlenebb, hiszen az évtizedes forradalmi harcok során egészséges alapokon nyugvó és mélyen gyökerező tekintélyre tettek szert. A felmerült nehézségek e vonatkozásbeli hatásának ellensúlyozására azonban — és a nemzetközi munkásmozgalom napjainkban már számos sajnálatos példával szolgálhatott erre — éppen nem a személyi kultusz alkalmas.) A személyi kultusz leleplezése csak az előbbi értelemben vett, elidegenedett tekintélyt rombolta le, de — és éppen ezzel — megteremtette a másik vezető típust, melynek tekintélye abból táplálkozik, hogy az osztály, a nép érdekeit nemcsak önfeláldozóan szolgálja, hanem abból is, hogy az adott történelmi szituációt helyesen felismerve képes kitűzni a konkréten helyes utat.

A vezetők tekintélyelven alapuló védelme, valamint a személyi kultusz mechanizmusának eddigi feltárása és a további elméleti leleplezése elleni tiltakozás a levélben úgy van beállítva, mint a pártról és a proletariátus államhatalmáról szóló marxi-lenini tanítás logikus következménye. Nem vitatjuk: tekintélyre, a vezetők elismertetésére szükség van; enélkül semmiféle szervezett harc nem folyhat, a kommunista világmozgalom nem létezhet. Más kérdés azonban, hogy *milyen* tekintélyre van szüksége a kommunista mozgalomnak, hogy min alapuljon a kommunista vezető tekintélye. Persze, abban az esetben, ha a személyi kultusz által kialakított tekintélyfelfogás helyére nem tudnánk egy másfajta tekintélytiszteletet állítani, talán igazuk lenne a kínai vezetőknek, és a továbbiakban is veszélyes lenne „rombolni" a személyi kultusz tekintélyfelfogását. De éppen arról van szó, hogy a személyi kultusz képviselőinek magatartása ingatta meg a tömegek hitét a kommunista mozgalom bizonyos vezetőiben, és a személyi kultusz leleplezése állította helyre a bizalmat a vezetők és a tömegek között!

Amikor a kínai vezetők úgy állítják be a dolgot, mintha a személyi kultusz bírálatának célja a tekintély anarchista rombolása lett volna a szocialista országokban, megfeledkeznek a marxizmus alapvető tanításáról ebben a kérdésben. Már Engels megmutatta a lényegi összefüggést az állam bürokratikus gépezete és kényszerítő apparátus jellege, valamint az ilyen elidegenedett közhatalom létéből kisugárzó, hatalmat jelentő tekintély között egyrészt,

s a kizsákmányolásmentes társadalom alulról felfelé megszervezett demokratikus közhatalma, valamint a nem hatalmon és kényszerítésen, hanem önkéntes tiszteleten, elismerésen és engedelmességen alapuló tekintély között másrészt. A bürokratikus centralizmuson alapuló sztálini személyi kultusz a maga idejében a többi között a szocialista építés módszereinek inadekvációját fejezte ki a marxizmus—leninizmus elméletével olyan társadalmi-gazdasági viszonyok között, amikor az objektív nehézségek leküzdésének nem a személyi kultusz, hanem a szocialista demokratizmus erősítése lett volna a zökkenésmentes fejlődést biztosító útja. Ennek az inadekvációnak a kisárutermelők millióinak belső és a tőkés gazdaság és politika külső nyomása legfeljebb részoka volt; a személyi kultusz módszerei a könnyebb ellenállás vonalán való megoldási kísérletei voltak a felvetődő problémáknak. Ebből a szituációból azonban — amelynek nem törvényszerű voltát az idők során az azonos gazdasági fejlettségű népi demokráciák eltérő, és az eltérő gazdasági fejlettségűek azonos politikai strukturája is bizonyítja — nem lehet egyetemes igazságot csinálni, nem lehet a sztálini személyi kultusz vezetési rendszerét és állami mechanizmusát minden ország számára kötelező úttá tenni, de főleg nem lehet a szovjet úttal azonosítani. A kínai vezető elvtársaknál itt is fogalomzavar van: a Nagy Októberi Forradalom mindenki számára kötelező útja nem a személyi kultusz útja, hanem a szovjetekben testet öltött, alulról felfelé megszerveződő, a vezetők választásán, ellenőrzésén és visszahívásán alapuló szocialista demokratizmus útja, az állami közhatalom bürokratizmusával való szakítás útja. Megértjük, hogy a kínai társadalom speciális viszonyai miatt, a kistermelők millióinak elmaradottsága és felső irányítás nélküli szerveződésre való képtelensége miatt ott átmenetileg kisebb-nagyobb mértékben meg kell őrizni az adminisztratív állami vezetési módszereket. De egyrészt nem értjük,, hogy ezt a többet miért fejlesztik a személyi kultusz komplett rendszerévé, másrészt pedig nem értjük, hogy miért akarják a kínai vezető elvtársak annak a személyi kultusznak a vezetési módszereit ránk kényszeríteni, amely vezetési módszereknek káros volta ma már világviszonylatban napnál világosabbá vált.

Véleményünk szerint a személyi kultusz mint párt- és állami vezetési mechanizmus az alulról felfelé felépülő lenini demokratikus centralizmusnak egy felülről lefelé kiépített, a függetlenített közhatalmi funkciók merev alá- és fölérendeltségére építő ellentéte. Bizonyos módosulás, a szocialista demokratizmus átmeneti háttérbe szorítása, — de nem elsorvasztása ! — az adminisztratív-bürokratikus vezetés és szervezés kisebb-nagyobb méretű alkalmazása — de nem eluralkodása ! — indokolt lehet, ha a pártnak és a szocialista államnak elszigetelten és önmagára utalva kell megküzdenie olyan hallatlan külső és belső nehézségekkel, mint amilyenekkel a Szovjetunió küzdött fennállása első kétharmadában. Tehát nem a Szovjetunióban az első világháború után kialakult vezetési mechanizmus volt a helytelen, hanem az, hogy személyi kultusszá fajult, mert ragaszkodott a létéhez és fennmaradásához akkor is, amikor már megszűntek e lét objektív alapjai, a külső elszigeteltség, a belső gazdasági szétforgácsoltság és elmaradottság, a kistermelők milióinak nyomása.

A proletárállamról és pártról szóló tanításból sem következik a személyi kultusz és a tekintély hamisan értelmezett védelme, hanem e védelem szubjektív szándéka és szükséglete vonja maga után a párt és a proletárállam szerepének merev, metafizikusan mozdulatlan, minden fejlődést kizáró értelmezését. A tömegektől elidegenített tekintély erkölcsi alapjává a tömegek bizalma helyett

így válik a párt, melynek ugyanezen erkölcsi okból kell önellentmondóan osztálypártnak maradnia a fejlődés olyan fokán is, amikor a kizsákmányoló osztályok felszámolódtak, a szocializmus felépült és a társadalmi osztályok jellege alapvetően megváltozott s a gyakorlatban a párt vezető szerepét — ha nem követ el súlyos hibákat — már a társadalom óriási többsége elfogadja. Hiszen a párt tevékenységéről nyilvánvalóvá vált, hogy úgy harcol a proletariátus érdekeiért, hogy ezzel a harccal az egész dolgozó nép felszabadítását szolgálja. A kínai vezető elvtársak nem kerülhetik meg azt a tényt, hogy „a proletariátus csakis az egész emberiség emancipálásával képes önmagát emancipálni", s noha nem tagadhatják, hogy a proletáriátus az osztályérdekeiért vívott harcban egyre inkább általános emberi érdekeket valósít meg, a párt proletár osztályjellegének kritériumát mégsem az összemberi emancipáció megközelítésében, nem abban látják, hogy az egész nép pártjává legyen, hanem egy logikai bukfenccel éppen az emancipációra hivatkozva követelik a párt ortodox proletár jellegének fenntartását. Ez egyébként általános jelenség volt másutt is a személyi kultusz uralmának időszakában. Nálunk is a párt ortodox módon értelmezett osztályjellegének hangoztatása volt az az eszköz, amellyel a Rákosi-klikk elterelte a tömegek figyelmét arról a tényről, hogy a párt szervező és nevelő szerepét a vezetők döntéseivel helyettesítették, s a proletariátus érdekeire hivatkozva ragadták el a hatalmat az osztállyal ténylegesen kapcsolatot tartó, választott pártszervekből, úgy hogy ezeket elsorvasztották, vagy a választást felülről irányították.

De vajon az a párt hűséges-e a néphez, amely proletárjellegét hangoztatja ugyan, de gátolja a néptömegek aktivitásának kibontakoztatását, a párton belüli és kívüli demokratizmus fejlődését, vagy az-e, amely a proletariátus felszabadításának és az összemberi emancipációnak felismert egybeesése alapján a párt tömegkapcsolatainak kiterjesztése, a választott szervek szerepének helyreállítása útján tetteiben proletárjellegű marad akkor is, amikor már joggal az egész nép pártjának nevezi magát?

Ha a párt vezetői elszigetelődtek a dolgozó osztályoktól, a néptől, és képtelenné váltak a szocialista demokratizmus kibontakoztatására, ha kezdik elszakítani a proletárérdeket az össznépi érdektől, ha ezzel gyakorlatilag árkot vonnak a proletariátus és az összemberi emancipáció közé, akkor természetes, hogy a proletárállamot is konzerválni kell proletárdiktatórikus szakaszában. Ez a szükséglet hívja azután életre a proletárdiktatúra elméleti hiposztazálását, metafizikai struktúrává való merevítését. E szemlélet szerint a proletárdiktatúra nem eszköz többé a munkásosztály kezében, nem funkcionális fogalom többé, hanem öncél; s ezen idejétmúlt osztályállami struktúra fennmaradásának szükségességét az osztályharc meg nem szűnésének (kifejlettebb formában: éleződésének) elméletével igazolják. Így válik azután a huligánoknak és a csalóknak, a közpénzek sikkasztóinak és az üzérkedőknek „osztálya" a proletárdiktatúra fenntartása mellett szóló érvvé azon dogmatikus-szektás vezető réteg felfogásában, mely a többi között éppen az általa meghonosított bürokratikus államvezetési struktúra révén maga segítheti elő a szocializmust építő társadalom ezen fekélyének — amely eredetileg pedig csak a kapitalizmus csökevénye — a fennmaradását. Lenin, akire a kínai vezető elvtársak itt is jogtalanul hivatkoznak, mindenkinél jobban tudta, hogy e rothadás kiirtásának eszköze nemcsak és nem elsősorban a proletárdiktatúra államiságában levő bürokratikus szigor növelése, hanem — az új szocialista termelési viszonyok kiépítésén túl — mindenek előtt a szovjet demokratizmus, az alulról jövő ellenőrzés, a kinevezett

közhatalmi funkciók, a közügyek választott párt-, állami és társadalmi szervek általi ellenőrzése.

A személyi kultusz időszakában azonban a szovjet típusú szocialista demokratizmus elvei nem érvényesülhettek következetesen, így most a mi sorainkban is összezavarják néha a szocialista demokratizmus fejlesztésének kérdését az állam össznépi jellegének kérdésével. Nem kell azonban egyebet tenni, mint érdemben tanulmányozni Lenin „Állam és forradalom" című művét, hogy megértsük: a szocialista demokratizmus már a proletárdiktatúra államának is elidegeníthetetlen velejárója, bár itt a demokratizmus szűkebb, mert nem terjed ki a még meglevő ellenséges osztálymaradványokra. Ugyanakkor a proletárdiktatúra még korlátozott, vagy az össznépi állam már teljes demokratizmusa és az alulról jövő ellenőrzés a személyi kultusz rendszerénél sokkal erősebb nyomást gyakorol azokra a csökevényekre, melyeket Lenin a kapitalizmusból eredeztetett ragálynak és pestisnek bélyegzett. Ezt a nyomást éppen azért tudja gyakorolni, mert a közpénzek sikkasztóit, az űzérkedőket és csalókat, a munkakerülőket és huligánokat az állami-rendőri ellenőrzésnél sokkal hatékonyabb állami-társadalmi ellenőrzés alá helyezi. Proletárdiktatúra és össznépi állam minőségi különbsége nem a demokratizmus létében vagy nem létében van, hanem abban, hogy a proletárdiktatúra: egy osztály hegemóniája a többi felett. Az össznépi állam diktatórikus és demokratikus oldala is osztályjellegű, mert az állam közhatalmi funkcióit a baráti osztályokból álló nép valósítja meg, de nem osztálydiktatúra, nem egyik osztály uralma a másik felett. Az össznépi állam ellen felhozott érvekben egyébként is erősen érződik az a sematizmus és a dogmatizmus, mely az államelmélet terén eluralkodott. Az államnak az osztályokkal való kapcsolatát leegyszerűsítik az osztály — állam — erőszak — fegyver sémája szerint, holott minden állam — a kizsákmányoló társadalmak államai is — az erőszakon kívül rendelkezett és rendelkezik egyéb ismérvekkel is, bár a kizsákmányoló államok lényege elsősorban az erőszak. De emellett minden állam közhatalom is, a társadalom szervezésének, a közügyek intézésének eszköze is, az emberek feletti uralom dologi közvetítéseken át megvalósított módja is. Az össznépi állam terminusát a burzsoázia propagandájának szellemében használni a felépített szocialista társadalomnak megfelelő közhatalmi forma helyett, a visszafejlődés jelének, a revizionizmusnak tett engedménynek tekinteni nem más, mint annak tagadása, hogy az állam fokozatosan hal el. Ismeretes, hogy az állam fokozatos elhalásával a dogmatizmus az állam erősítésének követelését és az erősítésen keresztüli elhalásának önellentmondó tételét állította szembe. Az állam erősítése lenini értelemben véve azonban a demokratizmusnak erősítése, s ez valóban az állam elhalása felé vezet — így az össznépi állam teljes demokratizmusa is. Az államhatalom erősítésén azonban a dogmatizmus és a személyi kultusz nem a demokratizmus, hanem a fegyveres és hivatali közhatalom, a bürokratikus centralizáció erősítését értette, hiszen ez volt hatalmi eszköze; s ez, a néptömegektől függetlenített állami, hivatali jellegű hatalom az, amely mellett a kínai vezetők állást foglalnak, amikor az össznépi állam irányába való fejlődés ellen fellépnek. A demokratikus centralizmus lenini elve azonban nem ezen a felülről lefelé felépített hivatali gépezeten, hanem a választott szervek szupremáciáján, az alulról felfelé felépített tanácsszervezeten alapul. A demokratikus centralizmus elvére, a vezetők választásának elvére azonban a kínai vezető elvtársak csak szavakban hivatkozhatnak, mert értelem szerint ezek az elvek ellentmondanak a proletárállamra és a pártra vonatkozó elképzelésüknek.

4. *A békés egymás mellett élés és a forradalom békés vagy nem békés útja*

Az az elméleti törekvés, amely az össznépi állam felé való fejlődés tagadásának formájában száll síkra a bürokratikusan centralizált államgépezet fenntartása mellett, összefügg a két világrendszer viszonyának szofisztikus beállításával. Miért kell ugyanis a kínai elvtársaknak a békés egymás mellett élés lenini elvének valóban új, Lenin idejében még fel nem vethető konkretizálása mellett értelmetlenül elmenniök, szembeállítva ezt az elvet az elnyomott népek forradalmi felszabadító mozgalmával? Azért, mert számukra, elsősorban saját dogmatikus-szektás hibáik, másrészt objektíve fennálló gazdasági elmaradottságuk miatt az imperializmussal vívott gazdasági-termelési verseny nem tűnik reális perspektívának. S éppen ennek az össznépi demokratizmus kibontakozásával kölcsönhatásában fejlődő versenynek a megalapozása és győzelemre vitele az új mozzanat a békés egymás mellett élés jelenlegi marxi—lenini programjában. Ha ezt az összefüggést nem látjuk, ha a világ kommunista mozgalmának döntő tényezője nem a szocialista világrendszer gazdasági ereje és a termelés frontján elért sikerei, valamint a világ forradalmi mozgalmainak együttes fejlődése, akkor ehelyett csupán a nemzeti felszabadító mozgalmakra kell venni a fő irányt, úgy állítva be a kérdést, mintha a békés egymás mellett élés, a két rendszer gazdasági versenye, a szocializmus kibontakozó termelési fölénye nem elősegítené, hanem gátolná a nemzeti felszabadító mozgalmakat, a forradalmak és polgárháborúk győzelmét. Más kérdés azonban, hogy a meglevő nemzeti felszabadító mozgalmakat segíteni kell, szükség esetén még a fegyveres beavatkozás kockázatainak esetleges vállalása árán is, és más kérdés, hogy mivel és miként lehet őket az adott konkrét körülmények között érdemben is a leghatékonyabban segíteni. A kínai elvtársak szofisztikus érvelése szerint „a békés egymás mellett élés nem helyettesítheti a nép forradalmi harcát". De vajon a nép forradalmi harca önmagában véve helyettesítheti-e a békés egymás mellett élést, a gazdasági versenyt, a szocializmus fölényének a termelési gyakorlatban való beigazolását? Hiszen a nép forradalmi harcának — legyen ez akár nemzeti demokratikus forradalom Ázsia, Afrika és Latin-Amerika térségeiben, akár proletárforradalom az imperialista országokban — a szocialista világrendszer gazdasági és politikai erejére kell támaszkodni, és a gyakorlatban arra is támaszkodik a győzelem kivívása előtt és után egyaránt. Ezért a kommunista világmozgalom fő erejének nem az egyedül és önmagára utalva haladó proletárforradalmat vagy nemzeti felszabadító mozgalmat, hanem a szocialista világrendszert kell tekintenünk, mely a békés egymás mellett élésen alapuló gazdasági fejlődésével tudja maximálisan támogatni a forradalmi mozgalmakat, és tudja majd elvezetni az emberiséget a kommunizmus világméretű győzelméhez. Az elnyomott népek forradalmi harcait tehát nem kalandorpolitikával lehet segíteni, hanem az objektív helyzet ténylegesen forradalmivá érlelésével, azzal, hogy összekapcsoljuk a távolabbi perspektívát, a forradalmat, a közelebbivel, a békéért, a demokratizmusért, a gazdasági felemelkedésért vívott tényleges harccal.

Ilyen perspektívában szemlélve nyilvánul meg a hamissága a kínai vezető elvtársak azon dilemmájának is, hogy az általános és teljes leszerelést „merő ábrándnak" tekintik ugyan, de taktikai meggondolások alapján mégis mellette foglalnak állást, mondván, hogy előterjesztése „leleplezi az imperializmust". A kínai vezetők tehát tagadják, hogy az általános és teljes leszerelés még a szocializmus—kommunizmus világméretű győzelme előtt megvalósítható;

arra hivatkoznak, hogy amíg kizsákmányolás van, állam is van, s amíg állam van, fegyveres ereje is van a burzsoáziának; azt tartják, hogy az általános és teljes leszerelés lehetetlenné tenné az elnyomott népek és nemzetek forradalmi harcát, mert nem lenne fegyver, amelyet a forradalom kicsavarhatna a burzsoázia kezéből, hogy felhasználhassa. Ez azonban szörnyű ellentmondás: Mert — mondják a kínai vezetők — ha ma arra törekszünk, hogy a szocialista világrendszer gazdasági fölényével, a nemzetközi munkásosztály által vezetett demokratikus tömegmozgalommal és a nemzeti felszabadító forradalom egyesült erőivel kicsavarjuk a fegyvert az imperializmus kezéből, ez végső soron káros lenne, csak a forradalmi mozgalmakat fékezné le, sőt tenné lehetetlenné, mivel csupán — a szerintük lehetetlen — békés átmenet illúziójának felkeltésére lenne alkalmas. Mindezek azonban, s köztük a leszerelés is, a maguk békés útjával a valóságban közelebb visznek a szocialista forradalomhoz, de nemcsak és nem is elsősorban azzal, hogy kicsavarják a fegyvert az imperializmus kezéből, hanem azzal, hogy aktivizálják, megszervezik és mozgósítják a tömegeket az imperializmus elleni hatékony és tényleges osztályharcra.

A valóságban nem olyan egyszerű a fegyverek és a békés átmenet viszonyának a kérdése sem: a mai fegyverek egy része ugyanis — s itt nemcsak a nukleáris fegyverekről van szó — belső forradalom esetén nem, vagy alig használhatók, s épp ez a rész az, amelyre az általános és teljes leszerelés hatálya elsősorban kiterjedne. A fegyverek másik csoportja, az állam belső erőszakszervezet mivoltából eredő fegyveres erő azonban megmaradna a burzsoázia kezében az általános és teljes leszerelés után is. Ezért azt kell mondjuk, hogy a fegyveres forradalom épp úgy, mint a békés átmenet, elvontan egyaránt lehetséges az általános és teljes leszerelés megvalósítása előtt, mint után. A világbékének az általános és teljes leszerelés kivívásával történő megőrzése és biztosítása, valamint az egyes országok forradalmainak a belső osztályerők kedvező vagy kedvezőtlen alakulása következtében való békés vagy nem békés kimenetele ugyanis két különböző kérdés még akkor is, ha szorosan össze is függnek egymással. Senki sem állítja, hogy a békéért vívott harc, az általános és teljes leszerelés minden országban automatikusan garantálja a szocialista forradalom békés útját, csak azt gondoljuk, hogy kedvező külső feltételeket teremt a békés út számára. Ugyanígy azt sem mondhatjuk, hogy a szocializmus békés útja csak az általános és teljes leszerelés megvalósítása után válik járható úttá egyes országokban.

Mindez nem az embertömegek és a technika szerepének alá-, illetve túlbecsülésével függ össze, mint a kínai vezetők sugalmazni szeretnék, hanem az összpolitikai helyzet és a helyi osztályerők konstellációja konkrét esetekben konkréten fogja eldönteni a forradalom békés vagy nem békés kimenetelét. Sem a nukleáris fegyverek megjelenése, sem esetleges kiiktatásuk nem a fegyveres társadalmi és nemzeti forradalmak lehetőségének megszűntét jelenti. A nukleáris fegyverek megjelenése csak azt a követelményt tette még döntőbbé, hogy a reális politikánk kialakításakor a forradalmak, az összmozgalom, valamint a világhelyzet együttes belső összefüggéseit jobban figyelembe vegyük. Igaz, a háború a politika folytatása más eszközökkel, de éppen ezért igaz — a többi között éppen a nukleáris fegyverek léte miatt —, hogy — helyes politikával persze — minden világháborús konfliktust meg tudunk akadályozni és el tudunk hárítani az emberiség feje felől. Nem az imperializmustól és a háborútól való rettegés vitt tehát bennünket a békés egymás mellett élés politikájának útjára, hanem éppen az erő biztos tudata és az a tudat,

hogy a politika — a háború folytatása, más eszközökkel. Ti. nemcsak tőkés világpolitika van, hanem létezik a szocialista világrendszer és ennek politikája is.

A kínai vezetők szerint a békés verseny szovjet koncepciója a kapitalizmus automatikus összeomlásának ábrándjához vezet, s ez az ábránd — hogy ti. nem kell mást tenniök, mint várni az összeomlás elérkeztét — lefegyverzi a népeket. Ez azonban mélységesen téves felfogás, mely egyrészt annak ignorálásából ered, hogy a békés egymás mellett élés, a szocializmus gazdasági fölényének megvalósítása harci feladat, másrészt abból fakad, hogy nem értik ennek összefüggését az összfolyamattal és a forradalmi mozgalmakkal. A világ forradalmi mozgalma nem úgy fejlődik, hogy egyes osztagai csak építenek, mások csak fegyveresen harcolnak, ismét mások pedig csak előkészítik a forradalmat vagy várják az automatikus bekövetkeztét, hanem a munkásmozgalom minden egyes része folytatja a harcában e tevékenységeket szerves kölcsönhatásban, együtt és egy időben. A békés verseny során a szocialista országok által kitűzött gazdasági építési feladatok elvégzése egyáltalán nem állítja le a forradalmi mozgalmak lendületét. Ellenkezőleg: a kommunizmus építőinek sikereiből közvetlen erkölcsi, politikai, gazdasági, de katonai erőt is (lásd Egyiptom vagy Kuba példáját) meríthet az imperializmus elleni küzdelem. Másrészt e harc — gyengítvén az imperializmust — általában is kedvező feltételeket teremt a békés átmenet, a kommunizmus számára. Ezért a szocialista világrendszer érdeke az imperializmus elleni küzdelem támogatása, s ezt viszont maximális mértékben éppen saját gazdasági sikereire támaszkodva tudja megtenni, azokra a sikerekre építve, amelyek a kapitalizmus és a szocializmus erői közötti békés verseny alapján születhettek és születhetnek csak meg. De vajon, ha a kínai vezető elvtársak a forradalmi mozgalmak ezen segítési módjával nem értenek egyet, a szóbeli biztatáson túl mivel fogják segíteni és támogatni a forradalmi mozgalmakat, ha biztosítanak bennünket, hogy ők nem akarnak háborúk segítségével forradalmat kirobbantani, gazdasági segítségre pedig képtelenek — és ebből kifolyólag másféle hatékony segítségre is. Ennek az eszmefuttatásuknak tartalmatlansága manifesztálódik abban az ellentmondásban, hogy megállapítják ugyan: a szocialista rendszer fölénye és a szocialista országok építő munkájának eredményei példamutató és ösztönző szerepet játszanak az elnyomott népek és nemzetek előtt, mégis úgy állítják be a dolgot, mintha nem ezek támaszkodnának elsősorban a szocialista világrendszer gazdasági és politikai erejére, hanem megfordítva, elsődlegesen ők nyújtanának segítséget a szocialista világrendszernek. Úgy állítják be, mintha valaki — az áldozatok elkerülése okából — le akarna mondani a forradalmi harcról, és azt követelné a népektől, hogy legyenek mindörökre rabszolgák. Hangsúlyoznunk kell még azt is, hogy a békés átmenet elve nem csupán analógiás következtetésen alapszik, bár a forradalmi átmenet békés megkezdésére — ha nem is véghezvitelére — volt már példa a történelemben: az 1919-es Magyar Tanácsköztársaság példája. A békés átmenetre való jelenlegi irányvétel elve azonban mégsem csak az ilyen precedensen alapszik, hanem a marxizmus szelleméből és a jelenlegi osztályharc törvényeinek objektív elemzéséből következik. Ez az elv azonban csak a szocialista világrendszer már kivívott és egyre növekvő, a dogmatizmus által fel nem ismert erejének és meghatározó szerepének megértése esetén konkretizálható és érthető meg, mint ahogyan a megvalósítás is csak erre az erőre való támaszkodás segítségével lehetséges.

A marxizmus soha nem tanította azt, hogy a forradalom ismérve a hata-

lom fegyveres erővel való átvétele., hanem mindig azt hirdette, hogy a forradalom ismérve és lényege a termelési viszonyok, a tulajdonviszonyok minőségi megváltoztatása az arra történelmileg hivatott osztály által. A fegyveres harc csak akkor szükséges, ha ennek az uralkodó osztály és államhatalma fegyveres erőszakkal áll ellen. A tulajdonviszonyok minőségi és totális megváltoztatása minden esetben feltételezi az uralkodó osztály államhatalmának megdöntését, a proletárdiktatúra kivívását, sőt a szocialista forradalmat — ellentétben a polgárival — csak ezzel lehet megkezdeni. A régi államhatalom megdöntése és a proletárdiktatúra útján eszközölt minőségi átalakulás a termelési és tulajdonviszonyokban — ez az a lényeges mozzanat, amiben a békés átmenetet hirdető kommunista világmozgalom pártjainak felfogása eltér a reformista—szociáldemokrata álláspontól. Utóbbi ugyanis nemcsak és nem is elsősorban a fegyveres felkelés szükségességét tagadja, hanem a burzsoázia államgépezetének széttörését és az új, szocialista módon demokratikus államhatalom létrehozásának szükségességét, a proletáriátus diktatúráját is. A szociáldemokrácia a forradalmi osztályharcot — amely azonban nem kizárólag csak fegyveres harc, hanem politikai tömegharc is — helyettesíti a burzsoá államiság keretei között folytatott reformharccal. Ez az irányzat a kommunizmustól való félelem miatt nemcsak a fegyveres forradalom szükségességét tagadja, hanem a szocializmusra, kommunizmusra való, nem fegyveresen kivívott minőségi átmenetet is. A marxisták adott esetben szükségesnek tartják a fegyveres felkelést, de nem tekintik azt dogmatikus módon a szocialista forradalom lényegének, ismérvének, hanem esetenként konkréten teszik fel a kérdést: a termelési és tulajdonviszonyok minőségi átalakítása, a szocialista demokratikus diktatúra kivívása mint a forradalom célja és lényege, vajon megközelíthető-e a régi államgépezetnek csak politikai tömegharcban való lerombolásán keresztül, vagy a burzsoázia fegyveres ellenállása a fegyveres útat is szükségessé teszi-e? A békés út lehetősége — mint elvont lehetőség — tehát mindig megvolt, s a marxizmus mint elmélet ezt vissza is tükrözte kezdettől fogva. Korunkban ez a tény csak — és ez a „csak" nagyon is jelentős — annyit változott, hogy egyrészt a szocialista világrendszer erkölcsi, politikai és gazdasági erejére támaszkodva olyan óriási politikai tömegmozgalom bontakozott ki a tőkés országokban, olyan erőre kapott a demokráciáért vívott, a kommunista pártok vezette tömegharc, s ez olyan közel került a szocializmusért vívott politikai harchoz, másrészt az imperializmus államhatalma annyira elvesztette tömegbázisát, politikai és ideológiai hatását a középrétegekre, hogy mindez együtt a hatalomátvétel politikai tömegharcon keresztüli útjának mindig fennállt, elvont lehetőségét nagyon is reális, közvetlen és konkrét esetekben konkréten és kézzelfoghatóan megvalósítható perspektívává tette. S még inkább így lesz ez, ha a szocializmus a munka termelékenysége és a javak bősége terén véglegesen és visszavonhatatlanul bebizonyítja fölényét az imperializmus fölött. Csak aki nem hisz ebben, csak az tagadhatja a szocializmus békés úton való győzelmének perspektíváját és lehetőségét.

5. *A kommunista világmozgalom erőinek egymáshoz való viszonya, különös tekintettel a nemzeti felszabadító mozgalmakra*

A kínai vezető elvtársak azt követelik, hogy a nyugati országok kommunista pártjai az ő értelmezésük szerint kapcsolják össze a napi harci feladatokat a hosszú távra szóló forradalmi érdekekért vívott harccal, a fegyveres

forradalmi küzdelemre való irányvétellel. Azzal vádolják e pártokat, hogy a forradalom békés útját hirdetve, szociáldemokrata módon feláldozzák a proletariátus alapvető érdekeit, és csak a napi eseményekhez alkalmazkodnak. De gondoljuk csak meg, hogy össze lehet-e kapcsolni a néptömegek, a proletariátus napi harcát mint távolabbi perspektíva előkészítését a távolabbi perspektívával, ha ez, mint a kínai vezetők értelmezik, csakis a háborúval kapcsolódó fegyveres „forradalmi" harc. Hiszen, ha abból indulunk ki, hogy a háborúk megakadályozása nem a napi harctól függ, ennek az összekapcsolásnak nem lenne értelme.Az elkerülhetetlen háborúhoz vezető perspektíva pedig egyrészt nyilván nem vonzó, másrészt pedig ugyancsak nem értelmes a szocializmusnak egy atomvilágháború utáni építéséről beszélni. Valójában tehát nem a nyugati országok kommunistái mondanak le szociáldemokrata módon a forradalmi perspektíváról a napi eredmények kedvéért, hanem a kínai vezető elvtársak szakítják el a forradalom előkészítési folyamatát magától a forradalomtól.

Még gyengébb talajon áll érvelésük az elnyomott országok nemzeti felszabadító forradalmait illetően. Ma a proletárforradalom „egész" ügye és az e területek népeinek forradalmi harcai közötti viszony nemcsak az, hogy a gyarmati népek küzdelme előmozdítja a világ szocialista átalakítását, hanem fordítva is áll ez az összefüggés, és ez utóbbi oldal a fontosabb. Bár e területek, Ázsia, Afrika, Latin-Amerika népessége valójában a világ népességének többségét teszi ki, mégis, e népesség sorsa, forradalmainak haladó vagy félresiklott jellege döntő módon a proletárforradalom egészének ügyétől függ. Ha ugyanis a proletárforradalmi mozgalom fő összetevőjétől, a szocialista világrendszertől eltávolodva vívják meg nemzeti demokratikus forradalmukat, és nem annak erejére, nemzetközi szerepére támaszkodva, akkor az ilyen forradalom vagy nem győzhet, vagy ha győzne is, nem a szocializmus—kommunizmus felé, hanem valami más irányban, az elszigetelődés, a nacionalizmus, a személyi kultusz, az elposványosodás, a hivatalnokrendszer irányában fejlődik tovább, s a kapitalizmus restaurálásába torkollhat. Ehhez képest torz a kínai elvtársak definíciója a haladó és nem haladó nacionalizmus közötti különbségről is. A proletárpárt valóban támogatja — nem az állítólag haladó nacionalizmust — hanem a nemzeti felszabadító mozgalmat. Másrészt csak az a mozgalom lehet haladó — bármilyen szerepet játsszék is benne a nacionalizmus egyéb tekintetben —, amely a nemzeti demokratikus forradalom oldalán áll, olyan forradalmi harc oldalán, mely objektíve, illetve szubjektíve is az összforradalmi folyamatba illeszkedik, a kommunista világrendszer összérdekeivel egybeeső úton halad, illetve azzal legalább nem áll ellenségesen szemben.

Említettük már, hogy a kínai vezető elvtársak azt a látszatot igyekeznek kelteni levelük szerkezeti felépítésével, mintha a kommunista világmozgalom egészének érdekeiből indulnának ki, s igyekeztünk megmutatni, hogy irányvonaluk éppen azért helytelen és káros, mert saját egyedi helyzetükből és a nemzeti felszabadító mozgalomnak a különös síkján mozgó problémáitól vezérelve, az egészet a részérdeknek alárendelve, bomlást, dezorganizációt és ideológiai zűrzavart visznek a nemzetközi kommunista mozgalomba. Levelüknek most tárgyalt részéből — mely látszólag az 1957-es Deklaráció és az 1960-as Nyilatkozat elveinek megismétlése — azonban az tűnik ki, hogy a kínai vezetők valójában éppen azt nem akarják megérteni, ami e dokumentumoknak és a Szovjetunió vezette összmozgalom forradalmi irányvonalának a lényege: azt tudniillik, hogy a mai világhelyzet ellentmondásai, a mai kommunista világmozgalom megoldandó problémái között nem lehetséges olyan viszony, hogy a

rész alárendelhetné magának az egészet, a nemzeti felszabadító forradalom az összmozgalmat, vagy hogy ezek metafizikus egymásmellettiségben lennének rögzíthetők. A kínai vezető elvtársak tiltakoznak a szocialista és kapitalista világrend alapvető ellentmondásának kiemelése ellen, az ellen, hogy a kommunista világmozgalom minden kérdését a fő dolog, a kapitalista és a szocialista tábor élet-halálharca szempontjából vizsgáljunk. Már pedig ha objektíve helyesen akarjuk felmérni a világhelyzetet, ha helyes stratégiát és taktikát akarunk alkalmazni, akkor a dialektika módszerével kell élnünk, nem pedig a metafizikáéval, látnunk kell a kor ellentmondásainak egymáshoz való viszonyait is a maguk differenciáltságában, értenünk kell ahhoz, hogy helyesen oldjuk meg a fennálló ellentmondások közötti dialektikus kölcsönhatás kérdését, és ne állítsuk be úgy a dolgot, mintha a nemzeti felszabadító mozgalom és a szocialista világrendszer között egyszerű oksági viszony lenne, mintha csak az előbbi határozná meg az utóbbit, vagy mintha a két probléma, a szocialista világrendszer gazdasági-termelési fölényének kiharcolása és a világforradalom ügye két különböző, egymástól metafizikusan elszakított kérdés lenne. A szocialista és a kapitalista világrendszer gazdasági versenyében — mely csak a békés egymás mellett élés esetén lehetséges — persze nem „automatikusan" oldódnak meg a jelenkor ellentmondásai — ahogy a kínai elvtársak torz módon értelmezik a békés versenyt —, hanem ez — a szocialista világrendszer termelési fölényének kiharcolása — korunkban a kommunista világmozgalom olyan sürgető feladatává vált, melynek megoldása nélkül sem a proletárforradalom ügye a tőkés országokban nem vihető ténylegesen előre, sem a nemzeti demokratikus forradalom ügye a gyarmati, félgyarmati és az éppen csak felszabadult országokban nem vihető győzelemre sem áldozatokkal és segítéssel, sem anélkül. A „forradalmat kell kirobbantani" álláspont, amely a kínai vezető elvtársak konklúziója — s levelükben mint kiindulópont szerepel — nem forradalmi marxista—leninista álláspont, hanem a türelmetlenség, a saját átmeneti — és a sikereik közben felmerült — kudarcaik feletti elkeseredettség, a fejvesztettség álláspontja, amely abból ered, hogy a kínai vezető elvtársak — nem bízva saját erejükben és a szocialista világrendszer erejében — a könnyebb ellenállás vonalára csúsztak le. Milyen termelési színvonalról indulhatna azonban az emberiség, és mennyi időbe telnék, míg a kommunizmus távlatait ismét megközelítené, ha az atomháború veszélyét lebecsülve nem a békés együttélés útján, hanem a minden áron, még a világháború kirobbantását is kockáztatva akarná a világ forradalmi átalakítását megközelíteni? Vagy talán az őskommunista társadalom primitív termelőerői és elosztási formái lebegnek ideálként a kínai vezető elvtársak szeme előtt?

Ezzel befejeztük a kínai koncepció azon torzításainak elemzését, amelyek a marxizmus alapfogalmainak, főbb definícióinak és teorémáinak logikai síkon is jelentkező összezavarásában és szofisztikus értelmezésében jelentkeznek. A kínai koncepció metafizikus jellegében, belső ellentmondásaiban van az oka annak, hogy ez a nemzetközi kommunista mozgalom gyakorlatilag beigazolódott vonalával a kommunizmus felé vezető út tekintetében feloldhatatlan ellentmondásba került. Mint láttuk, ez az ellentmondás összebékíthetetlen ellentmondás, mely a logika síkján a metafizikus gondolkodás és a dialektikus módszer ellentéteként jelentkezik. A kivezető út ezért nem lehet a két koncepció összeegyeztetése, kompromisszumos kibékítése. A kivezető út az, hogy a kínai vezetők a dogmatizmust és a metafizikus szemléletet leküzdve és elvetve

saját országuk és a világ egész forradalmi mozgalmának helyzetét a marxizmus—leninizmus álláspontjáról értékelve, őszintén és visszavonhatatlanul a kommunista pártok kipróbált irányvonalához térjenek vissza.

О ВОПРОСАХ МЕЖДУНАРОДНОГО КОММУНИСТИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ, ОЖИДАЮЩИХ СВОЕГО РЕШЕНИЯ

Зольтан Шомоди

Статья является анализом открытого письма КП Китая от 14-го июня с точки зрения вопроса: в чем именно заключается действительная материальная, экономическая и политическая основа раскольнических позиций китайских товарищей — руководителей, и как эта основа — т. е. выход из своего трудного в настоящее время положения — ведет к теоретических извращениям, содержащимся в письме и находящимся в противоречии друг с другом и с действительностью.

Автор исходит из того, что логическая конструкция письма является дедуктивным рассуждением, исходящим из доказуемого как доказанного, чем создается впечатление, будто оно защищает универсальные истины марксизма.

В целях доказательства несостоятельности дефиниции догматизма и ревизионизма, сформулированной китайскими товарищами руководителями, в статье указывается на то, что творческий марксизм представляет собой не конкретизацию по отдельным странам универсального положения, а то, что при помощи теории как руководства вопросы движения как целого анализируются конкретно на уровне универсальности и всеобщности, вопросы же отдельных частных проявлений движения — как напр. экономическое соревнование мировой системы социализма, рабочее движение в капиталистических странах и народно-демократическая революция — на уровне частности, и, наконец, проблемы отдельных стран — на уровне отдельности, индивидуальности.

Вместо этого китайские руководители исходят из своего собственного положения — из своих переходных трудностей — и в решении этих вопросов они станут на неправильный путь, на путь экономической автархии и оправдания методов руководства, примененных при культе личности. Из этого получается у них отсутствие перспективы на счет экономического соревнования, сохранения мира, разоружения и мирного пути победы социализма. Отсюда получается, что они хотят подчинить движение в целом, т. е. мировую систему социализма интересам национального освободительного движения как части целого; и вместо борьбы за экономическое превосходство — являющееся главной гарантией мирного перехода к социализму, революционного развития капиталистических стран и победы национального освободительного движения — они взяли курс на «развязание»,» революции.

Наконец, в статье указывается на то, что позиция китайских руководителей непримирима с линией коммунистического движения, возглавляемого Советским Союзом, и что выход будет не в компромиссе, а в том, что китайские товарищи, бросив свои метафизические взгляды и сектариянско-догматическую позицию, должны вернуться на испытанный путь мирового движения коммунизма.

UNSOLVED PROBLEMS OF THE INTERNATIONAL COMMUNIST MOVEMENT

by Z. Somogyi

This study analyzes the Open Letter of June 14 sent by the Chinese Communist Party. It aims to reveal how the concrete material, economic and political basis and the present Chinese difficulty lead to the sectarian stand of their leadership and how they reached those theoretical distortions which, in their letter, contradict each other and the existing situation.

The author notes that the letter is an example of deductive reasoning. Accepting certain false conclusions as proved, it appears to stand for the universal truths of Marxism.

It proves the incorrectness of the Chinese Communist view of dogmatism and revisionism. Marxism — in a creative sense — does not mean that the universal thesis has to be made concrete in each country. The theory must serve as a guide in concretely analyzing questions of the entire movement from the viewpoint of universality. The problems of the individual movements, such as economic competition in the socialist

world system, the labour movement in capitalist countries and the international democratic revolution, must be terated according to standards of particularity, while the issues of a country according to the terms of individuality.

Instead of this the Chinese leaders make the transitory difficulties of their own situation the basis. In trying to solve their problems they incorrectly justify economic autarchy and the cult of personality. This results in their inability to take an over-all view of economic competition, the preservation of peace, disarmament and the peaceful victory of socialism. Therefore they want to subordinate the whole movement to one part of it: national liberation. Instead of trying to achieve economic superiority, which is the most important guarantee of the preservation of peace, the peaceful transition to socialism, the revolutionary development of capitalistic countries and of the victory of national liberation, they want to start a revolution.

The study concludes that the view of the Chinese leaders is irreconcilable with the line of the Communist movement led by the Soviet Union. The solution is not compromise. The Chinese must abandon their metaphysical view, their sectarian and dogmatic stand, and return to the time-tested path of the Communist world movement.

A modern cinizmus gazdasági alapjairól

GARAI LÁSZLÓ

A cinizmus jelensége

A XX. század hajnalán felhívta magára a figyelmet egy jelenség, amely már az elmúlt század utolsó harmadában feltűnt egyes országokban (pl. Franciaországban), az első világháború után széleskörűen elterjedt, és napjainkban éli fénykorát elsősorban Nyugat-Európában és Észak-Amerikában.

A jelenség: „minden érték átértékelése", ami a történelmi fejlődés során kialakult és a további emberi haladást szolgáló értékek[1] nihilista tagadásának bizonyul. Az alap: magának a haladásnak a tagadása; ebből következik a szabadságnak mint a viszonylagos autonómián és a szükségszerűség egyre adekvátabb felismerésén alapuló, a haladás folyamatában növekvő uralomnak a tagadása; az értéktagadás kiterjed erkölcsi normákra és művészi formákra, az emberi megismerőképességre és akaróképességre (a szubjektumon uralkodó akaraterőre, amellyel az objektiválódásra törő akarat erőszak-kultuszát állítják szembe). Az értéktagadás fő céltáblája általában az ember, akinek a tárgyi értékekben objektiválódó differenciált képesség- és igényvilága a történelem terméke és a történelem további folytatásának záloga, aki társadalmi lény, s akinek tetteit alapvetően a társadalom bizonyos osztályának érdekét tükröző motívumok határozzák meg — ezt a lényt az értéktagadó szemlélet biológiai lénnyé degradálja, minden tette mögött az egyéni anyagi érdek mozgatórugóját vagy szexuális indítékokat keres („Cherchez la femme!"), de legalábbis a társadalmi motiváció teljes hiányát hangsúlyozza, az emberi képességek és igények helyett generalizáló, sztereotip ösztönöket helyez előtérbe. Az értéktagadó szemlélet igen gyakran cselekvő értékrombolássá fajul el, amelynek ismét az ember a fő céltáblája: erőszakkal vagy félrevezetéssel, továbbá közvetve a tárgyi értékek rombolásával és fölényes tagadásával akadályozzák akaratának viszonylagos autonómián és a szükségszerűség viszonylag adekvát felismerésén alapuló szabad realizálását, képességeinek szabad kifejtését és igényeinek szabad kielégítését, nem engedik kifejlődni, sőt pusztítják a másik ember ezen „lényegi erőit", olykor puszta fizikai létét is. Az értéktagadásnak és az értékrombolásnak ezt a jelenségkörét nevezi jelen tanulmány *cinizmusnak*.

A haladás menetéhez hozzátartozik bizonyos értékek objektív értéktelenedése. A haladás érdeke ilyenkor megköveteli az értéktelenné vált érték tagadását és valamilyen új érték célul kitűzését. A szemléletmód e forradalmasítását általában a társadalom haladó osztálya hajtja végre, míg a gazdasági

[1] Értéken olyan tárgyat vagy jelenséget, személyt, embercsoportot vagy személyek, embercsoportok közötti viszonyt értek, amely alkalmas valamilyen emberi szükséglet kielégítésére vagy a szükségletkielégítés közvetett elősegítésére.

és politikai érdekénél fogva konzervatív osztály teljes ideológiai és anyagi erejét mozgósíthatja a már devalválódott, de érdekét szolgáló és számára továbbra is hasznos értékek védelmében. Az olyan értékek, amelyek úgy szolgálják bizonyos személyek, rétegek, osztályok érdekét, hogy eközben — akár mert a történelem túlhaladt rajtuk, akár már eleve — akadályozzák a további haladást, *hamis értékek*. Vannak továbbá olyan tárgyak, jelenségek, személyek, intézmények stb., amelyekhez emberek kisebb vagy nagyobb csoportja bizonyos illúziókat fűz, és saját illúziói alapján azt várja, hogy ezek elősegítik egyik vagy másik céljának megvalósulását — ezek *vélt értékek*. Vélt értékek alakulhatnak ki pl. annak következtében, hogy a társadalom különböző rétegei, elsősorban a középrétegek, elfogadják az uralkodó osztály ideológiáját, ezen belül magukévá teszik értékmércéjét is. Így a hamis értékek, amelyek valóságos tulajdonságaiknál fogva szolgálják az uralkodó osztály érdekét, más rétegek vonatkozásában egyúttal vélt értékekként funkcionálhatnak. Vélt értékekké válhatnak valóságos értékek is olyankor, amikor objektív történelmi elértéktelenedésük folyamatát nem kíséri az elértéktelenedés felismerése, amikor bizonyos személyeket vagy rétegeket nem gazdasági vagy politikai érdekük, hanem pusztán a megszokás köt az egykor értékes dolgokhoz, személyekhez. Gyakran előfordul, hogy egy bizonyos dolog vagy személy bizonyos tulajdonságánál fogva valódi értéket képvisel, más tulajdonságainál fogva pedig ugyanakkor negatív értéket, az értékelő személyek tudatában azonban az ellentmondásnak csak az egyik oldala tükröződik abszolút erővel. Vélt értékek jöhetnek létre olyankor is, amikor egy osztály vagy réteg, felismerve a társadalmi változás létszükségességét, nem helyesen ismeri fel a változás irányát, illetve a változást előmozdító eszközöket; gyakran előfordul, hogy az osztály, a réteg a kívánatos gyökeres változást sorsának egyszer és mindenkorra való jórafordulásául, abszolút tökéletes állapotok megteremtéséül fogja fel — ilyenkor még az irány és az eszközök helyes felismerése esetén is túlértékelik a keletkező újat, abszolutizálják az új keletkezését elősegítő dolgok, személyek értékességét. A vélt értékek létesülésének az az útja, amely a régi értékek elavulásával kapcsolatos, a *konformizmus* attitüdjét jellemzi, az új értékek helytelen vagy aránytalan felismerésével kapcsolatos út pedig a *fanatizmusé*.[2]

A haladó osztálynak, ha a szükségszerűség helyes felismerése alapján kitűzött céljait ténylegesen meg akarja valósítani, nemcsak a hamis, hanem a vélt értékeket is tagadnia kell, mind a konformizmus, mind a fanatizmus vélt értékeit. Amennyiben elkerülhetetlen, úgy e hamis, illetve vélt értékeket cselekvően szét is kell rombolni. Századunkban, a proletárforradalmak, a nemzeti forradalmak korában különösen előtérbe került az ilyen értéktagadás és értékrombolás. A proletariátus elvégezte a polgárság által kialakított eszmék, normák, intézmények stb. értéktagadását. Az értéktagadásban a marxizmus—leninizmus tudományos felfedezéseire támaszkodott, amelyek öröknek, abszolútnak tartott eszmékről, normákról, intézményekről kimutatták, hogy egy adott gazdasági alap változásának termékei, hogy a gazdasági alap további fejlődésének egy bizonyos pontján szükségszerűen újak váltják fel őket, a polgári értékvilágról kimutatták, hogy alapjául a fetisizmus illúziói szolgálnak.

[2] A fanatizmus lehet vallásos (ilyenkor a fennállók helyett létesítendő abszolút tökéletesnek képzelt értékek túlvilágiak, elérésük fő elősegítője isten), lehet vallástalan (pl. az „ész birodalmának" létrehozását célul kitűző francia felvilágosodás és forradalom fanatizmusa) vagy a kettő egysége (ilyenkor az abszolút tökéletesen elképzelt földi cél megvalósításához a fő segítséget istentől várják).

A marxizmus—leninizmus e tudományos felfedezései csak betetőzték a modern tudománynak azt a dezilluzionizáló tendenciáját, amely Kopernikusszal kezdődött és a *természet* megismerésének vonatkozásában napjaink tudományos felfedezéseiben is folytatódik, a *társadalom* megismerésének tekintetében azonban olyan korlátokba ütközött, amelyek csak a proletariátus osztályálláspontjáról váltak meghaladhatóvá. A proletárforradalmakban sor került a polgári értékek egy részének dialektikus gyakorlati tagadására is; e gyakorlati tagadás elsősorban a legfőbb polgári értékeket, a polgári tulajdont és a polgári demokráciát érintette. A technika látványos fejlődése is elősegítette a gyakorlati értéktagadást a rohamosan gyorsuló erkölcsi kopás mechanizmusa révén.

A vázolt értéktagadástól és értékrombolástól alapvetően különbözik a cinizmusé. Míg amaz objektív értéktelenséget tükröz adekvát módon, addig emez szubjektivista jellegű. Míg az előbbit a haladás, a haladó osztály érdeke határozza meg, és ennek megfelelően a szemléletileg, esetleg cselekvően tagadott értékek helyébe új értékeket tételez — addig az utóbbit mindig vagy *valamilyen partikulárisabb érdeknek az általánosabbal szembeni* (pl. az egyéni vagy a csoportérdeknek a közérdekkel szembeni, a reakciós osztálynak a haladással szembeni stb.) *tudatos választása határozza meg*, vagy *teljes öncélúság jellemzi*.

A cinizmus, különösen az öncélú értéktagadás és értékrombolás jelensége nem kis gondot okozott a század polgári ideológusainak, filozófusoktól kezdve publicistákon keresztül egész a népiskolai tanítókig, a szociológusoktól kezdve a pszichiáterekig.

Egyesek specifikusan huszadik századi jelenséget látnak benne, és okait a legszembetűnőbben korunkbeli jelenségben, a technika kolosszális fejlődésében vélik megtalálni. Eszerint az ember létrehozza a gépek világát, amely, mint a goethei bűvészinas seprője, önálló életet kezd élni, egyre növekszik, és egyre jobban összeszorítja az emberi világot, megsemmisítéssel fenyegeti (ennek perspektíváját talán Karinthy rajzolta meg leghátborzongatóbban egyik utópikus elbeszélésében), s végül a civilizáció elnyeli a kultúrát.

> Itt rendszerint szembeállítják a „Nyugattal" a „Keletet", mondván, hogy ez a „lélek-kultuszával" nagyobb boldogságot nyújt az ázsiai nyomorban élő embernek, mint a gép-kultusz az európai—amerikai bőség élvezőjének.

Mások politikai okokra is hivatkoznak: a demokráciára, mint amely nemcsak a politikában, hanem az élet minden területén „megteremtette a mennyiség uralmát a minőség felett, s megengedte a tömegnek, hogy a számbeli fölény jogán az egész életet a saját közönséges képmására átformálja, mindenben magát tegye normává".

Megint mások az ateizmusban vélik megtalálni a cinizmus okát.

Az ideológusok további csoportja periodikusan visszatérő jelenséget lát a cinizmusban. Ezek arra hivatkoznak, hogy a cinizmus mint életfilozófia 2300 évvel ezelőtt keletkezett, amikor a görög poliszokat felváltotta a hellénisztikus birodalom, és azóta felújult minden társadalom életében a történelmi sorsfordulatok idején, például a római császárság korában vagy a hanyatló középkorban (bár itt az egyházi hipokrízis leplezte a cinizmust kifelé, a nép felé).

Vannak, akik a cinizmusban örök problémát látnak: a nemzedékek harcát. Eszerint nincs szó semmi egyébről, mint egy ismétlődésében állandó jelenségről: a fiúk nem követik az apák erkölcsét, mert a fiatalok — a fiatalság „termé-

szetéből" eredően — a változást igénylik, míg az apák — mutatis mutandis — az állandóságot, és így az apák, bár valaha maguk is hasonlóképpen voltak fiatalok, *tévesen* úgy látják, mintha baj lenne az erkölcsökkel.

Ezek a polgári ideológusok általában helyesen látják a jelenséget, és a felszínen ható okok egyikét-másikát. De a cinizmus lényegi okát, amelynek az összes általuk feltárt okok csak megnyilvánulási formái, nem képesek feltárni. Hasonlóképpen az általuk tapasztalt jelenség-komplexum megszüntetésének a módját sem, függetlenül attól, hogy látnak-e egyáltalán kiutat vagy sem.

A XX. századi cinizmus az imperializmus erkölcsi projekciója. Nem egyszerűen egy hanyatló kor megnyilvánulása, hanem a kapitalista termelési mód hanyatlásáé. A modern cinizmus tulajdonképpen magának e termelési módnak a lényegéből ered, és ezért végigkíséri a kapitalizmus korát. A kapitalizmus feltörekvő szakaszában bizonyos tényezők hatottak a cinizmus teljes és általános kibontakozása ellen. Az imperializmus korában azonban e tényezők nagy része megszűnt, és a cinizmus erkölcsi kortünetté vált. *A hanyatlás tehát tulajdonképpen nem oka, csak kedvező feltétele a mai cinizmusnak.* Hasonlóképpen *nem oka, csak katalizátora a cinizmus kibontakozásának* a kapitalista termelési módnak az az oldala, amelyet a termelő erők — *a modern technika és a modern természettudomány* — alkotnak.

A XX. századi cinizmus alapja: a kapitalista termelési viszonyok.

A kapitalizmus és a cinizmus

I. *Az osztálytársadalmak termelési viszonyai általában és a cinizmus*

A kapitalista termelési viszonyok megőrizték és végső tökéletességig fejlesztették korábbi termelési viszonyok három mozzanatát: a munkamegosztást (a termelés és a fogyasztás szétválását), az árucserét (a szétvált termelés és fogyasztás sajátos közvetítését) és a kizsákmányolást (a termelés és fogyasztás antagonizmusát). Ez a három szorosan összefüggő jelenség hordozza a cinizmus csíráját oly módon, hogy *ami ebben a vonatkozásban a munkamegosztásban csak potenciálisan adott, azt az árucsere fokozottabban kiteljesíti, és végül mindkettő potenciáinak a kizsákmányolás adja meg a végső realizációt.* Elemzésünkben a kibontakozásnak ezt a logikai sorrendjét fogjuk követni. Jelen tanulmány nem térhet ki részletesebben arra a hatalmas pozitív szerepre, amelyet a munkamegosztás az emberi haladás folyamatában mind a termelőerők objektív, mind szubjektív oldalának fejlesztésében közismerten játszott, sem az árutermelés és a kizsákmányolás pozitív társadalmi funkcióira — a munkamegosztásnak, az árucserének és a kizsákmányolásnak kizárólag a cinifikáló hatását fogjuk vizsgálni.

A) *A munkamegosztás cinifikáló hatása*

1. *A munkamegosztás az egyéni szabadság térbeli és időbeli korlátozását eredményezi :* az individuum akarata a természet egyre szűkebb körére terjed ki, míg a természetnek a többi ember által alávetett mind nagyobb része idegen hatalomként áll szemben az egyénnel; de a saját területén is ideiglenes az egyén hatalma, mert a fölött a természetrész fölött, amelyet termelőként emberi

uralma alá vetett, fogyasztóként már egy másik ember diszponál. Ezzel párhuzamosan csökken az egyén potenciális szabadsága is: a felismerhető természeti szükségszerűségek *extenzitása*, amelyek lehetővé tennék az uralkodást a természet felett, és az uralkodáshoz szükséges kifejlesztett képességek és igények — „emberi lényegi erők" (Marx) — *kiterjedése*.

Ezzel a folyamattal együtt jár: *a)* a potenciális és a realizált egyéni szabadság *intenzitásának* növekedése (a természet azon tárgyainak és jelenségeinek egyre szűkülő körén belül, amely felett az egyes embernek hatalma van, ez a hatalom egyre nagyobb fokú); *b)* az emberi nem szabadságának állandó növekedése.

2. A munkamegosztás elválasztotta egymástól a termelést és a fogyasztást. Ezzel hasadást idézett elő az emberben, az ember lényegi erőiben. A termelés a képességek megvalósítása, a fogyasztás az igényeké; az előbbi kifejezetten emberi funkció, az utóbbi többé vagy kevésbé emberivé vált állati funkció. Az igények realizálása állati, szükségszerű szükséglet, a képességek realizálása emberi, szabad szükséglet. *A munkamegosztásban van tehát a gyökere az ember meghasonlásának, a hasadásnak az emberi és az állati mozzanat között, a szabadság és a szükségszerűség szférái között, amely hasadás a cinizmus pszichikai alapja.*

3. *A munkamegosztás elválasztotta egymástól a szellemi és a fizikai munkát.* Ezzel a termelést — amely *a)* az objektív szükségszerűség megismerése alapján végzett; *b)* céltudatos és *ezért* szabad tevékenység — kettéhasítja *a)* egyfelől a természet megismerésének, másfelől a természet megváltoztatásának önálló tevékenységére, *b)* egyfelől a termelés célja kitűzésének, másfelől a cél megvalósításának önálló folyamataira, *ami által tovább csökken az egyénnek a termelésben való szabadsága.*

4. A munkamegosztás létrehozta a bürokráciát: azt a réteget, amelynek munkája a társadalom vezetése. Ezzel *megtörtént az első lépés az egyén és a társadalom szétválásának útján.*

Ez az első lépés a valóságban időben egybeesett az osztályállam létrejöttével. A rendszerezés szempontjából mégis szükséges az előbbit mint a munkamegosztásból levezethetőt elválasztani az utóbbitól mint a kizsákmányolás következményétől.

5. *A munkamegosztással megindult az érdekek differenciálódása.*

B) *Árucsere és cinizmus*

1. Az árucsere közvetít a termelés és a fogyasztás között. Ezzel tovább mélyül az a hasadás, amelyet a munkamegosztás indított az ember tudatában azáltal, hogy szétválasztotta a termelést és a fogyasztást, és amelyet a kizsákmányolás tesz teljessé azzal, hogy antagonisztikusan állítja szembe az emberi életfolyamat e két oldalát.

A termelő kicseréli munkájának termékét ezzel egyenértékű másik árura, amelyet elfogyaszt. A cserében résztvevő mindkét áru kielégíti az adott egyént, mindkettő az egyén lényegi erőinek objektiválódása: az egyik a képességeié, a másik az igényeié, így ténylegesen mindkét áru azonos — pozitív — vonatkozásban van az adott egyén életével.

A cserében viszont a két árutermék ellentétes utat tesz meg, és ennek megfelelően a termelő tudatában egymással ellenkező előjelet kaphat. Ez az

ellentétes értékelés a dolgokról átterjedhet a nekik megfelelő folyamatokra: a termelés és a fogyasztás is ellenkező előjeleket kaphatnak az egyén életére való vonatkozásukban. Az alapvetőbb, biológiai életszükségletet kielégítő folyamat, a fogyasztás (amely éppen ezért csak többé vagy kevésbé emberivé vált állati funkció) kapja ilyenkor a pozitív előjelet az egyén tudatában, a kevésbé alapvető, szociális életszükségletet kielégítő folyamat, a termelés (amely éppen ezért a kifejezetten emberi funkció) pedig a negatívat.

Természetesen az ember a termeléssel alapvető, többé vagy kevésbé emberivé vált biológiai szükségleteit elégíti ki. De csak közvetve: azáltal, hogy a termelt javakat elfogyasztja. Ezeket a szükségleteket kielégítheti termelés nélkül is: úgy, hogy a más által termelt javakat fogyasztja (pl. mint kizsákmányoló). A termelés azonban közvetlenül is kielégít szükségletet: az emberi képességek objektiválódásának szükségletét, amely kifejezetten emberi, szociális szükséglet. Fogyasztásról beszélve itt eltekintünk a termelő fogyasztásról.

Az árucsere tehát oda vezet, hogy a képességek megvalósítása a **termelésben** — amely eredetileg kialakította ezeket a képességeket, amely tehát e képességek megvalósításának legadekvátabb területe — *elveszti szükséglet-jellegét az ember* **tudatában**.

Az árucserének ez a hatása csak tendencia, amelyet azonban erősítenek más, részben már említett, részben még említendő tényezők.

2. Az áru használati értékének és csereértékének ellentétéből levezethető az egyén és a társadalom olyan ellentéte, amely az árutermelő társadalomban cinizmussá fejlődhet.

Az egyén mint termelő konkrét munkát végez, amelynek során meghatározott képességeit minőségileg meghatározott használati értékké objektiválja. Vele szemben azonban nem egy másik egyén lép fel mint konkrét fogyasztó, hasonlóan meghatározott igényekkel az adott használati értékre, hanem az árutermelő társadalom mint absztrakt fogyasztó, a használati érték iránt látszólag közömbös, a csereértékre irányuló elvontan mennyiségi igénnyel. Hasonlóképpen az egyén mint fogyasztó meghatározott igényeit minőségileg meghatározott használati értékkel elégíti ki. Vele szemben az árutermelő társadalom mint absztrakt termelő lép fel, amelynek elvontan mennyiségi képessége a használati érték iránt közömbös, és a csereértékben objektiválódik.

Az árutermelés tehát az egyénnel mint képességeiben és igényeiben minőségileg differenciálttal a társadalmat mint képességében és igényében differenciálatlanul mennyiségit állítja szembe. Ezzel az a paradox helyzet áll elő, hogy a társadalom, amely magában foglalja minden egyes tagjának gazdagságát — gazdagságon a természet feletti uralmat értve —, szegényebbnek mutatkozik az egyénnél; nem azáltal teremt közösséget az egyének között, hogy egyesíti képességeik és igényeik gazdagságát, hanem úgy, hogy elvonatkoztat tőlük.

Így jön létre az a közösség, amelyet az imperializmus korának reakciós ideológusai a „tömeg"-nek neveznek (Ortega y Gasset); ugyanez a Heidegger-féle „das Man-szféra", a Nietzsche-féle „nyáj".

Nivellált, uniformizált társadalom ez; uniformisa a pénz, a megtestesült csereérték.

a) Az árutermelő társadalom az egyént is uniformizálja.

Az egyén mint termelő konkrét munkát végez, konkrét képességeit működteti. A társadalom eltekint e képességek minőségi oldalától, és csak mennyiségi oldalukat — működésük idejét — ismeri el. Az egyén tehát, mivel munkájának csak ezt az absztrakt oldalát látja hatásosnak mind a társadalom, mind a maga részére (jóléte elsősorban nem attól függ, hogy mit, hanem attól, hogy mennyit dolgozik), a munkája konkrétsága iránt — a társadalomhoz hasonlóan — közömbössé válik, és azt csak mint absztrakt munkát tekinti; *differenciált képességei redukálódnak egyetlen, minden többi emberrel közös képességre: a „to make money" képességére.*

Az egyén mint fogyasztó hasonlóképpen a konkrét igényeit törekszik kielégíteni. A társadalom közömbös ezeknek az igényeknek a minőségi oldalával szemben — mennyiségi oldalukat elégíti ki, s ez az absztrakt igénykielégítés előfeltétele a konkrét igények kielégítésének. Ezért *az egyén differenciált igényei redukálódnak egyetlen, minden többi emberrel közös igényre: a pénznek — minden konkrét igénykielégítés eszközének — igényére.*

Így *az árutermelés által nivellált, uniformizált társadalom a maga képmására megteremti a nivellált, uniformizált egyént.*

Ez a reakciós ideológusok „tömeg-embere", „technikus átlag-embere", „nyáj-embere".

Valójában az uniformizált egyén nem átlagember. Az egyén nivellálása az árutermelés által nem a különböző képességek és igények szélsőségeinek kiegyenlítése révén történik, hanem e képességek és igények különbözőségének tagadása révén. Az átlagembernél található különb is, hitványabb is — az uniformizált egyénnél minden ember különb lenne, ha képességeit és igényeit a maguk eredeti konkrétságában kifejtené.

Hogy nem a technikának kell az egyén uniformizálásában az alapvető szerepet tulajdonítani — ahogyan a reakciós romantikus ideológusok tették (mint a „technikus átlagember" kifejezésből is látható) —, az a fentiekből közvetve kitűnik. A technika tényleges szerepéről a cinizmussal kapcsolatban még lesz szó.

A nivellálást, az uniformizálást az imperializmus korának reakciós ideológiája gyakran írja a demokrácia számlájára. A polgári demokrácia csakugyan hozzájárul az árutermelés ilyen irányú hatásához, de nem a demokrácia lényegéből, hanem formális jellegéből adódóan: a polgári demokratikus állam formálisan egyenlő jogok és formálisan egyenlő kötelességek absztrakt hordozójának tekinti az egyes embereket.

b) Az árutermelés azáltal, hogy a társadalmat mint tiszta kvantitást, mint absztrakt, élettelen mechanizmust állítja szembe az egyénnel mint tiszta kvalitással, mint konkrét élő szervezettel — *azt a látszatot teremtette, hogy az emberinek a kritériuma az individualitásban van, szemben az embertelen közösséggel, alapja pedig a biológiai tényező az egyénben, szemben a szociális tényezővel.* Ez a látszat alapja lett egy ellentmondásos arisztokratikus ideológiának, amely keretet adott az egyén uniformizálása elleni humanista lázadásnak csakúgy, mint az uniformizált egyénnel szembeni antihumanista állásfoglalásnak.

Az egyénnek és a társadalomnak a használati érték és az érték ellentétéből levezethető ellentéte tehát két ellentétes formában nyilvánulhat meg : a) *az egyén uniformizálása ;* b) *az egyén biologizálása. E két forma a cinizmus két fajtájának — a kispolgári, továbbá az arisztokratikus, parazita cinizmusnak — az alapja.*

József Attila írja „Az ifjúság nemi problémái" című cikkében: „Az életösztön a társadalomban született egyén számára nem lehet más, mint a társadalmi élet ösztöne, minthogy pedig a tőkés társadalom elháríthatatlan akadályokat emel az életösztön kiélése elé, az egyén már a gyermekkorban olyan konfliktusba kerül saját magával, amely egyénileg megoldhatatlan. A társadalmi élet ösztöne kizáró ellentétévé válik a kapitalizmusban az életösztönnek, tehát — kizáró ellentétről van szó — nem alkothatnak egységet. Az ilyen alapon létrejött lelki konfliktus hasonlít a kapitalizmus lényegéből folyó gazdasági válsághoz. Az életösztön úgy kerül szembe a társadalmi élet ösztönével, ahogy a szükségletek kielégítésére szolgáló hasznos cikkek termelése ellentmondásba jut az értéktárgyak termelésével. *A parapatia, az idegesség bacillusa az áru és a magántulajdon.*"[3] Ez az „idegesség" nyilvánul meg a modern cinizmusban.

3. A munka absztrakt, vagyis a meghatározott képességektől elvonatkoztatott munkává redukálódásával megszűnő tendenciát mutat a munka képesség-megvalósító jellege és ezzel közvetlen szükséglet-mivolta is.

4. Az áruban a konkrét munka absztrakt munkára redukálása mellett megtalálható egy másfajta, átlagosító nivellálás is: az egyénileg szükséges munkamennyiség nivellálása az átlagos, társadalmilag szükséges munkamennyiségre.

Ez a mennyiségi nivellálás teremti meg a keretét a minőségileg nivellált egyén lázadásának a nivellálás ellen. Ez a lázadás a szabadverseny.

A szabadverseny látszatvilág, amely elrejti önmagának a lényegét.

a) A szabadverseny a felszínen az egyéni érvényesülés korlátlan lehetősége. Lényegét tekintve viszont ez az érvényesülés az uniformizált egyén egydimenziójú érvényesülése, annak a katonának érvényesülése, aki magasabb termetére nagyobb *egyen*ruhát kap. A szabadverseny az egyéni érvényesülés korlátlan lehetősége az egyéniségről való előzetes lemondás árán.

b) Az árutermelők versenye a felszínen *szabad* versenyként jelenik meg. Lényegét tekintve azonban *kényszer*-verseny, egyrészt mert résztvevői nem szabadon vállalkoznak rá, hanem a kapitalista társadalom minden egyes tagja történelmi léténél fogva „belévettetik", másrészt mert nem a létfenntartási szükségletek kielégítésén túl, a fejlődés szükségletének kielégítéséért folyik, hanem a versenyben való részvétel eredményessége a létfenntartási szükségletek kielégítésének is feltétele.

Ezáltal a verseny

a biológiai létért való küzdelem formáját ölti *a maga egészében*, holott — mint Engels írja Lavrovhoz intézett 1875. november 12-i levelében — az embernél „a létért való küzdelem . . . az élvezetért való küzdelemmé vált, vagyis már nem a puszta *létfenntartás* eszközeiért, hanem a *fejlődés* eszközeiért . . . való küzdelemmé . . ."[4]; így az állat létért való küzdelmének vastörvényű kényszerjellege kiterjed az ember élvezetekért való küzdelmére is;

létérdekeiben állítja szembe az egyént az összes többi egyénnel.

5. A gazdasági verseny — harc a produktivitásért: minél nagyobb mennyiségű termékben objektiválódik a *munkaidő*, annál eredményesebb a versenyben való részvétel.

Mivel a gazdasági verseny az árutermelő társadalom emberének létezési módja, ezért tudatát, egész életvitelét meghatározza. Így a *szabad idő* felhasználásában is a produktivitásra való törekvés érvényesül.

[3] József Attila Összes Művei. Akad. Könyvkiadó, 1958. III. köt. 129—230. o.
[4] Marx—Engels: Levelek a „Tőké"-ről. Szikra, 1956. 212. o.

Az idővel szembeni ezen általános beállítottságot a klasszikus kapitalizmus polgára klasszikus közmondásban örökítette meg: „Time is money". Ennek a jelszónak a maga korában megvolt a progresszív vonatkozása is, amennyiben a nemesség parazita, haszontalan életvitele ellen irányult a polgárság hasznos tevékeny élete nevében. De emellett kifejezte *minden* improduktív időtöltésnek a gazdasági verseny szülte megvetését. Ezáltal pedig a verseny a cinizmus kialakulása szempontjából igen jelentős pszichikai-etikai következménnyel jár:

Általában az ember idejének egy-egy szakaszát tettek vagy események töltik ki, vagyis objektív, regisztrálható tények. Az idő más szakaszainak a tartalmát a tetteket megelőző tervezgetés, esetleg a tettek, események felőli ábrándozás, a tettet vagy eseményt kísérő gondolatok és érzelmek, valamint az utólagos értelmi vagy érzelmi rezonálás nyújtja, vagyis csupa olyan szubjektív történés, amelynek időtartama órával nehezen regisztrálható. Egy időtartam eltöltésének ezek a szubjektív mozzanatok adják az élményjellegét. *Azonos feltételek mellett* minél mélyebb egy élmény, annál több időt követelnek benne a szubjektív mozzanatok, tehát minél több tett vagy esemény követi egymást bizonyos idő alatt, annál sekélyesebb az élmény, amelyet nyújtanak.[5]

Az improduktív időtöltés minden fajtájának kerülésére, a maximálisan produktív időtöltésre irányuló törekvés a szabad időben is a regisztrálható tettek és események halmozásában nyilvánul meg. Ez a törekvés szükségszerűen az élményvilág elsekélyesedését eredményezi. E törekvés szemszögéből ugyanis minden mélyebb élmény, a „szükségesnél" nagyobb időigényességénél fogva, időpazarlás.

Stendhal így ír erről a jelenségről: a sorsjegynyeremény „nem összeférhetetlen az órákra nyúló álmodozás szokásával és az élménnyel, melyet... egy kép... egy dallam... vagy olyan nő különös tekintete vált ki, akire sokat gondolunk. Egészen másképp vélekednek az ilyenféle *időpazarlásról* azok, akik kétezer munkást fizetnek ki hetenként; szellemük szüntelen hasznos és kézzelfogható dolgokra irányul."[6]

A polgári ideológusok felismerték ezt a jelenséget; nosztalgikus regisztrálása különösen a kispolgári antikapitalizmus ideológiájában gyakori. A jelenség létrejöttében azonban olyan okok következményét látják, mint pl. a technika rohamos fejlődése, a nagyvárosi élet, a modern hírközlés (sajtó, rádió, televízió, film) stb. A technika szerepére a későbbiek során még visszatérünk. A nagyvárosi élet az események gyors váltakozásával, a rövid idő alatt igen nagy információmennyiséget nyújtó hírközlés kétségtelenül hozzájárulhat bizonyos mértékig az élményvilág elsekélyesedéséhez. E hatótényezők azonban ugyanakkor egyrészt tartalmilag hallatlan mértékben gazdagítják az élményvilágot; másrészt említett elsekélyesítő hatásuk csak a gazdasági verseny körülményei között, a verseny szülte tett- és eseményhalmozó törekvés révén érvényesülhet. A nagyvárosi életforma és a modern hírközlés tulajdonképpen csak kedvező feltételeket teremt a gazdasági verseny ismertetett hatásának az érvényesüléséhez.

Megfigyelhető a gazdasági versenynek egy ezzel ellentétes tendenciájú, de hatásában azonos következménye is. Azoknál, akiket a verseny a munkaerejük maximális, kimerítő kihasználására hajszol, kialakulhat a törekvés: visszavonulni szabad időben a tétlenségbe és az eseménytelenségbe, pihenés, „kikapcsolódás", lehetőleg a nagyvároson kívül, távol a technika és az újságok világától, mindattól, ami a hajszára, a túlfeszített rohanásra emlékeztet.

[5] Magától értetődően az élmény mindenképpen csak valamilyen objektív történéssel kapcsolatban alakulhat ki; tehát pl. a kispolgári életforma eseménytelensége nem kedvez a mély élmények kialakulásának; ugyanakkor pl. a forradalom gyorsan száguldó eseményei a legalapvetőbb létérdekeket érintő mivoltuknál fogva igen mély benyomást gyakorolnak az egyes emberekre.

[6] Stendhal: A szerelemről. Bibliotheca, 1958. 20. o.

6. Az áru értéke és ára közötti eltérésben az egyén és a társadalom ellentétének egy másik formája mutatkozik: a termelés egyéni jellegének és társadalmiságának ellentéte.

Tegyük fel, hogy az *egyén* társadalmilag átlagosan szükséges mennyiségű munkát fordít egy termék elkészítésére. Az ugyanazon terméket termelő *egyének társadalmi összessége* ebben az esetben is a társadalmilag összesen szükséges munkánál többet vagy kevesebbet fordíthat az adott termék teljes mennyiségére. Ez oda vezet, hogy a kínálat meghaladja vagy nem éri el a keresletet, ami abban nyilvánul meg, hogy az áru ára nagyobb vagy kisebb lesz az értékénél. Az egyén munkájának hatásossága — pénztermelő képessége — tehát nemcsak az egyén igyekezetétől függ, hanem a többi egyén összességétől: az árutermelők társadalmától.

Az árucsere tehát megkettőzi az egyén kiszolgáltatottságát. A természettel szembeni kiszolgáltatottságát kiegészíti a társadalommal szembeni kiszolgáltatottsággal. Emellett az utóbbi az árutermelő egyén tudatában ugyanúgy jelenik meg, mint az előbbi: a szerencse és a balszerencse formájában.

> Egy paraszt számára éppen olyan sorscsapás, ha búzáját nem tudja értékesíteni, mint ha elveri a jég.

Ez az abszolút társadalmi kiszolgáltatottság azonban másfelől abszolút egyéni szabadságként jelenik meg az árutermelő tudatában. Az egyén viszonylag szabadon választja meg, hogy milyen használati érték termelésével foglalkozzék; szabad választása azután vak szükségszerűséggel bekövetkező következményhez vezet.

Az árutermelésnek ez az ellentmondása — az egyéni választás szabadsága mint látszólagos szabadság és a társadalmi szükségszerűség felismerhetetlenségéből következő tényleges kiszolgáltatottság közötti ellentmondás — a cinizmus egyik gyökere.

C) *A kizsákmányolás cinifikáló hatása*

1. A termelés mint emberi funkció — szabad; a fogyasztás mint többé vagy kevésbé emberivé vált állati funkció — szükségszerű.

Másrészt viszont a termelésnek is és a fogyasztásnak is megkülönböztethetjük egy-egy szabad és egy-egy szükségszerű részét. A *termelés szükségszerű* része (szükséges munka): a létfenntartás eszközeinek megtermelése. A *szabad fogyasztás* a fogyasztásnak a létfenntartási szükségletek kielégítését meghaladó új szükségleteket kialakító része.

> Létfenntartási szükségleteken nem az embernek az állatvilágtól közvetlenül örökölt, biológiai szükségleteit értem, hanem mindazokat a differenciált anyagi szükségleteket, amelyeknek kielégítése a történelmi fejlődés adott fokán, adott osztály tagjai számára megszokottá vált; ezeknek a szükségleteknek a kielégítése *szükségszerű*, mert ki nem elégítésük szenvedést, fiziológiai, esetleg anatómiai károsodást, végső fokon halált okoz. A létfenntartás eszközeit termeli meg a szükséges munka; de nem csupán az egyén létfenntartásáéit, azaz az iménti értelemben vett létfenntartási szükségletek kielégítéséit, hanem a társadalom létének fenntartását biztosító eszközöket és feltételeket is, azaz a létfenntartási cikkek termelésén kívül magában foglalja a termelőerők elért színvonalának fenntartását, újratermelését is. A többletmunka a termelés bővítése, a termelőerők színvonalának emelése mellett új szükségleteket alakít ki azáltal, hogy megtermeli

ezek kielégítési eszközét. Ezeknek a szükségleteknek a kielégítése élvezetet szerez (anélkül, hogy ki nem elégítésük szenvedést okozna), ezért *szabad*; ezek az új szükségletek, ha kielégítésük megszokottá lesz, létfenntartási szükséglette válnak, és mint ilyenek alapját képezik az emberi fejlődés egyik oldalának: az igények fejlődésének. (A másik oldal: a képességek fejlődése, amelynek gyökere egyrészt szintén a többletmunkában, másrészt a szabad időben van, amely utóbbi az igények fejlődésének is elengedhetetlen feltétele.)

A kizsákmányolás elválasztja a többletmunkát a szükséges munkától és ezáltal *a szabad termelést és fogyasztást a szükségszerű termeléstől és fogyasztástól.* Míg egyik oldalon, a kizsákmányoltak oldalán a termelés csak a létfenntartást, tehát a szükségszerű fogyasztást biztosítja, és csak a termelés biztosítja, ezért maga is szükségszerű — addig a másik oldalon, a kizsákmányolók oldalán a létfenntartáson kívül az élvezetek, tehát a szabad fogyasztás is biztosítva van, méghozzá a saját termeléstől teljesen függetlenül, amely így átalakul szabad emberi öntevékenységgé.

A kizsákmányolás tehát polarizálja a szabadságot és a szükségszerűséget: egyik póluson felhalmozódik a *tiszta szabadság mint önkény*, a másikon felhalmozódik *a tiszta szükségszerűség mint kényszer.* Ezáltal mindkét póluson megszűnik az igazi szabadság, amely a szabad és a szükségszerű dialektikus egysége.

Ez a polarizálódás persze csak tendencia, amely az egyes osztálytársadalmak egyes korszakaiban, a körülményektől függően többé vagy kevésbé valósul meg, de sohasem teljesen.

2. A szabadság és a szükségszerűség polarizációjának e tendenciáját erősíti a munkán mint célkitűző *és* célmegvalósító s ezért szabad tevékenységen belüli polarizáció: a célkitűző a kizsákmányoló — a célmegvalósító a kizsákmányolt.

A célkitűzés és a célmegvalósítás folyamatának egymástól való elszakadása még a szellemi és a fizikai munka megosztásának eredménye. A kizsákmányolás révén azonban a célkitűző és a célmegvalósító személyének közömbös különbözősége (amely megengedi a lényeges érdek azonosságát is) antagonizmussá változott (a legalapvetőbb gazdasági érdek alapján).

3. A kizsákmányolás *legalapvetőbb, gazdasági érdekeikben* állítja antagonisztikusan szembe egymással az emberek két csoportját. Így kialakulnak az osztályok *a* maguk *partikuláris osztályérdekével*, amely — a legalapvetőbb létérdek lévén — *alárendeli magának nemcsak az egyéni érdeket, hanem az általános érdeket — az egész társadalom közös érdekét és az emberiség haladásának érdekét — is.*

A kizsákmányoló osztály, amely egyszersmind uralkodó osztály is, a maga partikularitását általánosságként tételezi

a) politikailag: erőszakszerve, az állam irányítja az egész társadalmat;

b) etikailag: az uralkodó osztály erkölcse az uralkodó erkölcs.

„Az uralkodó osztály gondolatai minden korszakban az uralkodó gondolatok, vagyis az az osztály, amely a társadalom uralkodó *anyagi* hatalma, az egyszersmind uralkodó *szellemi* hatalma is. Az az osztály, amely az anyagi termelés eszközeit kezében tartja, ezzel egyszersmind a szellemi termelés eszközei fölött is rendelkezik, úgyhogy ezzel egyszersmind azoknak a gondolatai is, akik híján vannak a szellemi termelés eszközeinek, átlagban neki vannak alávetve. Az uralkodó gondolatok nem egyebek, mint az uralkodó anyagi viszonyok eszmei kifejeződése...[7]

[7] MEM 3. köt. Bp. 1960. 45. o.

Egy kizsákmányoló osztály pályafutásában három szakaszt különböztethetünk meg a partikularitás és általánosság viszonyának szempontjából:

a) Az öntudatra ébredt, de még elnyomott osztály tudatosan állítja szembe partikuláris érdekeit, amely partikularitásában is általános (egyrészt mint az elnyomott társadalom érdekével közös, másrészt mint a haladás érdekeivel megegyező), az uralkodó osztály általánosként tételezett érdekével, amely látszólagos általánosságában partikulárisnak bizonyul (egyrészt mint a társadalmat elnyomó, másrészt mint haladásellenes).

b) A hatalomra jutott haladó osztály a partikularitását általánosságként tételezi fel, viszonylagosan őszintén és viszonylagos joggal (mert érdeke megegyezik a haladás érdekével), de másrészt viszonylag jogtalanul és viszonylagos képmutatással (mert a társadalmat elnyomja).

c) A még hatalmon levő, de már haladásellenes osztály érdeke partikulárisnak bizonyul *szemben* az egész társadalom közös érdekével és az emberiség haladásának érdekével, amelyet egy új, öntudatra ébredt osztály képvisel. A reakciós osztály tudatára ébred továbbra is általánosként tételezett érdeke partikularitásának.

Ez a hanyatló osztályok cinizmusának alapja. Ez a cinizmus lehet képmutató (ha az általánosságként tételezés továbbra is kettős: politikai és etikai) vagy nyílt (ha az általánosságként tételezés csak politikai).

4. A kibékíthetetlen osztályellentétből származó konfliktusok erőszak útján nyernek megoldást.

*

A munkamegosztás, az árucsere és a kizsákmányolás — a cinizmus ökonómiai gyökerei, mert szembeállítják egymással

a társadalom síkján: az egyént és a társadalmat,
az osztályt és a társadalmat;
az egyén síkján: az individuális és a szociális faktort,
a biológiai és a szociális tényezőt,
a szabadságot és a szükségszerűséget.

Az így keletkezett ellentétek kibékíthetetlensége egyrészt függvénye a munkamegosztás, az árucsere és a kizsákmányolás mértékének, másrészt objektív alapja a cinizmusnak. Ugyanakkor a cinizmus szubjektív feltétele: helyes tudat a saját cselekedetek motívumairól, vagyis az objektív alap helyes tükrözése.

Míg a prekapitalista osztálytársadalmak termelési viszonyai a cinizmus objektív alapját kisebb vagy nagyobb mértékben megteremtették — addig a szubjektív feltételek csak kivételképpen voltak meg, olyan — elsősorban a hanyatló — korokban, amikor az objektív alapot képező antagonizmusok a lét vagy nem-lét kérdéséig éleződtek. A kapitalista termelési viszonyok ellenben minden szakaszukban és lényegükhöz tartozóan megteremtik nemcsak a cinizmus objektív alapját, hanem — legalább minimális mértékben — a szubjektív feltételeket is. A cinizmus tehát a *kapitalizmusnak a lényegéből következik.*

II. *A kapitalista termelési viszonyok és a cinizmus*

A kapitalizmus végső tökéletességéig fejleszti a munkamegosztást, az árucserét és a kizsákmányolást — ezáltal a belőlük következő és a cinizmus alapját képező antagonizmusokat is.

A) *Munkamegosztás*

1. *Az üzemen belüli munkamegosztás*

a) a minimumra csökkenti a természetnek azt a hányadát, amelyet az egyén — a munkás — a termelésben akaratának alávet;

b) a célkitűző és a célmegvalósító tevékenységek egymástól való elszakítottságát a maximumig fokozza.

Ezáltal *egészen minimálisra redukálja a munkás potenciális és realizált szabadságát a termelésben.*

2. A kapitalizmus nemcsak a fizikai, hanem a szellemi munka maximális megosztását is elvégzi. Ezzel kialakítja a polgári értelmiség disszociált világképét.

> Ennek az értelmiségnek minden egyes tagja többé-kevésbé mély ismeretekkel rendelkezik a világ egy maximálisan szűk területéről. Ez a részismeret olyan, más részterületekről való ismeretekkel egészül ki, amelyek létfontosságuk, a mindennapi élettel való kapcsolatuk miatt elengedhetetlenek (ilyen például az elektromosság és az atomfizika bizonyos kérdéseinek ismerete, valamint egyre nagyobb mértékben az alapvető társadalmi jelenségekre vonatkozó ismeretek is); ezek az idegen területről való ismeretek szükségszerűen felületesek, nem haladhatják meg a népszerűsítő-ismeretterjesztő színvonalat; az intellektuel azonban ezeket a felületes ismereteket a saját szakterületéről származó többé-kevésbé mély ismeretekkel egyenértékűnek kezeli[8] (ez a pszichológiai-ismeretelméleti magyarázata annak, hogy még a legjobb szándékú intellektuelek többsége sem képes a burzsoá társadalom látszatvilága mögé hatolni, és hogy a burzsoá értelmiségnek a fetisizált világképébe vetett hitét még világháborúk, válságok, forradalmak és az ezek nyomán támadt kétségek sem tudták alapjaiban megingatni).
>
> A polgári intellektuel világképe ezeknek a nagyon különböző tudományos értékeket képviselő, de általa egyenértékűeknek tartott részismereteknek a konglomerátuma. E részismereteket egységbe foglalni, a részterületek összefüggését megismerni a szellemi munka megosztása miatt nem képes. De ezt a tehetetlenségét filozófiai elvvé teszi, és le is mond az összefüggések kutatásáról. (Ennek oka az, hogy amikorra a burzsoázia gazdasági érdeke a szellemi munka maximális megosztásához vezetett, ekkorra politikai érdeke már megkövetelte a lényegi összefüggések kutatásától való eltekintést.)

A disszociált világkép szükségszerű velejárója az antidialektikus gondolkodás, a metafizikus szemléleti mód, amely — amint megnyilvánulnak korlátai — ellentétébe: irracionalizmusba csap át, amely épp annyira antidialektikus. Ennek az ismeretelméleti változásnak megfelel a polgári értelmiség erkölcsi nézeteiben bekövetkezett változás: az erkölcsi abszolutizmus átcsapása erkölcsi relativizmusba.

> Az ellentét két pólusát más-más intellektuelek képviselik, és az irracionalista filozófus arisztokratikus megvetéssel kezeli a szaktudóst mint a „nyájember", a „tömegember" egyik típusát (lásd ennek a megvetésnek szép példáit Nietzschénél vagy Ortega y Gassetnél). Ezt a megvetést a szaktudósok korlátoltsága — és szaktudósnak számít nemcsak a természettudós, hanem minden, szakterülettel foglalkozó intellektuel, pl. a mérnök, az orvos, a jogász, a szociológus, a közgazdász — nyilván megérdemli, de nem kevésbé az irracionalista filozófus korlátoltsága is: amíg a szaktudós a pozitív részismeretek földjéhez ragadt,

[8] A szaktudóst „tudós tudatlannak nevezhetjük, és ez igen súlyos dolog, mert olyan urat jelent, aki minden kérdésben, amit nem ismer, nem tudatlan módjára viselkedik, hanem teljes hivatkozással mindarra, amit a maga sajátos területén tud". (Ortega y Gasset: A tömegek lázadása. Bp., 1938. 126. o.).

addig az irracionalista a mítosz felhőjében lebeg, amely mítoszt mindenféle pozitív részismeret nélkül konstruált magának a világ-egészről; mindkettőnek a korlátoltsága tehát a disszociált világképben rejlik, csak az egyiké pozitív, a másiké negatív előjellel.

B) *Árucsere*

1. A kapitalizmus (a munkamegosztáshoz hasonlóan) az árucserét is általánossá tette: a kapitalizmusban minden áruvá válik, minden ember árutermelő, árutulajdonos és árucserélő lesz, és minden emberi viszony cserére redukálódik.

A kapitalizmus mint tiszta árutermelő társadalom az egyetlen, ahol a maguk tisztaságában és teljességében kifejlődhetnek az árucserének mindazok a sajátosságai, amelyek a cinizmus gazdasági alapját képezik: a csereszellem (egyensúlyra törekvés a „bevétel" és a „kiadás" rovatok között, ahol kiadásnak számít az ember minden szolgáltatása a többi ember számára, bevételnek minden juttatás a többi ember részéről és egységes mértékrendszernek a pénz), a nivellálás, a társadalom atomizálódása, a társadalom szembeállítása az egyénnel (egyrészt mint nivellálóé, másrészt mint fátumé), a versenynek mint az élvezetekért való küzdelemnek kényszerjellege és látszatszabadsága, a teljes kifelé fordulás és lelki elsekélyesedés (lásd az I/B szakaszt).

2. A kapitalizmus által az előző korokkal összehasonlíthatatlan mértékben fejlesztett termelőerők, a technika sűrítője a kapitalista termelési viszonyok cinifikáló hatásának, *de önmagában nem bír ilyen hatással.*

a) A technika az árutermelés nivelláló hatását a maximumig fokozza. Az árutermelő — mint mondottuk — közömbössé válik munkája konkrétsága iránt, csak absztrakt munkának, „pénzcsinálás"-nak tekinti; ettől azonban a munka még nem veszti el objektív konkrétságát.

A gépi nagyiparban viszont a munkás munkája objektíve is elveszti minőségi oldalát azáltal, hogy egyetlen részműveletté válik, amely csak mennyiségileg különbözhet a többi munkás által végzett részműveletektől. A munka minőségi jellege a részmunkák egységében van, amely egységet a gép teremti meg.

> „A gépi üzemben" — írja Marx — „az egyik munkás munkája szinte semmiben sem különbözik többé a másik munkás munkájától. A munkások már csak a munkára fordított idő mennyiségében különbözhetnek egymástól."[9]
>
> A technikának ez a hatása a munkára természetesen szintén csak tendencia, amely a körülményektől függően kisebb vagy nagyobb, de mindenesetre a technika fejlődésével arányosan növekvő mértékben valósul meg.

A gépi termelésnek ez a nivelláló hatása bizonyos mértékig a fogyasztásra is kiterjed. „. . . . a termelés termeli a fogyasztás tárgyát, a fogyasztás módját és a fogyasztás ösztönét" — írja Marx.[10] De a gépi termelésben a fogyasztás tárgyának a minőségét nem a munkás élő munkája, hanem a gép adja meg; ennélfogva ez a minőség standardizált minőség. A standardizált tárgy „fogyasztásának ösztöne" — vagyis az emberi igény — maga is standardizálódik.

[9] Marx: A filozófia nyomora. Marxizmus—Leninizmus Kis Könyvtára, 82—84. sz. Szikra, 63. o.

[10] Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, 1951. Marxizmus—Leninizmus Kis Könyvtára, 78. sz. 17. o.

b) Hasonlóan ahhoz, ahogy a gyáron belül megosztott munka egységét a gép teremti meg — az egész atomizált társadalom egységének a technika a látszólagos hordozója (illetve az egység illuzórikus dologi hordozóinak egyike).

A modern technikának, a termelőeszközök összességének mint átalakított, az ember által alávetett természetnek megvan a maga egységes törvényszerűsége; ez a törvényszerűség kettős: egyfelől belső, természeti törvényszerűségek, másfelől a technikának külső, benne eldologiasodott és a fetisizáció következtében a természetivel egyneműnek tűnő társadalmi-gazdasági törvényszerűségek, a társadalom egységét valóságosan megteremtő termelési viszonyok törvényszerűségei.

Ebből következik, hogy a technika a megtestesítője az egyén mind természeti, mind társadalmi kiszolgáltatottságának; a természeti kiszolgáltatottságnak, amelynek alapja a fizikai és a szellemi munka megosztása, és a társadalmi kiszolgáltatottságnak, amelynek alapja az árucsere. A technika tehát egyrészt úgy jelenik meg a modern ember tudatában, mint dologivá vált kényszer, mint eldologiasodott fátum.

> A géppel szembeni ilyen attitüd végigkíséri a kapitalizmus történetét az ipari forradalomtól napjainkig, elsősorban a kispolgárságnál, amelynek elsősorban vált megtestesített sorsává a gép. A munkás hasonló szemléletét nagyobbrészt az alapozza meg, hogy a gépben jelenik meg előtte a tőke; ezért aztán, amint eléri az öntudatosodásnak azt a fokát, amelyen meglátja a gép mögött a tőkést, egészében megváltozik a gép iránti érzése (vö. József Attila „A város peremén" című versével).
>
> A mai kispolgár — elsősorban a közvetlen termeléstől elszakadt értelmiségi, akinek ez a kiszolgáltatottság-érzése a technikával szemben a legnagyobb — hű tolmácsra talál Heisenbergben: „... az egyes technikai folyamatok gyakran annyira csupán közvetve kapcsolódnak a közös célhoz, hogy egy-egy folyamatról már alig lehet megállapítani, hogy az egy közös cél elérésére szolgáló tudatos terv része. Ilyen esetekben azután a technika szinte már nem is az anyagi hatalom kiterjesztésére irányuló emberi törekvés termékének tűnik fel, hanem inkább egy olyan nagyarányú biológiai folyamatnak, ... amely mint ilyen már kivonja magát az ember ellenőrzése alól..."[11]

Másrészt viszont a technika az emberi nem szabadságának hordozója. A kispolgár — elsősorban persze megint csak a közvetlen termeléstől elszakadt, de a gyümölcseit élvező intellektuel — tudatában a technikának ez az oldala is tükröződik, megalapozva egy gépkultuszt.

A kispolgár tehát a technikához való viszonyában átéli természettel és társadalommal szembeni egyéni kiszolgáltatottságát; másrészt az emberi nemnek a technikában adott hatalmát a természet felett — atomizált társadalomban szükségszerűen egyéni hatalomként éli át. Ez a tudathasadás, a szabadságélmény és a szükségszerűség-élmény összecsapása az egyén tudatában olyan táptalaj, amelyen buján tenyészik a cinizmus.

> Ezen nem változtat az sem, hogy a kétféle élmény nem egyenlő intenzitással adott: válságok idején a kiszolgáltatottság élménye dominál, prosperitás idején a hatalomé. A két élmény a termelési ciklusnak megfelelően csap össze és váltogatja egymást.

c) A technika a gazdasági verseny eszköze. A konkurrencia vastörvényű kényszerjellege nyomja rá bélyegét a kapitalista társadalom emberének —

[11] Heisenberg: A mai fizika világképe. Gondolat, 1958. 16. o.

akinek létezési módja a szabad verseny — a technikához való viszonyára; ez a másik forrás, amelyből a gépnek mint legfőbb értéknek a kultusza ered.

Ennek megfelelően a technika hatása a lelki élet elsekélyesítése irányában, amelyet a polgári ideológusok a gépkultuszból vezetnek le, végső gyökerét a szabad versenyben találja; a technika fejlődésének mértékében nő a produktivitás és a munkaidő produktivitásának arányában törekszik az ember a szabad ideje produktivitására, vagyis minél több cselekvésre és eseményre minél kevesebb idő alatt. Ez az összefüggés teremti meg az arányosságot a technika fejlődése és a lelki élet elsekélyesedése között.

Világos, hogy ha „az idő pénz", akkor minden pénzzé nem vált idő pazarlás méghozzá annál nagyobb mértékű pazarlás, minél több pénzben (pénz itt nem egyszerűen csereértéket, hanem gazdagságot, potenciális használati értékek tömegét jelenti) tárgyiasulhat el az idő-egység; ez pedig a technika fejlettségi fokával arányos. Mivel pedig egy élmény időigénye egyebek között a mélységétől függ, ezért minél mélyebb lenne egy élmény, annál nagyobb pazarlásnak tűnnék, a technika fejlettségének mértékében. Ezért a technika fejlődésének *a gazdasági verseny körülményei között* általában az élményvilág elsekélyesedésével kell járnia.

3. Az emberi nem természetfeletti hatalmának és az egyén természettel és társadalommal szembeni kiszolgáltatottságának ellentéte a kapitalizmus idején kulminál. Ennek a kiéleződött ellentétnek a cinifikáló hatása nyilvánul meg az ateizmusé gyanánt.

A természetfeletti *nembeli* (gattungs-) hatalom (amelyet, mint láttuk, a kor embere egyéni hatalomként él át a gépkultuszban) az istenhit tömeges megszűnéséhez vezet. A természettel és a társadalommal szembeni egyéni kiszolgáltatottság érzése viszont megkövetelné egy emberfeletti hatalomba vetett vigasztaló hitet. Ennek híján a megmagyarázhatlan kiszolgáltatottságot átélő egyén ez utóbbit önkénnyel igyekszik rekompenzálni.

Ennek a tendenciának az érvényesülését elősegíti az, hogy az istenhitnek, ennek az egyénben levő fiktív általánosságnak a megszűnése nem járt együtt valódi, társadalmi általánosság kialakulásával, sőt egybeesett a társadalom atomizációjával.

Csakis ilyen körülmények között vezethet az ateizmus cinizmusra. És még ilyen körülmények között is csak tendencia ez, amelyet egyéb körülményekből fakadó tendenciák ellensúlyozhatnak.

Ugyanakkor a *szubjektív-idealisztikus* istenhit is vezethet cinizmusra (lásd pl. Kierkegaard-t).

C) *Kizsákmányolás*

1. Az emberi képességeknek mint munkaerőnek áruvá válásával a polgárság tudatának alapjelenségévé lett az embernek mint tárgynak a szemlélete, mint tárgynak, amely a többi árutárgyhoz hasonlóan alávettetik az árucsere törvényeinek, melyek közömbösek emberi mivolta iránt. *Ez az antihumanista szemlélet* — amely ignorálja az emberben az autonóm lényt — *szerves része a par excellence cinikus világnézetnek.*

Ez a szemlélet elsősorban a proletárokra irányul, akik munkaerejük eladásából élnek, és mint ilyen a maximálisig fokozza a kényszer és az önkény polarizációját. Ezzel csíráját képezi az imperializmus kora minden arisztokratikus világnézetének a fasizmusig bezárólag.

2. A tőkés társadalom polgára számára a pénz szerepe minőségileg más, előkelőbb, mint az egyszerű árutermelés korának emberei számára volt: *a pénz eszközből öncéllá vált.*

> Marx írja a Tőkében: „Az egyszerű áruforgalom... a forgalmon kívülálló végcél elérésére, használati értékek elsajátítására, szükségletek kielégítésére szolgál eszközül. A pénznek mint tőkének a körforgása ezzel szemben öncél..."[12]

A pénz öncéllá válása két jelenségben nyilvánul meg:

a) A polgár tudatában minden tevékenység végső célja és hajtóereje a pénz, az egyéni, közvetlen anyagi haszon. A pénz öncélúvá válása tehát tendenciájában cinikussá teszi a polgár minden tevékenységét azáltal, hogy a kapitalista társadalom és a lényegét elrejtő illúziók fénykorában is megteremti a cinizmus szubjektív feltételét: a motívumokra vonatkozó helyes tudatot.

b) A polgár szemében minden — így a fogyasztás is — csak a pénzszaporítás eszköze, és mint ilyen csak annyiban igazolja létét, amennyiben produktív. A pénz öncélúvá válása tehát tendenciájában leszűkíti a polgár fogyasztását is a szükségszerű fogyasztás mértékére. A polgár szükségszerű fogyasztása persze nagyobb mértékű, mint a proletáré (akinek fogyasztását a kizsákmányolás szorítja a szükségszerű mértékére); de szintén csak a létfenntartási szükségletek kielégítését foglalja magában, a szükségleteket fejlesztő fogyasztást nem.

Az idő maximálisan produktív felhasználására való törekvés mellett (amiről lásd az I/B/5. és a II/B/2/c pontot) ez az oka annak, hogy a kapitalizmus, a megelőző korokban elképzelhetetlen mértékben fejlesztvén a külső, anyagi kultúrát, annyira kedvezőtlen a belső, szellemi fejlődésre még a kizsákmányoló osztály tagjai részére is: ugyanaz az erő — a nyerészkedési vágy —, amely az anyagi javak *bővített* újratermelésére sarkal, az emberi életfeltételek *egyszerű* újratermelésére szorít.

> „A gazdaságnak általános formájában való elsajátítása... a gazdaság anyagi valóságáról való lemondást feltételezi."[13]
>
> Ennek a lemondásnak a mértéke függ egyéni mozzanatoktól (az egyén igényszintje), különös momentumoktól (a polgári réteg anyagi helyzete: a kispolgár nagyobb mértékben kénytelen lemondani, mint a jól szituált tőkés, míg a nagytőkés lemondása aligha tűnik lemondásnak), és általános feltételektől (a társadalmi viszonyok milyen mérvű reprezentálását kívánják meg a gazdagságnak, a „hitelképességnek": a nemességgel kötött osztálykompromisszum után pl. jelentősen csökkentek ennek a lemondásnak a méretei, sőt a békeidők Franciaországában ez a lemondás a polgárság általános fényűzésébe csapott át). De maga a lemondás a szabad fogyasztásról hozzátartozik a polgárság lényegéhez, és ellenkező tendencia általánosan csak külső hatásra érvényesülhet. A lemondás immanens tendenciája még a fényűzésben is megszűnten-megmarad, vagy mint a parvenü sznobizmusa (a luxus élvezésének mímelése a tényleges élvezethez szükséges differenciált igények kialakulása nélkül), vagy mint kicsapongás (a primitív szükségletek kielégítésének halmozása).

3. A pénz egyetemes, mindenható eszközzé válik annak következtében, hogy bármilyen emberi képesség bérbevehető munkaerőként. Így a pénz mint tőke a mennyiségével arányosan helyettesíti tulajdonosa számára mind a saját minőségileg konkrét képességeket, mind a másik ember segítségét.

[12] Marx: A tőke. Szikra, 1949. 165. o.

[13] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Marxizmus—Leninizmus Kis Könyvtára, 88—89. sz. Szikra, 1953. 107. o.

4. A kapitalista termelés árufelesleget teremt (ideszámítva a munkaerőfelesleget is), vagyis értéküket realizálni nem tudó és ezért értéktelennek ítélt élő és tárgyiasult emberi értékeket, alapot teremtve a cinizmus értéktagadó — elméleti és gyakorlati — nihilizmusának.

5. A kapitalizmus az eredeti akkumulációval, a munkanélküliséggel, a válságokkal a lakosság széles csoportjait pauperizálja. Ezzel megteremti a lumpenproletariátust: azt a réteget, amelynek egyedei részére a puszta állati lét fenntartását sem biztosítják a társadalmi viszonyok, és akik ezért közvetlen állati létük fenntartása érdekének alárendelnek minden szociális érdeket, minden erkölcsi szempontot. Ez a réteg a cinizmus egyik bázisa.

6. A kapitalizmusban megszűnt mindenféle elvi, kasztszerű válaszfal kizsákmányoló és kizsákmányolt között. A rabszolgatartó társadalommal és a feudalizmussal szemben, ahol (előbbiben az adósrabszolgaság intézményének megszűnte után) áthághatatlan korlátok voltak szabad és rabszolga, nemes és közrendű között, amelyek átlépése akár az elszegényedett szabad vagy nemes, akár a meggazdagodott rabszolga vagy közrendű számára *elvben* — ritka kivételektől eltekintve — lehetetlen volt. A burzsoá társadalomban *elvben* lehetséges mindkét irányú deklasszálódás: akár a termelőeszköz-tulajdonosnak kizsákmányolttá válása, akár a saját munkájából élőnek kizsákmányolóvá válása. Ez sajátos helyzetet teremt a tőkés társadalom embere számára, elsősorban a középrétegek számára, amelyeknél mindkét irányú deklasszálódás elvi lehetősége konkrét, tömegméretekben realizálódó lehetőséggé válik.

> Erről a sajátos helyzetről Bebel így ír: „Nem volt még olyan korszak, amikor az emberek többsége olyan nehezen érhetett el bizonyos jómódot, mint manapság; és nem volt olyan korszak, amikor ilyen *általános* lett volna a jogos törekvés az emberhez méltó életre és a jogos élvezetekre. Ha valaki nem éri el a kitűzött célt, az igen nehezen viseli ezt el, főleg, mert mindenki úgy érzi, hogy *egyenlő joga* van az élvezetekhez. *Formailag nincsenek* rang- és osztálykülönbségek."[14]

Ez az általános törekvés a jobbmódra nyilvánul a szabad versenyben és a nyerészkedési vágyban; a törekvés kudarca pedig mint indokolatlan szabadságkorlátozás a szabadság önkénnyé fajulásához vezet.

A jobbmódra törekvés tehát a kapitalizmus körülményei között mind sikerében, mind kudarcában állandó forrása a cinizmusnak; elsősorban a középrétegeknél, ahol a törekvést ádázabbá teszi az, hogy a siker vagy a kudarc minőségi sorsváltozást (kizsákmányolóvá vagy kizsákmányolttá válást) jelent.

A középrétegek prosperitás idején hívei az elvi egyenlőségnek, amely ilyenkor arra teremt esélyt számukra, hogy kizsákmányolóvá váljanak. Válság idején, amikor az elvi egyenlőség a kizsákmányolttá válás veszélyét teremti meg, e rétegek tagjai hajlamosak lesznek mindenféle arisztokratikus világnézet befogadására, amely őket a proletariátustól elvben elhatárolja. Ezért válság idején — és a kapitalizmus általános válsága idején különösképpen — a kispolgárság fokozott mértékben cinifikálódik.

*

A kapitalizmusnak tehát, mint előrebocsátottuk és mint elemzése során kitűnt, lényegéből szükségszerűen következik a cinizmus, eltérően a prekapitalista termelési viszonyoktól, amelyek csak a cinizmus objektív alapjait teremtik meg szükségszerűen bizonyos mértékben. Míg tehát a megelőző társadalmakban a cinizmus tömegesebb megjelenésének okait kell kutatni, addig

[14] Bebel: A nő és a szocializmus. Kossuth, 1957. 117. o.

a kapitalista társadalomban azokat a tendenciákat kell megvizsgálni, amelyek az imperialista szakasz előtt a cinizmus általános elterjedését akadályozták:

1. Az egyik ilyen tendencia a fétisizáció hatása, amely a kapitalista társadalom lényegét a szabadság és egyenlőség látszatába burkolva jeleníti meg a polgár tudatában. Ez a tendencia a cinizmus ellen a cinizmus szubjektív feltételében hat.

> A tőkés a vetélytársai tömegeit teheti tönkre. Ha eközben betartotta a játékszabályokat, akkor meglehet az a történelmileg bizonyos fokig jogos illúziója, hogy teljesen elkölcsösen cselekedett, és a vele egyenlő eséllyel indult konkurrensek bukásukat nem neki, hanem részint saját képességeik hibáinak, részint a piac objektív törvényeinek köszönhetik. Hasonló illúziója lehet a kizsákmányolással kapcsolatban is, ha szabad bérmunkásainak mindenkor értékükön fizeti meg a munkaerejüket — amely értéket szintén a piac objektív törvényei határozzák meg — és a profit forrásának a tőkét tartja.

2. A cinizmus ellen ható másik tendencia a kizsákmányoló osztály partikuláris érdekének és az emberiség haladásának általános érdeke közötti részleges megegyezés (lásd erről az I/C/3. pontot; az ott tárgyalt törvényszerűség legtisztábban éppen a burzsoáziánál jelenik meg).

III. Imperializmus és cinizmus

1. Az imperializmus korában a cinizmus ellen ható mindkét tendencia megszűnik:

a) Kialakul a monopolista finánctőke, amely minden téren érdekeinek korlátlan és kizárólagos megvalósítására törekszik. Ezáltal a klasszikus kapitalizmus látszólagos szabadsága — az „élni és élni hagyni" szabadsága — átadja helyét a monopóliumok mind teljesebb hatalmának és a monopóliumon kívüliek mind teljesebb kiszolgáltatottságának; ezzel együtt megszűnik a látszólagos egyenlőség is.

> „A kapitalizmus, imperialista fejlődési szakaszában... akaratuk ellenére és tudtuk nélkül úgyszólván belerántja a kapitalistákat egy új társadalmi rendbe, amely átmenet a teljes szabad versenyről a teljes társadalmasításra."[15]
>
> Az imperializmus olyan társadalmi rend, amelyben már megszűnt az egyén látszólagos szabadsága, de még nem teremtődött meg a társadalmi szükségszerűséggel való összeolvadáson alapuló tényleges szabadság. Ezért kedvező a cinizmus általános elterjedésére.

A monopóliumon kívül rekedt polgárság — elsősorban a kispolgárság — kétféle álláspontot foglalhat el a szabadság és egyenlőség monopolista megszüntetésével szemben, a körülményektől függően: vagy monopóliumellenes, a monopóliumokelőtti látszatszabadság és egyenlőség visszaállítására törekvő álláspontot (amely álláspont lehet aktív, harcos vagy passzív, nosztalgikus), vagy a monopóliumok abszolút hatalmából és arisztokratikus kiváltságaiból részt követelő álláspontot (a proletariátussal, a nemzet bizonyos rétegeivel vagy más nemzetekkel szemben). Az utóbbi álláspont választása esetén a kispolgárság mélyen süllyed a cinizmus mocsarába, és eljuthat a fasizmushoz.

[15] Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka. Művei 22. köt. 212. o.

Minél reménytelenebb a közvetlen gazdasági életben résztvevő kispolgár gazdasági helyzete, és minél nyilvánvalóbb lesz az első álláspont kilátástalansága, annál inkább hajlandó a második álláspont választására. A monopóliumon kívüli kis- és középtőkés hajlandósága a második álláspont választására a gazdasági vesztenivalója és a monopóliumokkal való közös érdeke nagyságának megfelelően nagyobb.

A kispolgárság többi, a közvetlen gazdasági tevékenységtől elszakadt rétegénél az álláspont a finánctőkéhez való kötöttségtől függ. Leghajlamosabbak a cinikus álláspont vállalására az erőszakszervezet funkcióit hordozó rétegek: a hivatásos katonaság, rendőrség, csendőrség és bürokrácia. Viszonylag legtovább képes kitartani az első álláspont mellett az úgynevezett szabad foglalkozású értelmiség, az írók, a művészek, a tudósok, a filozófusok; ennél a rétegnél a legmegingathatatlanabb a fetisizáció és ennek következtében a szabadság és egyenlőség látszatvilága; másrészt a legelső társadalmi válság hatására a fetisizáció ugyanezen megingathatatlansága következtében lehet hasonlóan megingathatatlan a tudatában a függés és egyenlőtlenség; ezért ennek a rétegnek a képviselői juthatnak legmesszebbre a második, cinikus álláspont választásában (amelynek társadalmi hatását — a többi kispolgári réteg hasonló választásaihoz képest — enyhíti, hogy a cinikus álláspont inkább csak ideológiai és kevésbé hajlamos gyakorlativá válni; viszont súlyosbítja az, hogy a többi réteg gyakorlatában épp ez az ideológia valósul meg).

Az osztályharc saját nemzeten belüli és nemzetközi viszonylatban való helyzetétől függően lehetővé válhat a kispolgárság többé vagy kevésbé széles tömegei számára egy harmadik álláspont a konkurrencia szabadságának és egyenlőségének monopolista megszüntetésével szemben: a teljes társadalmasítás szabadságának és egyenlőségének proletár álláspontja.

Ez a lehetőség annál nagyobb, minél erősebb — saját nemzeten belül és nemzetközi méretekben — a munkásmozgalom, ezen belül a komunista pártok. A munkásmozgalom tényleges vagy látszólagos gyengesége esetén, illetve akár a dogmatikus, akár a revizionista irányzat felülkerekedése esetén a kispolgárság az első álláspont szükségszerű csődje után szükségszerűen a második, a cinikus álláspont választásához jut el.

b) A finánctőke partikuláris érdeke szembekerült az emberiség haladásának általános érdekében (lásd az I/C/3. pontot).

A cinizmus ellen ható két tendencia megszűnésével szabadon érvényesülnek a kapitalizmus cinifikáló tendenciái.

2. Az imperializmusban a lét vagy nem-lét kérdéséig éleződnek az érdekellentétek (elsősorban az alapvető osztályellentét). Ez oda vezet, hogy a közvetlen anyagi érdekek — társadalmi és egyéni méretekben egyaránt — abszolút erővel törnek megvalósításra.

Társadalmi méretekben ennek következménye a totális háborúk, forradalmak és ellenforradalmak permanens szakasza, amelyben az érdekellentétek, az egész emberiség cselekvő vagy szemlélődő részvételével, nyílt erőszak útján, a pillanatnyi erőviszonyok alapján nyernek megoldást.

A társadalmi méretű nyílt erőszak permanens alkalmazása hajlandóságot teremt a benne cselekvően vagy szemlélően résztvevőknél a magánéletben is az egyéni érdekek erőszak útján való érvényesítésére.

3. A totális háborúk, forradalmak és ellenforradalmak élő és tárgyiasult emberi értékek tömegméretű pusztításával hatalmas tömegekben teremtik meg

a cinizmus értéktagadó — elméleti és gyakorlati — nihilizmusának pszichikai alapját.

4. A permanens háborúk, forradalmak és ellenforradalmak kora az érdekviszonylatok világméretűvé válása következtében potenciális világháborúk permanens korszaka.

> Az első világháború óta nem volt olyan esztendő, amelyben ne lettek volna a világ valamely részén fegyveres konfliktusok. Majdnem mindegyik konfliktus közvetlenül érintette valamelyik nagyhatalmat, a legtöbb pedig több nagyhatalmat érintett egyszerre — így majdnem mindegyik konfliktus a világháború reális veszélyét hordta magában, amely a konfliktusok gyakorisága következtében állandóvá vált.

A teljes egyéni sorsfordulattal vagy fizikai megsemmisüléssel fenyegető kataklizma így a hétköznapok perspektívájává válik. A jövő nem látszik többé a jelen folytatásának és következményének. Másrészt a teljes egyéni sorsfordulatok gyakori tényleges bekövetkezése következtében a múlt sem látszik többé a jelen előzményének és alapjának. A jelen megalapozatlanul és következmények nélkül létezik az egyén tudatában, aki sem múltját — amely nem determinálja a jelenét —, sem jövőjét — amelyet nem determinál a jelen — nem tudja felismerni a sajátjaként.

> A békeidők múlt—jelen—jövő-kontinuitását az első vilgáháború és az ezt követő forradalmak megtörték. A helyébe lépő diszkontinuitás azonban csak betetőzése a kapitalizmus klasszikus szakaszában is ható tendenciának: az egyéni szabadság és a társadalmi szükségszerűség antagonizmusának. Ez az antagonizmus már a békés szakaszban magában hordta a sorsfordulatok lehetőségét, amely a válságok idején tömegméretekben realizálódott; az imperializmus csak konkrétabbá tette a lehetőséget, gyökeresebbé és tömegesebbé a sorsfordulatot. (Megjegyzendő, hogy a fegyveres konfliktusok okozta sorsfordulatok mellett továbbra is megmaradtak a békés, gazdasági eredetű sorsfordulatok, de ezek is gyökeresebbekké, tömegesebbekké váltak; lásd pl. az 1929—33-as válság hatását az egyéni sorsokra.)
>
> Másfelől a múlt—jelen—jövő maximális diszkontinuitása az egyéni szabadság és a társadalmi szükségszerűség antagomizmusának maximumával járt együtt. Mert minél fatalisztikusabban határozza meg az egyén jövőjét a társadalmi szükségszerűség és minél kevésbé a következménye e jövő a jelenének, annál szabadabb az egyén a jelen magatartásában, mint következménynélküliben. És az egyéni sors egyéni determinációjának csökkenése mértékében csökkent a tettekért való felelősség. Az első világháború után elkezdődött az „Utánam az özönvíz!" maximálisan szabad és maximálisan felelőtlen kora.
>
> A múlt—jelen—jövő-diszkontinuitás csak az atomizált egyéneknél következett be: elsősorban a kispolgároknál, kisebb mértékben a monopolista burzsoáziánál, mert ez a társadalmi szükségszerűség egy részét (a társadalmasított termelőerőket és az államot) egyéni szabadságának alávetette. Azoknál az egyéneknél, akik alapvető létérdekükben közvetlenül olvadnak össze egy olyan közösséggel, amelynek szubjektív célja megegyezik az emberi haladás objektív irányával — az *egyéni* múlt—jelen—jövő-kontinuitás megszűnten-megmarad a *közösség* múltjának, jelenének és jövőjének folytonosságában (amelynek megszakítása — a forradalom, a háború stb. — is csak e folytonosság által determinált). Ilyen legelsősorban az osztálytudatos proletár vagy a vele való alapvető érdekközösségét felismert kispolgár; de rövidebb időre más mozgalmak is meg tudják teremteni az alapvető létérdekben való közvetlen összeolvadást (pl. az antifasiszta mozgalom egyes országokban vagy a békemozgalom).

5. A gyakori sorsfordulatok következtében *nem alakulhatnak ki* az egyénben a szilárd erkölcsiség alapjait képező *szokás-mechanizmusok*.

6. *Az imperializmus korában kulminál a kispolgár technikával szembeni kiszolgáltatottságának érzése*. Ennek oka — az erre vezető korábbi tendenciák

erősödése mellett (lásd a II/B/2/b pontot) — az, hogy a technikában ölt testet a monopóliumok hatalma is. További ok a technika megkettőződése egy építő és egy vele nagyságrendileg azonos terjedelmű romboló technikára, miközben az előbbi minden gyarapodása egyúttal — legalábbis potenciálisan — az utóbbi ugyanolyan mértékű gyarapodását jelenti.

Itt a haditechnikában — amely mindig létezett — az új: a békés technikával való azonos terjedelem és a békés technika potenciális hadi jellege. A technika megkettőződésével egy, a kispolgárt *békésen, közvetve, gazdaságilag megsemmisítő* technika mellett fellép egy *nem-békésen, közvetlenül, fizikailag megsemmisítő* technika.

A technikával szembeni kiszolgáltatottság érzését fokozza a kontraszt: az első világháborúval robbanásszerűen váltotta fel a békeidőknek a technikában testet öltött csaknem *kizárólagos* hatalomérzését (ezekben az időkben vált a technika a mindennapi élet tartozékává, úgy hogy a kispolgár számára kézzelfoghatóan-egyéni szabadságként jelentkezett a technikában adott nembeli (gattungs-) szabadság); másrészt ez a hatalomérzés a világháborúk korában is megmaradt a kiszolgáltatottság egyre növekvő érzésével együtt.

7. Az imperializmus korában egyre fokozódó mértékben csődbe kerül a metafizikus gondolkodás; ezzel arányos mértékben uralkodóvá válik a polgári gondolkodásban az irracionalizmus, amely ismeretelméleti alapja a cinizmusnak. (Lásd a II/A/2. pontot.)

8. A monopóliumok nem küszöbölik ki a szabad versenyt; sőt a monopóliumon-kívüli polgárság számára még elkeseredettebbé teszik. Ennek arányában még erősebbé válik a verseny cinifikáló hatása (lásd az I/B/4. pontot).

A versenynek az egyén lelki életét elsekélyesítő hatását (lásd az I/B/5. pontot) az imperializmus korában erősítik még a technika kolosszális méretei (erről lásd a II/B/2/c. pontot).

9. Az imperializmus korában kialakul a járadékosok parazita rétege. Ez a réteg a tiszta önkény hordozója: a szabad fogyasztást és a szabad tevékenységet összpontosítja magában. Ez a szabad fogyasztás és szabad tevékenység csak megszűnten-megmaradása a klasszikus polgárság gazdaságos fogyasztásának és gazdaságos tevékenységének.

A szelvényvágó rentier nemcsak gazdasági, hanem pszichikai örököse is a klasszikus kapitalizmus polgárának: örökölte tőle a nyerészkedésre való törekvés által fejlődésében visszatartott igény-világ differenciálatlanságát, valamint a produktivitásra való törekvés által megteremtett sekélyes lelkivilágot (lásd a II/B/2/c. pontot). A parazita szabad fogyasztásában az igényeknek ez a differenciálatlan világa tör korlátlan kielégülésre, ami kicsapongáshoz (a primitív élvezetek halmozásához) vezet. Hasonlóan: a parazita szabad tevékenységében a sekélyes lelkivilág képességei és igényei törnek korlátlan megvalósításra, ami a tettek és az események halmozásához vezet. A hajtóerő a fogyasztásban is és a tevékenységben is a külső, anyagi feltételek és a belső, lelki adottságok közti inadekváció eredménye: az unalom; az eredmény pedig a klasszikus polgárság fogyasztásának és tevékenységének megszűnten-megmaradása: *a minőségi szegényesség* megszűnten-megmaradása *a mennyiségi gazdagságban.*

Ezért vonzódik a parazitizmus a korlátlanabbul reprodukálható és gyorsan kielégíthető szükségletekhez, elsősorban a szexuális szükségletekhez, valamint a narkotikumok élvezésében, a szerencsejátékban, a sportban és a táncban kielégülő és újratermelődő szükségletekhez. A modern parazita réteg — a puritánok, a hugenották, a bigott német nyárspolgárság leszármazottja — elsajátította és tovább fejlesztette régebbi parazita korok teljes természetes és természetellenes technikáját a nemi szükségletek állandó ébrentartására. A narkotikumok maguk termelik állandóan újjá az élvezésükhöz szükséges szükségletet. A szerencsejátékban a szükséglet reprodukálója a tényleges vagy jelképes nyerészkedés:

futás a pénz — vagy a pénzt jelképező pontok — után (itt lepleződik le legjobban az élősdi burzsoá szabad tevékenységének eredete). A sportjáték iránti szükségletet — megfelelő erőnlét esetén — a játék puszta látása, sőt elképzelése termeli és a versengés erősíti. A táncnál a szükséglet produkálója és reprodukálója egyrészt szintén maga a táncmozgás látása; ezenkívül a jazz szinkópás ritmusa ütemenként teremt és elégít ki szükségletet (a természetes ritmusban hangsúlyos első ütemrész hangsúlytalansága a szinkópában feszültséget teremt, amelyet a következő, hangsúlyos ütemrész felold), végül a modern tánc a zenéjének hangszínénél, feloldatlan disszonanciájánál és mozdulatainak félreérthetetlen szimbolikájánál fogva a szexuális szükségletek reprodukálásának leghatásosabb eszköze.

A parazitizmus: a tiszta önkény és tiszta felelőtlenség; mivel az éppen aktuális élvezetnek sem előfeltételét nem az élvező személy megelőző tevékenysége teremtette meg, sem következménye nem befolyásolja az elkövetkező tevékenységét, ezért megteremti ugyanazt a múlt-jelen-jövő-diszkontinuitást, amelyet — ellenkező előjellel — a háborús és békés (gazdasági) kataklizmák teremtenek (lásd a III/4. pontot). Amilyen mértékben társul a parazita diszkontinuitáshoz az ellenkező előjelű diszkontinuitás (amelynek egyedüli forrása az élősdi monopolkapitalista réteg számára a szocializmus hatókörének terjedése és a gyarmatok felszabadulása) — olyan mértékben lesz *a parazitizmus a cinizmus legembertelenebb formájának táptalaja.*

A parazitizmus kicsapongását és eseményhalmozását a nem-parazita polgári rétegeknél az általános „utánam az özönvíz"-hangulat önmagában is előidézheti.

10. A szabadság és a kiszolgáltatottság, az önkény és a kényszer szélsőségesen polarizált ellentéteit, ennélfogva erős cinifikáló tendenciákat foglal magába a hitel, különösen az utóbbi évtizedben egyes nagyobb kapitalista országokban (USA, NSZK stb.) össztársadalmi méretekben elterjedt fogyasztási hitel. A hitel elvben korlátlanul növelheti a társadalmi termékek azon körét, amely fölött az egyes ember a jelenben hatalmat szerezhet — ezzel együtt az eladósodás maximális függést teremt, minimálisra korlátozza az egyén jövendőbeli lehetőségeit.

11. Az imperializmus létrehívja a munkásarisztokráciát, azt a réteget, amelynek létfeltétele az általánosabb érdek (az osztályérdek) alárendelése a partikulárisabb érdeknek (a csoportérdeknek). Ez az alárendelés az első világháborút megelőző békés szakaszban végbemehet a még általánosabb érdeknek (az össztársadalmi érdeknek) való alárendelés hamis tudatával, de a kommunista (az osztályérdeket — és ezáltal közvetítve a felszabadulás össztársadalmi és a haladás összemberi érdekét is — ténylegesen képviselő) irányzat erősödésének a mértékében tudatossá és ezzel cinikussá válik.

*

Vizsgálódásunk során egyértelműen kitűnt, hogy *a modern cinizmus gazdasági alapját a kapitalista termelési viszonyok képezik.* Az imperializmus korának termelési viszonyai mint következetesen kifejlett kapitalista viszonyok maximálisan sűrítik magukba az utóbbiak minden cinifikáló tendenciáját, és minimálisra redukálják az ellentétes tendenciákat. Így a kapitalizmus potenciális és kisebb-nagyobb részben meg is valósult cinizmusa az imperializmus korában maximális extenzitással (a társadalomnak csaknem valamennyi osztályát és rétegét, valamint a közéletnek és a magánéletnek csaknem minden

területét érintve valamelyest) és egyes rétegeknél maximális intenzitással (a nemzeti szocializmus erkölcséig eljutva) bontakozik ki.

A kapitalizmus cinifikáló tendenciái maguk is csak javított és bővített kiadását képezik bizonyos mértékig a megelőző osztálytársadalmak termelési viszonyaiban — a munkamegosztásban, az árucserében és a kizsákmányolásban — adott cinifikáló hatásoknak. *Ezek a hatások alkotják együttesen a terjedelmét annak a fogalomnak, amelyet Marx korábbi munkáiban „elidegenedés"-nek nevez. A cinizmus forrása az elidegenedés.*

Az átmeneti kor és a cinizmus

A szocialista forradalom, a szocialista, majd a kommunista társadalom építésének folyamata feloldja az elidegenedést, felszámolja a cinifikáló hatású termelési viszonyokat — ezzel talaját veszti, s így megszűnik a cinizmus jelensége.

A cinizmus gazdasági alapjainak felszámolása terén a döntő lépést a forradalom legelső szakasza teszi meg:

1. Megszűnik a kizsákmányolás.

2. A munkamegosztás, méghozzá annak szélsőséges, a kapitalizmus által kialakított formája megmarad ugyan, sőt bizonyos mértékig még fokozódik is, de

a) a részműveletet végző munkás számára megteremtődik az elvi lehetőség az egész termelési folyamat és a ráépülő politikai és egyéb társadalmi folyamatok áttekintésére, valamint az ezeket szabályozó kollektív akaratba való beleszólásra (ezen elvi lehetőség annak mértékében realizálódik, ahogyan a munkaidő csökkenésével elsajátítja a sokoldalú önképzés keretein belül a szélesebb körű politikai, gazdasági és műszaki tudományos ismereteket);

b) a szellemi és fizikai munkának a kizsákmányolásból adódó *ellentéte* a kizsákmányolással együtt felszámolódik; a kötelező oktatás korhatárának fokozatos kiterjesztésével, a politechnikai oktatás bevezetésével, az esti és a levelező oktatás hálózatának kiszélesítésével és a kulturális forradalom egyéb intézkedéseivel megtörténnek az első lépések a szellemi és a fizikai munka *megosztásának* felszámolására is;

c) a dialektikus és a történelmi materializmus az egyre szűkebben specializálódó szaktudományok eredményei alapján egységes tudományos világképet alakít ki, amely egyre inkább felváltja a polgári szaktudós disszociált világképét.

3. Az árutermelés szintén fennmarad, de

a) a társadalom az egyénnel komplex követelményeket állít szembe, amelyek magvát az egyéni munkateljesítmény mennyiségi mutatói képezik ugyan, de növekvő súlyt kapnak a termékek konkrét minőségére — használati értékére — vonatkozó követelmények, a tervelőírások ezeket is magukba foglalják, nem csupán a termelés globális mennyiségi mutatóit, a komplex követelményeket alapvetően a kollektíva — a brigád, a gyár vagy a szövetkezet — munkateljesítményével szemben támasztják; ezeknek felel meg az egyén társadalmi jutalmazása, amelynek magva ugyan az egyéni munkateljesítmény mennyiségi mutatóival arányos bér, de növekvő súlyt kapnak az egész kollektíva teljesítményétől is függő pénzbeli díjazások (prémium, nyereségrészesedés, a szövetkezeti tagoknak fizetendő munkaegység stb.), valamint a nem

pénzbeli jutalmak (anyagiak: pl. jutalomüdülés; és erkölcsiek: kitüntetések, oklevelek, dicséretek stb.);

b) nem minden használati cikk, élvezet, előny vásárolható meg pénzért — egyre növekszik azoknak a száma, amelyek megszerzéséhez a pénzen kívül az egyén személyi tulajdonságaival (szükségleteivel, képességeivel stb.) kapcsolatos komplexebb feltételek is szükségesek, esetleg dominánsan, sőt kizárólagosan (pl. új lakás, gyógyszer, felsőfokú oktatásban való részvétel stb.);

c) kialakul és elterjed a munkának egy olyan fajtája, amelyért egyáltalán semmiféle díjazást nem várnak: a társadalmi munka — a másik póluson növekszik azoknak a javaknak a tömege, amelyeket mindenki értékükön aluli díjazásért, esetleg díjtalanul élvezhet: a társadalmi fogyasztási alapok (ezek egy része szükségletek szerint korlátlanul fogyasztható, másik része az előző pontban ismertetett szempontok szerint a korlátozott lehetőségek mértékében irányítottan kerül elosztásra);

d) a pénz a tőkejellegének elvesztése következtében megszűnik öncél lenni — egyre inkább háttérbe szorul tehát a „to make money" képessége a minőségileg differenciált konkrét emberi képességekkel szemben, továbbá a fejlődő pozitív jellemvonásokkal szemben, amelyek lehetővé teszik, hogy az egyén a kollektíva, a másik ember céljainak megvalósításáért fejtsen ki tevékenységet és ezáltal saját személyiségét a kollektívával, a másik emberrel elfogadtassa;

f) a munkaverseny a kapitalista gazdasági versenytől eltérően valóban szabad verseny, egyrészt mert önkéntes vállalkozáson alapszik, másrészt mert eredményességétől nem függ a létfenntartás biztosítottsága (a versenyben alul maradók vagy részt sem vevők nem mennek anyagilag tönkre), így a fejlődés eszközeiért, többletélvezetek megszerzéséért is folyik, valamint a társadalom, a kollektíva, a másik ember részéről nyújtandó erkölcsi elismerésért;

g) mivel a munkaverseny célja nem az egyéni létfenntartás biztosítása, ezért alapvető létérdekeiben nem állítja szembe az egyént az összes többi egyénnel, csupán másodlagos, sőt sokszor csak vélt érdek alapján termelheti újjá a társadalomnak a kapitalista gazdasági verseny szülte atomizációját; az atomizáció újratermelődése csökkenő tendenciát mutat annak mértékében, ahogyan az egyének felismerik, hogy a verseny objektíve közös célért, a társadalmi haladásért folyik: az ezen objektív összefüggéssel kapcsolatos részfelismerések először a ténylegesen együtt versenyző kollektívákat (brigádokat, műhelyeket, ill. üzemegységeket, gyárakat, ill. termelőszövetkezeteket) forrasztja egybe, majd ez az egységesítő tendencia mind nagyobb kollektívákat fog át;

h) a legtöbb termékre államilag meghatározott árak alakulnak ki — ez egyre szűkülő körre szorítja a piacnak való kiszolgáltatottságot;

i) a technika — a termelőeszközök magántulajdonának megszűnésével — megszűnik az egyén számára a verseny eszköze lenni; ennek és más eddig vázolt változásoknak következtében a technikával szembeni gazdasági kiszolgáltatottság megszűnik.

Felvetődik a kérdés: mi teszi a cinizmust a termelési viszonyokban beállott, az előbbiekben vázolt lényegbevágó változások ellenére is élő és néha nagy gondot okozó problémává a szocializmust építő országokban?

Mivel ennek a kérdésnek az alapos, az összes szocializmust építő ország ilyen irányú tapasztalatát feldolgozó megvizsgálása külön tanulmányt igényelne, ezért arra kell szorítkoznunk, hogy a magyar történelmi fejlődés bizonyos tendenciát logikailag általánosítsuk.

I. Gazdasági alapok

1. A vázolt nagy horderejű változások ellenére fennmarad az árutermelés és a szélsőséges formájú munkamegosztás. Ezek immanens cinifikáló tendenciáit ellentétes tendenciák — egyebek között a vázolt változásokból folyók — ellensúlyozhatják, de a cinizmus végleges likvidálásának elengedhetetlen feltétele e gazdasági gyökerek végleges felszámolása.

2. A kizsákmányolás megszűnik ugyan, de megmarad az elosztásnak az a formája, amelyet a munka tőkés kizsákmányolása alakított ki: a munkabér. E forma fennmaradása, annak ellenére, hogy benne minőségileg más tartalom fejeződik ki — a munkaerő értéke helyett a társadalmi összterméknek a végzett munka arányában való részesedés —, konzerválhatja a munka kizsákmányolásából folyó cinifikáló tendenciákat.

E lehetőség realizálódása már a politikai-jogi és az ideológiai felépítmény alakulásának meghatározott feltételeitől függ.

II. Politikai-jogi és ideológiai felépítmény

1. A proletárdiktatúra állami intézkedései cinifikáló hatással lehetnek

a) a volt kizsákmányoló osztályok és a régi erőszakszervezet funkcióit hordozó rétegek (a hivatásos katonaság, rendőrség, csendőrség és a bürokrácia — az egykori „keresztény úri középosztály") tagjaira, amelyeket adott viszonyok mellett kénytelenek korlátozni.

b) a kispolgárságra, amelynek szabadságát szintén korlátozzák a társadalmasítás vagy ennek perspektívája által.

A társadalmasítás objektíve éppen a társadalmi kiszolgáltatottság felszámolását jelenti a társadalmi szükségszerűség tudatos felismerése és az állami tervtörvényben való kifejezése révén. Ez azonban a kispolgárság vonatkozásában feltétlenül együtt jár a gazdasági jellegű választás szabadságának korlátozásával — márpedig a fetisizmus látszatvilágát tükröző polgári tudatban éppen a választás szabadsága jelenik meg *a* szabadság gyanánt. Következésképp egy átmeneti szakaszban, mindaddig, amíg a kispolgár fel nem ismeri a tervtörvény által kifejezett társadalmi szükségszerűségben a saját egyéni szabadságát, a tulajdonképpeni szabadságot, addig ellenkező előjellel ugyanaz az ellentét jelenik meg számára a szabadság és a szükségszerűség között, amely cinifikáló ellentétet a kapitalizmusra alapvetően jellemzőnek találtunk (lásd I/B/6). Ahogyan a kapitalista társadalmi viszonyoknak a kispolgári tudatban való tükröződését a fetisizáció jellemezte, úgy a kialakuló szocialista társadalmi viszonyok sajátos, ellenkező előjelű fetisizációval tükröződnek a kispolgári tudatban: míg az előbbinél a társadalmi szükségszerűség dologi kényszer formáját ölti, a szükségszerűségnek való kiszolgáltatottság pedig a választás egyéni szabadságaként, *a* szabadságként jelenik meg — addig az utóbbinál a társadalmi szükségszerűség egy vagy néhány személy („a kormány", „a párt", „a fejesek" stb.) önkényeként jelenik meg, a szükségszerűségen való úrrálevés pedig *a* szabadság elvesztésének látszólagos formájában. Ezt a fetisizációból eredő ellentétet a szocializmus építésének körülményei között a kispolgár a maga számára vagy úgy oldja fel, hogy kialakít egy eszmerendszert, amelynek alapján azt képzelheti, hogy valamilyen formában részesül annak a személynek a korlátlan hatalmából, akinek önkényeként a társadalmi szükségszerűség a kispolgári tudatban tükröződik (személyi kultusz), vagy pedig úgy, hogy a szabadság látszólagos elvesztését saját személyes önkényével próbálja rekompenzálni (cinizmus).

A fordított előjelű fetisizáció vázolt kettős tendenciáját bizonyos mértékig ellensúlyozhatja a kispolgárság egy részénél a vallásos belenyugvás, továbbá a falu és a kisváros kispolgárságánál az életvitel és a hatására kialakuló életszemlélet konzervatívabban konformista jellege.

c) A proletárdiktatúra egyes funkcióit a munkamegosztás fennmaradása következtében magán az uralkodó osztályon, a proletariátuson belül is részben választott, részben kinevezett személyek viszonylag szűkebb rétege gyakorolja közvetlenül. Így az uralkodó osztálynak a hatalom közvetlen gyakorlásában részt nem vevő vagy csak alacsonyabb szinten résztvevő tagjai nem mindig nyerhetnek teljes áttekintést az egyes intézkedések értelme felől, aminek következtében azok idegen követelményként állhatnak velük is szemben. Az egyes munkás tehát bizonyos fokig elidegenedhet saját osztálypartikularitásától éppen akkor, amikor ez az egész társadalom számára általánosságként tételeződik.

2. A polgári erkölcs normáit és értékrendjét a kialakuló szocialista erkölcs tagadja. Amíg az új erkölcs normái és értékrendje nem gyökeresednek meg szélesebb körben elterjedő szokásokban, addig erkölcsi interregnum áll fenn, amely maximálisan kedvező a mindenféle erkölcsi normát tagadó cinizmus kibontakozásához.

3. Az imperializmus korában kialakult múlt-jelen-jövő-diszkontinuitás fennmarad mindaddig, amíg az imperialista környezet állandó világháborús veszéllyel fegyveget.

Általánosan elterjedt szokás túlbecsülni a háborús veszély cinifikáló hatását. Valójában ez a hatás a szocialista országokban élő emberekre sokkal kisebb és mindig is sokkal kisebb volt, mint a kapitalista országok lakosságára, mert

a) propagandánk homlokterében általában mindig a népgazdasági tervekkel kapcsolatos pozitív perspektívák álltak, a világháborúval kapcsolatos negatív pesrspektívák pedig a világpolitikai helyzet rendkívüli kiéleződésének pillanataitól eltekintve háttérben maradtak;

b) a világháború kérdése propagandánkban általában és különösen a XX. kongresszus óta dominálóan nem a fenyegető veszélynek, hanem az elkerülés növekvő lehetőségének oldaláról vetődött fel.

4. Az imperializmus korában kialakult, e kor objektív cinifikáló tendenciáit kifejezésre juttató és a cinizmus alapját képező világszemlélet, a társadalmi lét változásaitól elmaradva, továbbél. E továbbélést elősegíti:

a) a cinizmus gazdasági alapjainak bizonyos fokú, az előzőekben vázolt valóságos és látszólagos fennmaradása;

b) a proletárdiktatúra által politikailag és gazdaságilag korlátozott osztályok és rétegek ideológiai hatása;

c) az imperialista környezet ideológiai hatása;

d) a tudat formálásában elkövetett hibák, amelyek szükségszerűen következtek a szocializmus építése során elkövetett általános politikai, gazdasági és elméleti hibákból.

III. Politikai, gazdasági és elméleti hibák

A szocialista társadalom építésének korszakában a fő cinifikáló tényező a szektarianizmus, a személyi kultusz, a dogmatizmus, valamint a revizionizmus és ezeknek a közéletben való gyakori váltakozása volt.

1. A szocializmus építése során elkövetett hibák realizálták vagy felerősítették az eddigiekben vázolt cinifikáló tendenciákat, ill. fékezték a cinizmus gazdasági gyökereinek felszámolását.

Dogmatizmus, szektariánizmus :

a) A termelés egyoldalú centralizálásával és egyoldalúan központi utasítgatások útján történő irányításával a szektás vezetés gyakorlatilag lehetetlenné tette a munkás számára, hogy a termelési folyamatnak az általa végzett részműveletnél lényegesen nagyobb egységét áttekintse. A gazdasági és a politikai élet tágabb összefüggéseinek áttekintését pedig még fokozottabban akadályozta az éberség ürügyén folytatott titkolózás, valamint a valóságos helyzet propagandisztikus megszépítése. Az összefüggések áttekintésének lehetőségével is arányosan csökkent az irányításba való beleszólás lehetősége. A tömegek szabad, alkotó kezdeményezésének elfojtása konzerválta azt a kapitalista kizsákmányolási rendszer által kialakított viszonyt, amelynek megfelelően a munkást semmi más nem kötötte munkájához, csak a munkabér.

b) A politikai és a gazdasági vezetésben eluralkodó szubjektivizmus objektív alapot nyújtott a fordított előjelű fetisizációnak a kispolgári tudatban való kibontakozásához.

c) A szektás, egyszemélyi politikai vezetés, a demokratikus igazgatási formák (vita, szavazás stb.) illuzórikussá tétele realizálja a lehetőséget arra, hogy a munkás a saját, általánosságként tételeződött osztálypartikularitásától elidegenedjék. Az elidegenedés feloldásának fiktív útjaként a fordított előjelű fetisizáció által fogva tartott kispolgári tudat hatására kibontakozott a személyi kultusz.

Amikor az egyszemélyi politikai vezetésről kitűnt, hogy az általa képviselt általánosság egyre több fiktív, az objektív társadalmi szükségszerűségtől eltérő, ennek hamis felismerésén alapuló mozzanatot hordoz, akkor az elidegenedés olyan fokot ért el, amely a diszkreditálódott személy kultuszával már nem volt áthidalható. Az, hogy a szektás vezetés hibáinak első lelepleződése nem kapcsolódott össze az elidegenedés valóságos felszámolására irányuló, az egész proletariátust magával ragadó társadalmi mozgalommal, lehetőséget nyújtott arra, hogy az általánossággal való fiktív azonosulást az általánosságtól való elidegenedés robbanásszerűen tért hódító cinikus formája váltsa fel.

d) A dogmatizmus a fejlődés elért fokának realitásával nem számolva állandó lemondást, önfeláldozást kívánó erkölcsi követelményeket állít az új erkölcs normáiként. E normák nehezen teljesíthetőségüknél fogva nem gyökeresedhetnek meg szélesebb körben elterjedő szokásokban, így felállításuk az erkölcsi interregnum elhúzódását eredményezi.

e) A tudat formálásában elkövetett hibák alapja a dogmatizmus volt, amely megakadályozta, hogy a marxista-leninista világnézet tudományosan, színvonalasan tovább fejlődjék, és így megfosztotta ezt a szélesebb körű elterjedéséhez szükséges meggyőző erejétől.

A szóban forgó hibák másik alapja az volt, hogy a társadalmi tudat szándékolt formálását nem előzte meg a társadalmi lét megfelelő formálódása. Az a törekvés, hogy a tudat alakulása össztársadalmi méretekben és tartósan előzze meg a tudat által tükrözendő lét alakulását, idealista és így megvalósíthatatlan célkitűzés volt, a megvalósítására irányuló kísérleteknek szükség-

szerűen a tudat különböző torzulásaira, hamis tudat kialakulására kellett vezetniök.

Mindebből kifolyólag a tudatformálás csak igen korlátozottan alkalmazhatta a logikus meggyőzésnek, az egyéni anyagi érdek, a társadalmi haladás érdeke és a gazdasági, politikai és erkölcsi követelmények naprólnapra tapasztalható azonosságára vonatkozó felvilágosításnak hatásos racionális eszközeit. A tudatformálás uralkodó, egyre inkább kizárólagossá váló eszköze a verbális ismétlés lett, amelynek a hatásfokát a személyi kultuszhoz kapcsolódó argumentum ad hominem és a sztereotip pátosz volt hivatva növelni. Mindennek fő nyomatékát pedig a közvetlenül érvényesülő politikai kényszer és a nyomában kibontakozó félelem légköre adta meg.

A tudat fejlettségi fokának egyetlen kritériuma az időről időre megismétlődő verbális hitvallás volt. Ilyen körülmények között hallatlan méreteket öltött a képmutatás, amely kezdetben az önvédelem, később azonban egyre inkább a karrierista célok elérését szolgáló cinikus megtévesztés tudatosan alkalmazott eszköze lett. Ugyanilyen szerepet nyertek a kommunista erkölcs normáiként beállított dogmatikus erkölcsi követelmények is.

Revizionizmus :

a) A revizionizmus, ha tartósan uralomra jut, jelentősen konzerválhatja az árutermelés bizonyos elemeit és a belőle fakadó cinifikáló tendenciákat, egyszersmind gátolhatja a szocializmus építésével járó ellentétes tendenciák kibontakozását.

b) A revizionizmus akadályozza a társadalmi tudat szocialista irányba való fejlesztését

először is a társadalmi lét bizonyos elemeinek jelzett konzerválása révén;

másodszor azáltal, hogy szabad megnyilvánulási lehetőségeket biztosít különféle polgári nézeteknek, amelyek a fetisizáció alapján bizonyos rétegek számára többé-kevésbé vonzóak lehetnek;

harmadszor annak következtében, hogy bizonyos polgári illúziókat magáévá is tesz, és megkísérel beépíteni a marxizmus—leninizmusba, miáltal jelentősen csökkenti ennek lehetőségeit az új társadalmi tendenciák objektíve helyes tükrözésére és hatékonyságát a polgári ideológia egészével folytatandó eszmei harcban.

2. A *dogmatizmus* az értékek olyan rendszerét alakította ki és igyekezett elfogadtatni, amelyek egymással szoros egységbe fontan tartalmaztak valódi értékeket — pl. az objektív valóságot híven tükröző igazságokat, a társadalmi haladás érdekét szolgáló eszközöket, személyeket, tetteket és ez utóbbiakat megszabó gazdasági, politikai, erkölcsi követelményeket stb. —, olyan értékeket, amelyeknek valóságos mozzanatát abszolutizálták — pl. örök érvényű dogmává változtatott történelmi igazságokat, reális érdemekkel és hibákkal rendelkező, de abszolút tökéletesként magasztalt személyeket stb. — és vélt értékeket — pl. a szocialista művészet és tudomány gyenge, tehetségtelen alkotásait. A szektarianizmus megkövetelte ennek az eklektikus rendszernek feltétlen egységes elismerését. Ugyanakkor tagadásnak vetették alá a polgári, sőt a szocialista kultúra számos valóságos, vagy legalábbis viszonylagos értékét; az indokolatlan értéktagadás és értékrombolás tárgyi értékek mellett kiterjedt eleven emberek nagy tömegére is. Ez precedenst teremtett a cinizmus

számára az indokolatlan vagy egyéni érdekekkel motivált értéktagadásra vagy értékrombolásra. Éppígy a cinikus értéktagadást és értékrombolást alapozta meg a vélt vagy túlértékelt értékeknek a valódi értékekkel összefonódó rendszere, amelynek elismerését megkövetelték: a) lehetővé tette az egyes értékeknek — köztük a valódiaknak is — olyan verbális elismerését, amely mögött sem belső meggyőződés, érzelmi tartalom, sem az értéket a társadalmi haladás érdekében realizáló tett nem volt, az érték a társadalmi haladás eszközéből devalválódott az egyéni önvédelem vagy érvényesülés eszközévé; b) az értékrendszer egy-egy túlértékelt vagy teljesen értéktelen tagjának lelepleződése megrendítheti a vele szorosan összekapcsolt valóságos értékeknek a hitelét is, és egy bizonyos ponton előidézheti az egész értékrendszer egyetemes tagadását.

Ezt a cinifikáló fejleményt nagymértékben előmozdította a revizionizmus, amely hatalomra jutásakor hajlamosnak mutatkozott a szektarianizmusnak, a dogmatizmusnak valamennyi hibáját ellenkező előjellel megismételni. Így a dogmatikus értékrendszer túlértékelt vagy teljesen értéktelen tagjainak a leleplezését kiterjesztette valódi értékekre is (így pl. egyes szocialista realistának nyilvánított tehetségtelen műalkotás bírálatát kiterjesztette a szocialista realizmusra általában, a szovjet tudomány bizonyos túlnépszerűsített irányzatainak a hibáit kiterjesztette az egész szovjet tudományra stb.). Ugyanakkor a dogmatizmus által indokolatlanul megtagadott és lerombolt értékek rehabilitációját kiterjesztette korábban tagadott viszonylagos értékek abszolutizálására és egy sor vélt érték elismertetésére vagy újra való elismertetésére. A dogmatizmus és a revizionizmus, gyakori váltakozásuk során, kölcsönösen diszkreditálták egymás értékrendszerét, amivel talajt adtak az egyik, ill. a másik rendszerben meglevő valóságos értékek cinikus, egyéni érdeket szolgáló vagy öncélú tagadására.

3. A szektarianizmus politikai alapon reprodukált olyan cinifikáló tényezőket, amelyek a kapitalista társadalomban a termelési viszonyok gazdasági alapján jöttek létre:

a) a múlt—jelen—jövő-diszkontinuitást annak minden cinifikáló hatásával a gazdasági válságok, az anyagi tönkrejutás perspektívájának megszűnése után egy időre újra kialakította a politikai és a gazdasági vezetés szubjektivista önkényének, a törvénytelenségeknek és a gyakori politikai irányváltozásoknak a nyomán járó létbizonytalanság;

b) a társadalom atomizálását a gazdasági verseny megszűnése után egy időre ismét kialakította a kölcsönös gyanakvás és a karrierizmus.

4. A szocialista törvényesség megsértése a szocialista jogszabályok és erkölcsi normák között fennálló egységből kifolyólag a szocialista erkölcsösségnek is megsértése volt, és felbecsülhetetlen mértékben aláásta a szocialista erkölcs normáinak hitelét.

*

Anélkül, hogy a szocialista országokban mutatkozó cinizmus okainak nyomozásában teljességre törekedhettünk volna, levonhatunk vizsgálódásunkból két következtetést:

1. A cinizmus a leninista vezetési mód helyreállításának mértékében egyre inkább visszaszorul az emberek gondolkodásában és mindennapi tevékenységében;

2. A kommunista társadalom felépítésével, az elidegenedés felszámolásával a cinizmus, talaját vesztve, végképp megszűnik.

ОБ ЭКОНОМИЧЕСКИХ ОСНОВАХ СОВРЕМЕННОГО ЦИНИЗМА

Ласло Гараи

Автор статьи сначала описывает явление цинизма и говорит, что цинизм является эгоистическим или самоцельным отрицанием и разрушением человеческих ценностей, возникших в течение исторического развития. Автор коротко ознакомляет читателя с главными попытками объяснения этого явления.

В главной части статьи имеется три раздела. В первом разделе рассматриваются тенденции цинификации, скрывающиеся вообще в производственных отношениях классовых обществ, а именно в разделении труда (ограничение личной свободы, разрыв производства от потребления, умственной работы от физического труда, возникновение бюрократии, как следствия начала расхождения интересов), в производстве товаров (противоположные знаки производства и потребления, деньги как униформ индивидуумов, принудительный характер борьбы за удовольствия, распад общества, опошляющее влияние экономического соревнования на психику, как следствия ложной свободы и действительной беззащитности), и в эксплуатации (поляризация произвола и принуждения, эксплуататор как назначающий цели и эксплуатируемый как осуществляющий эти цели, антагонистическая противоположность интересов, частные интересы эксплуатирующего класса, представленные как политически и морально всеобщие интересы, — как следствия насилия).

Во втором разделе конкретно рассматриваются тенденции к цинификации капиталистического разделения труда (разделение труда внутри завода, разделение умственного труда среди ученых-специалистов и идеологов) производства товаров (обобщение бесчеловечного действия обмена товарами, скопление дегуманизирующих действий в технике), и эксплуатации (оценка человека в качестве вещи, превращение денег в самоцель и обеднение сферы требований, образование «пустяковых» ценностей, возникновение люмпенпролетариата, борьба средних слоев за свой подъем и против захудания.

Третий раздел посвящен цинифицирующим тенденциям империализма: образованию монопольного капитала и постепенному исчезновению ложной свободы классического капитализма и его влиянию на среднюю и мелкую буржуазию, классовым противоречиям, обостренным вплоть до вопроса бытия или небытия, а также массовому разрушению ценностей, постоянному латентному состоянию войны и культу настоящего дня, препятствиям, возникновению моральных привычек, высшей степени беззащитности от техники, паразитизму, возможностям и зависимостям, связанным с кредитованием, и наконец рабочей аристократии.

В заключительной части автор исследует причины цинизма эпохи перехода. Он указывает на факторы, которые, будучи связаны с существом социалистического строительства, действуют против цинизма: отсутствие эксплуатации, осознание рабочими отдельных операций разделенного труда, прекращение противоположности умственной и физической работы и тенденции, указывающие на ликвидацию различий между ними, единое научное миросозерцание на основе диалектического и исторического материализма, более комплексные требования, предъявляемые обществом к индивидуальному человеку и более комплексное вознаграждение за труд индивидуума, общественный труд и общественные фонды потребления, прекращение самоцельного характера денег, свободный характер трудового соревнования, сплачивающего коллектив, прекращение подчиненности рынку и кабалы технике.

Автор рассматривает еще факторы, действующие в направлении консервирования или переходного усиления цинизма на экономической почве (сохранение товарного производства и крайностного разделения труда; сохранение заработной платы, как формы, выработанной в процессе капиталистической эксплуатации), в плане политико-правовой и идеологической надстройки (угнетение бывших слоев эксплуататоров и господ, ограничение мелкой буржуазии, отграничение слоя, осуществляющего пролетарскую диктатуру, «моральное междуцарствие», сохранение угрозы войны в связи с капиталистическим окружением, сохранинение мировоззрения, дающего почву цинизму) и вследствие промахов, совершенных руоводством страны, поскольку эти промахи лишь усилили тенденцию к цинизму и породили догматическую оценочную систему, содержащую кроме действительных ценностей также и ложные ценности, которая, при ревизионистском отрицании последних отрицала и настоящие ценности и создавала на политической основе факторы, приводящие к цинизму, но не имеющие уже экономических корней, и, игнорируя нормы социалистической законности, подрывала авторитет моральных норм социалистического общества.

Наконец, в статье коротко указываются перспективы окончательной ликвидации цинизма.

THE ECONOMIC CAUSES OF MODERN CYNICISM

by L. Garai

The introductory part of the study reviews cynicism, the egoistic denial and depreciation of human values formed throughout historical development, and briefly presents the more important attempts to interpret this phenomenon.

The main part of the study is comprised of three chapters. The first concerns those tendencies toward cynicism which are generally inherent in the productive relations of class societies. Here we think of the division of labour where these tendencies are brought about by the restrictions on individual freedom, the separation of production from consumption, the division of mental from physical labour, the rise of bureaucracy, the initial development of diverse interests. The second to be considered is commodity production in which they are due to the relation of production and consumption, money as a uniform, of individuals, the forced nature of the struggle for pleasure, the disintegration of society-the degrading effect of economic competition, to apparent freedom and real defencelessness. Finally come exploitation; here cynicism is concerned with polarization of arbitrariness and oppression, with the exploiter who sets the objectives and the exploited who realize them, with the antagonistic contradiction between interests, the special interests of the exploiting class which are reflected by politics and morality as correct, and with force. The second chapter concretely examines the tendencies of the capitalistic division of labour which result in cynicism (the division of labour within the factory, division of intellectual work among the scientists of different fields and the ideologists), of commodity production (the spread of dehumanizing effects of commodity exchange, and their culmination in technology) and of exploitation) viewing man as an object, money becoming an end in itself, the impoverishment of all human needs, the formation of „worthless" values, the rise of the Lumpen proletariat, and the middle class and its struggle against sinking. The third chapter treats cynicism in imperialism. Here the formation of monopoly capital and the gradual abolishment of the apparent freedom of classical capitalism, its effects on the middle and petty bourgeoisie, the peak of class contradictions, the mass destruction of values, the constant latent states of war, the cult of the present, hinderances to the formation of mores, total subordination to techniques, parasitism, the opportunities and dependencies originating from credit and the labour aristocracy are discussed.

The finalsection seeks the causes of cynicism in this transitory period, pointing out those factors inherent in the socialist construction which eliminate cynicism. Here he discusses the abolishment of exploitation, the understanding of the total productive process by the workers, the abolishment of the contradiction between mental and physical work and the tendencies indicating the elimination of the differences between the two. Then the uniform scientific conception of the universe provided by dialectical and historical materialism, the more complex duties of the individual to society, the complex reward to an individual for his output, volunteer work and the bases of comsumption, the ceasing of the existence of money for itself, the grou-binding and free character of work-competition, the discontinuance of subordination to market and to techniques are studied. Those factors in the economic bases which preserve or temporarily strengthen cynicism are also examined (e. g., the survival of commodity production and an extreme form of the division of labour, the existence of wages as a form established by capitalistic exploitation). Cynicism also survives and grows in the political, legal and ideological superstructure. (Here we have in mind the suppression of the former exploiting and ruling strata, the restrictions placed on the petty bourgeoisie, the separation of the stratum executing the functions of the dictatorship of the proletariat, moral interregnum, the continuation of the danger of international war because of the imperialist surroundings, and finally of the survival of an outlook forming the foundations of cynicism.) The author indicates those factors which, because of the mistakes committed, reinforce other tendencies of cynicism, bring about both true and false dogmatic systems of value, in other words there are revisionist tendencies which, denying the false systems, also discard the true ones. In the political basis these systems reproduce such tendencies toward cynicism which, after becoming rootless, tresspass socialist legality and undermine the credit of the socialist norms of morality.

Finally the paper outlines how cynicism can be eliminated.

A modern fizika eredményei filozófiai interpretálásának néhány problémája

MÜLLER ANTAL

A modern fizika eredményeinek idealista filozófiai interpretációit bíráló munkákban gyakran esik szó a fizikai elvek dogmatizálódásáról, valamint a fizika matematikai apparátusának túlbecsüléséről. E két momentum valóban jelentős szerepet játszik a fizikai megismerés idealista torzításaiban, ezért nem érdektelen röviden megvizsgálni a fizikai alapelvek szerepét, illetve a dogmatizálódásuknál közrejátszó tényezőket, valamint a matematikai apparátusnak a fizikai megismerésben betöltött tényleges szerepét, illetve a vele kapcsolatos ismeretelméleti problémákat.

Ugyancsak gyakori érv a fizikai idealizmussal szemben, hogy művelői a materializmus ellen harcolva tulajdonképpen a XIX. század mechanikus materializmusát bírálják, de végkövetkeztetéseiket általában a materializmusra — tehát a dialektikus materializmusra is! — igaznak tekintik. Másrészt viszont a dialektikus materializmus nevében fellépő filozófusok a fizikai eredmények filozófiai értékelésénél sokszor maguk is mechanikus anyagszemléletet alkalmaznak vagy a filozófia fogalomkörében bírálnak konkrét fizikai eredményeket. Végül pedig gyakran okoz nehézséget, hogy azonos fogalmak másmás tartalmat nyernek aszerint, hogy a fizikában vagy a filozófiában értelmezzük-e őket, s a fogalmak e tulajdonságára a fizika filozófiai kérdéseivel foglalkozó szerzők sokszor nincsenek tekintettel.

Az alábbiakban megkíséreljük pontosan körülhatárolni e problémákat, meghatározni szerepüket és jelentőségüket a fizikai eredmények filozófiai értékelésével kapcsolatban, s kifejteni filozófiai tartalmukat. Úgy gondoljuk, hogy egy ilyen áttekintés segítséget jelenthet e kérdések dialektikus materialista megoldásában is.

*

Elsőnek egy olyan kérdést fogunk vizsgálni, amelyet a fizika filozófiai problémái ismeretelméleti gyökereinek a kutatásánál háttérbe szoktak szorítani. Azokról a belső, a fizikai kutatás lényegéből eredő ellentmondásokról van szó, melyek a fizikai megismerés fejlődése során mindig megtalálhatók voltak, de különösen a modern fizikában léptek előtérbe, és tettek szert kivételes fontosságra.

A tudományok alapvető feladata, hogy a gyakorlat problémáinak megoldásához a dolgok sajátságairól, összefüggéseiről és törvényeiről valósághű képet nyújtsanak. Ehhez hozzátartozik, hogy a felhalmozódott ismeretanyagból tartalmi, elvi következtetéseket kell levonni, így minden tudomány kutatási módszeréhez alapvetően hozzátartozik a szerzett tapasztalatok, ismeretek rendszerezése. Az ilyen tudományos rendszerezés szükségképpen bizonyos

alapvető elvekre épül, így pl. a kinetikai gázelmélet legfontosabb elvi alapja az atomizmus, a klasszikus elektrodinamikáé az éterhipotézis stb.

Ezzel kapcsolatban a következő probléma merül fel: Az elvi alapok megválasztásának helyességét leginkább a rájuk épülő rendszerezésből, hipotézisekből adódó következtetések gyakorlati, kísérleti ellenőrzésének közvetett útján tudjuk eldönteni — viszont az elvi alapok megválasztása, melyekre az ismeretek rendszerezése épül, már eleve bizonyos fokig determinálja a levonható következtetéseket. A kérdés tehát az, hogy az így létrejött következtetések kísérleti ellenőrzése milyen mértékben lehet az alapelvek helyességének kritériuma? Ez a kutatási módszer azonban az ellentmondás ellenére is objektív ismereteket nyújt, mert a benne rejlő megismerési tévutakat kiküszöbölhetjük, ha a konklúziók gyakorlati ellenőrzése alapján tovább fejlesztjük, korrigáljuk az alapelveket. Az így helyesbített alapelvek már közelebb állnak az objektív valósághoz, és újabb rendszerezések alapjául szolgálhatnak. Egyébként, mint ismeretes, ezt a módszert nemcsak a természettudományok, hanem a matematika is alkalmazza.

Ezzel a módszerrel kapcsolatban a következő problémák adódnak:

a) A fizika fejlődésében az alapelvek lefektetésétől a konklúziók gyakorlati igazolásáig sokszor igen hosszú út vezet, esetleg generációkon keresztül, ezalatt az eredetileg a csupán egy rendszerezés alapjául szolgáló elvek — társadalmi és szubjektív okok miatt — dogmatizálódási folyamaton mennek keresztül, idővel abszolút igazságnak tűnhetnek, és zsarnoki módon helytelen irányba befolyásolhatják a fizikai elmélet (sőt gyakorlat!) fejlődését. Különösen így van ez, ha az alapelvekből származó némely konklúzió kiállja a kezdeti gyakorlat próbáját, és később, az újabban szerzett tapasztalatok birtokában, elmulasztják az alapelvek felülvizsgálatát, s megkísérelik a kérdéses alapelveket új területre is kiterjeszteni. Az alapelvek, hipotézisek dogmatizálódására például szolgál a fizika fejlődése során az éterhipotézis esete. Mint ismeretes, tudományos igénnyel ez a hipotézis a távolhatások (gravitáció, mágnesesség stb.) értelmezésével kapcsolatban vetődött fel, és lényegében nem más, mint a mechanikai szemléletmód kiterjesztése az elektromágneses hullámok, a gravitációs erőtér stb. esetére. Mivel a térelméletek kidolgozásának ez a hipotézis képezte egyik igen fontos alapját, és a Maxwell-féle térelmélet mind elméleti, mind gyakorlati téren igen komoly eredményekre vezetett, a későbbiek során az éter létét már nem is vitatták. Mikor aztán az újabb — a korábbiaknál lényegesen mélyebbre hatoló — kísérleti tapasztalatok az éterhipotézis elvetése mellett szóltak, a már abszolutizált, dogmatizálódott elmélet hívei erős ellenállást fejtettek ki az új fejlődési iránnyal szemben. Hogy az éter létébe vetett hit mennyire dogmatizálódott, azt paradox módon mutatja Michelson esete, aki — bár maga végezte el az éter létét cáfoló és a speciális relativitáselmélethez vezető interferenciakísérleteket — élete végéig hitt az éter létezésében.

Bizonyos értelemben ugyanilyan dogmatizálódásnak voltunk tanúi a kvantummechanika ortodox fizikai és filozófiai interpretálásával kapcsolatban is. L. de Broglie említi, hogy a húszas években történtek próbálkozások a kvantumelméletnek az ortodoxtól eltérő értelmezésére is (pl. az ún. vezérhullám-elmélet), ezek azonban, főleg a matematikai nehézségek miatt, nem tudtak kiépülni. Később azután a Born által adott valószínűségi értelmezés vált egyeduralkodóvá részben az e felfogás alapján elért hatalmas eredmények, részben az irányzatot képviselő fizikusok (Bohr, Heisenberg stb.) tekintélye következtében. Több évtizeden keresztül — még a magfizikával kapcsolatos

problémák ellenére is — a fizikusok többsége tagadta azt, hogy az új jelenségek értelmezésénél túl kellene lépni a klasszikus kvantumfizika keretein.

b) Nemcsak a társadalomtudományok, hanem a természettudományok eredményeinek értékelése is fontos helyet foglal el az osztályok,illetve a kétféle társadalmi rendszer között folyó ideológiai harcban. Amióta a polgárság megszűnt haladó osztály lenni, a polgári érdekek ideológiai vetülete az agnoszticizmus és a metafizika. Eszerint a világ nem ismerhető meg, és még kevésbé változtatható meg — az uralkodó osztályok ezzel akarják történelmi létjogosultságukat igazolni. Ez az osztályérdek mutatkozik meg sajátosan közvetett módon a természettudományokban, így a fizikában is érvényesülő azon tendenciákban, melyek tagadják az alapelvek felülvizsgálásának, fejlesztésének szükségességét, s idealista interpretációk alapján alkotnak különféle elméleteket. Igaz, hogy a klasszikus fizikához képest a kvantummechanika a fizikai alapelvek tekintetében is lényeges előrelépést jelentett, jelenleg azonban már a kvantummechanika ortodox fizikai, filozófiai interpretációjának dogmatizálódása gátolja a mikrofizika továbbfejlődését, vagyis azt, hogy a kvantumfizika klasszikus elvein és formális apparátusán túllépve keressük a megoldást azokra a magfizikai problémákra, amelyek a kvantumfizika eddigi fejlődése alapján nem értelmezhetők. Ennek ellenére a legutóbbi években történtek próbálkozások a klasszikus kvantummechanika gondolatkörének túllépésére (pl. David Bohm).

*

A fizikában az alapelvek és az ismeretek rendszerezése a matematikai apparátus segítségével történik. Vegyük tehát szemügyre a fizika formális apparátusának szerepét a fizikai megismerés fejlődésén belül és az ezzel kapcsolatos filozófiai problémákat. Mint ismeretes, a fizika formális apparátusának jelentőségéről és a fizikában játszott szerepéről éppen a filozófusok vitatkoznak a legtöbbet. Ennek két alapvető oka van:

a) A fizikusok általában sokra becsülik a matematikai formalizmus szerepét a fizikai kutatásban, elsősorban azért, mert ők valóban tudják a tapasztalatból, hogy milyen hatalmas mértékben vitte előbbre a fizikai megismerést éppen a modern matematikai apparátus alkalmazása. Ezzel szemben a filozófusok kellő szaktudományi prakszis hiányában általában nem látják reálisan a matematikai apparátus pozitív, alkotó szerepét a fizikai megismerésben, viszont a vele kapcsolatos, többnyire már filozófiai síkon jelentkező idealista torzításokat ismerik, s így összességében kedvezőtlen kép alakul ki bennük a matematikával kapcsolatban.

b) Egyes fizikusok a fizikában valóban meglevő jelentőségénél jóval többre értékelik a matematikai formalizmust, abszolutizálni kezdik, majd pedig alapvető ismeretelméleti következtetéseket vonnak le belőle.

Ezek a valóban fennálló tényezők sok esetben arra késztettek egyes filozófusokat, hogy a matematikai apparátus túlbecsüléséből eredő ismeretelméleti konklúziók elleni harcban lebecsüljék a matematikai apparátusnak a fizika fejlődésében játszott tényleges szerepét.

Vizsgáljuk meg mindenekelőtt azt, hogy milyen szerepet játszik a formális apparátus a tudományos kutatásban, ugyanakkor pedig milyen vele kapcsolatos mozzanatok gátolják a kutatás előrehaladását. Az egyes szaktudományok formális apparátusa — első pillantásra — tulajdonképpen nem egyéb, mint egy logikai keret, amelyben a szerzett ismereteket rendszerezzük. *Első-*

sorban arra hivatott, hogy a segítségével leírt természeti jelenségek között éppen a matematika révén olyan implicit összefüggéseket fedezzünk fel, melyek egyébként rejtve maradtak volna előttünk. Mivel azonban a matematikai formalizmusban rejlő logika a természet dolgai között érvényesülő objektív logika szubjektív tükröződése, a formális apparátus is — mint látni fogjuk — túllép a rendszerező keret szerepén.

Még az olyan látszólag elvont matematikai fogalmak is, mint a képzetes szám, fontos gyakorlati alkalmazásra lelnek a fizika sok területén. Így például a kapacitás és az önindukció látszólagos ellenállását ilyen képzetes számok segítségével tudjuk a meglevő formális apparátusban kifejezni. Teljesen hasonló a helyzet a geometriai konstrukciók esetén. A klasszikus euklideszi geometria elemei meglehetősen közvetlen kapcsolatban állnak az anyagi valósággal. De még a teljesen spekulatív úton bevezetett görbült (Bólyai—Lobacsevszkij-, Riemann-) terekről is kiderült, hogy az objektív valóság tükröződései. Éppen a modern fizika egyik legszebb elmélete, az általános relativitáselmélet ilyen görbült, Riemann-féle térben írja le a jelenségeket. Az analízis elvont függvénytípusai is fontos alkalmazásra találtak az atommagfizika terén. Az elméleti fizikában szinte alapelvként alkalmazott Maxwell-, Hamilton—Jacobi- stb. egyenletek is közvetlen kapcsolatba kerülnek a valósággal, amint egy konkrét problémára akarjuk őket alkalmazni. Az ilyen általános egyenletek ugyanis mindig csak konkrét határfeltételek mellett oldhatók meg, amely feltételeket a tapasztalatból vesszük. Éppen az ilyen, tapasztalatból eredő konkrét határfeltételek biztosítják azt, hogy az univerzális — általános természeti törvényeket kifejező — egyenletek a legkülönfélébb objektív folyamatok leírására, illetve a lényegük feltárására alkalmasak. Más szóval: a határfeltételeknek a fizikai törvényeket kifejező egyenletek megoldásánál játszott szerepe oldja fel a formális apparátus abszolút determináló szerepével kapcsolatos ellentmondást.

Igen sok példát lehetne még felsorolni, melyek mind azt igazolják, hogy a matematikai formalizmus fogalmai a valóságból erednek, és hogy ezek logikai összefüggése a dolgok objektív logikájának a tükröződései. Ez esetben pedig nyilvánvaló, hogy ha a természet jelenségeit megfelelő matematikai formalizmussal írjuk le, ez lehetőséget nyújt arra, hogy a formális apparátus logikai adottságait kihasználva olyan objektív összefüggésekre bukkanjunk, melyeket egyébként nem találnánk meg. *Ilyen módon a matematika mint a szaktudományok formális apparátusa nemcsak áttekinthetővé teszi a jelenségek sokaságát, hanem pozitív, alkotó szerepet is játszik a megismerésben.* A jelenségek mögött rejlő lényegi összefüggések, törvényszerűségek tükrözésével ugyanis tartalmilag gazdagítja a világról szóló ismereteinket.

A matematikának a fizikai megismerésben játszott szerepe ilyen felfogása teljes mértékben összhangban áll a dialektikus materialista ismeretelmélettel. A dialektikus materialista felfogás szerint ugyanis a dolgok *minőségét* a belső, lényegi összefüggéseik határozzák meg oly módon, hogy e lényegi összefüggések *mennyiségi* megváltozása egy bizonyos *mértéken* túl magának a kérdéses dolognak a minőségi megváltozásához vezet. Ez az általános filozófiai felismerés szolgál elvi alapjául mind a méréseken alapuló fizikai megismerésnek, mind ismereteink matematikai formában való kifejezésének. Egyrészt ugyanis a lényegi összefüggések együttesének mennyiségi meghatározottsága determinálja a dolgok minőségét, tehát a fizikának valóban minél több lényeges összefüggés mennyiségi viszonyait kell feltárnia, ha közelebb akar jutni

az objektív dolgok minőségének a megismeréséhez. Másrészt mivel a mennyiségi viszonyok változása vezet egy bizonyos ponton túl a dolgok minőségének megváltozására, világos a matematikai apparátus szerepe is. *Ha valamely objektív dolog lényeges összefüggéseinek mennyiségi változásait sikerül olyan matematikai függvényekkel leírni, akkor e függvények formális viszonyából abban az esetben is tudunk a várható minőségi változásokra következtetni, ha ezek a közvetlen fizikai mérés számára hozzáférhetetlenek. Végeredményképpen azt mondhatjuk, hogy a közvetlen fizikai megismerés (mérés, kísérlet) számára valójában csak a jelenségek hozzáférhetők, míg az objektív jelenségek lefolyását és viszonyait hűen leíró matematikai apparátus teszi lehetővé a jelenségek belső, lényegi összefüggéseinek feltárását.*

A matematika fenti szerepére igen jó például szolgál éppen a kvantummechanika fejlődése. Mint ismeretes, a kvantummechanika egyik igen fontos alapja az a tétel, hogy a fizikai mennyiségeket operátorokkal lehet leírni, s hogy ezeknek az operátoroknak a sajátértékei adják a kérdéses fizikai mennyiségek valóban mérhető lehetséges értékeit. Ez a leírási mód tette lehetővé a fizikai mennyiségek kvantáltságának precíz értelmezését, magyarázatot adott a Bohr-féle pályafeltételekre stb. Számunkra legjelentősebb eredménye azonban a Heisenberg-féle határozatlansági relációval kapcsolatos. Némely operátortípusra ugyanis úgynevezett felcserélési relációk érvényesek, ami azt jelenti, hogy ezen operátorok szorzási sorrendjének a megfordítása módosítja a szorzat eredményét, ellentétben az elemi matematikából ismert kommutációs szabállyal. Az operátoroknak ezt a tulajdonságát alkalmazva az általuk leírt fizikai mennyiségekre, jutott el Heisenberg a híres határozatlansági relációjához. Eszerint az elemi részecskék hely- és impulzus- vagy idő- és energiakoordinátái nem mérhetők szinkron tetszőleges pontossággal. A hullámfüggvény fizikai tartalmának problémája mellett a legnagyobb vitákat a Heisenberg-féle határozatlansági reláció fizikai és filozófiai interpretálása okozta. E kérdés részletes elemzése nem feladata jelenlegi vizsgálódásunknak. Számunkra csupán az az érdekes, hogy a matematikai formalizmus jelentős szerepét aláhúzzuk e példával. Ugyanis éppen e reláció volt az, amely elvezetett a mikrorészecskéknek a klasszikus állapottól eltérő sajátságai felismeréséhez, minőségileg új anyagi törvények felfedezéséhez. Másrészt éppen e reláció fizikai és filozófiai tartalmának kutatása vezetett a többi között a kvantummechanika alapelveinek és módszereinek napjainkban is folyó felülvizsgálatához, új fejlődési irányok kereséséhez.

Az elmondottak alapján nyilvánvaló a matematika, a formális apparátus rendkívül fontos pozitív szerepe a fizikai kutatásban. Ugyanakkor van a kérdésnek egy ellentétes oldala is. Mint minden kategorizálás, rendszerezés, a matematikai apparátus is bizonyos szelektáló tulajdonsággal bír. Ez a szelektáló jelleg abban nyilvánul meg, hogy a tapasztalatokat eleve bizonyos logikai rendszerbe gyűjti, és ezzel kétségtelenül kizárja az összefüggések e rendszeren kívül eső csoportjának előtérbe kerülését. (Hasonlóan, mint azt már a kutatás alapjául választott elveknél láttuk.) Például a speciális relativitáselmélet egyik alapvető követelménye, hogy a természeti törvényeknek a Lorentz-transzformációval szemben kovariánsnak kell lenniök. Az elmélet keretében kidolgozott tenzorkalkulus segítségével leírt természeti törvények, a formális apparátus természetéből eredően, eleve Lorentz-kovariánsak. Ilyen módon tehát az itt alkalmazott formális apparátus elősegíti a speciális relativitáselmélet szerint egyedül helyesnek ítélt Lorentz-kovariáns törvények kiválasz-

tását, másrészt éppen az ettől eltérő tulajdonságú összefüggések kizárásával megnehezíti azoknak a természeti jelenségeknek, törvényeknek a felismerését, melyek esetleg túlmutatnak a relativitáselméleten.

A formális apparátus szelektáló jellegét tehát részben feltétlenül pozitíven kell értékelnünk, hiszen csak ez biztosíthatja heurisztikus erejét. Ugyanakkor azonban azt is tisztán kell látnunk, hogy éppen szelektáló jellegénél fogva elősegíti a kutatás sokoldalúságának a megsértését. A formális apparátus e tulajdonsága különösen a fejlődésnek azokban a periódusaiban kerül előtérbe, amikor a szerzett tapasztalatok nem értelmezhetők az adott elvi alapokon és amikor — természetesen — az alkalmazott logikai keret is szűknek bizonyul, nem alkalmas a feltárt objektív összefüggések leírására.

A fenti probléma egyébként szaktudományi vetülete a tartalom és forma összhangjáról szóló ismeretelméleti problémának. A formális apparátus tartalmát ugyanis éppen az általa leírt — és az objektív valóságot hűen tükröző — ismeretanyag teszi. A fizikai megismerésben történő mennyiségi előrehaladás bizonyos fokon minőségi változást idéz elő az objektív valóságról szóló ismereteinkben. Itt rendszerint arról van szó, hogy az objektív jelenségek egy csoportjának megismerésében olyan mélyre jutunk, hogy feltárul előttünk ennek a jelenségcsoportnak egy minőségileg más jelenségcsoporttal való kapcsolata, vagyis a természet megismerésében egy új, mélyebb fokra jutunk. *Az új területen észlelt első jelenségek lényegét is a régi formális apparátus segítségével akarjuk megközelíteni, ami a tartalom (új jelenségek!) és forma (régi matematikai apparátus!) összhangjának hiánya miatt nem vezet eredményre.* Ilyenkor válik kényszerítő szükségszerűséggé az új formális apparátus kidolgozása és az új megismerési területtel összhangban levő kutatási alapelvek megválasztása.

Ismeretes például, hogy a századforduló előtt az energiaeloszlást és -átadást folytonosnak feltételező klasszikus fizika alapján nem lehetett kielégítően értelmezni elméletileg a fekete test hőmérsékleti sugárzásával kapcsolatos kísérleti tapasztalatokat (Rayleigh—Jeans-, illetve Wien-féle sugárzási formula). Végül is Max Planck próbálkozásai vezettek eredményre oly módon, hogy a tapasztalat kényszerítő hatására feladta a klasszikus fizika folytonossági alapelvét, s helyette bevezette az energiaátadás kvantáltságának fogalmát, amely a kvantumfizika alapelve, és később kialakult az ennek megfelelő matematikai apparátus is.

Az újkori fizika fejlődésében több ilyen kritikus periódust is találunk. Az első a századforduló idejére esik, amikor is a már szinte lezártnak tekinthető klasszikus fizikán belül (vagy inkább amellett) csupán néhány tapasztalati tény várt értelmezésre: a már említett hősugárzáson kívül a fényelektromos effektus és Michelson kísérlete. Mint ismeretes, s mint a hősugárzás példáján is láttuk, ezeket a tapasztalatokat — melyekről később kiderült, hogy valóban egy új megismerési lépcső első fokai — nem sikerült a klasszikus fizika elvei alapján, illetve matematikai apparátusán belül értelmezni. Az első kettő vezetett végül is a kvantumelmélet elveinek és formális apparátusának kialakulásához, míg az utóbbi a relativitáselmélet létrejöttét eredményezte. Mind a két diszciplina nemcsak elveiben, de formális apparátusában is eltér klaszszikus analogonjától.

Talán hasonló krízisnek vagyunk tanúi napjainkban, mikor az atomfizikán túllépve a magfizikai jelenségek értelmezése ütközik nehézségekbe a kvantummechanika elvei alapján, illetve formális apparátusán belül. Bár vég-

leges megoldás még nincs, úgy tűnik, hogy e jelenségek terén a kvantumelmélet és a relativitáselmélet szintézise fog előbbre vinni. (Ami nyilvánvalóan ismét csak egy új megismerési fokozat lesz.)

A matematikai apparátusnak a fizikában játszott szerepét azért tartottuk szükségesnek ilyen részletesen elemezni, mert ennek tisztázása nélkül nem lehet a fizikusok számára is elfogadható módon érvelni az apparátus túlértékeléséből eredő hibák ellen. Nem elég ugyanis azt állítani, hogy egyik vagy másik logikai következtetés hamis, mert a matematikának a fizikában játszott szerepe eltúlzásán alapul, ha nem elemezzük részletesen az ebből eredő hibák ismeretelméleti alapjait, illetve nem ismerjük a formális apparátus tényleges szerepét mind negatív, mind pozitív vonatkozásaiban. Ugyancsak elősegítheti e kérdések ismerete a szaktudományok eredményeinek filozófiai interpretációjával kapcsolatban sajnos elég gyakran előforduló annak a hibának az elkerülését, hogy a helytelen filozófiai konklúziók ellen harcolva elvetik az alapjukul szolgáló, esetleg helyes fizikai eredményeket, elveket.

*

Az eddigiek során többször merült fel mint lényeges követelmény, hogy a fizikai eredmények filozófiai interpretálása a fizikusok számára is elfogadható kell legyen. Természetesen ezen nem azt értjük, hogy például egy fizikai eredmény dialektikus materialista értelmezése mondjuk egy szubjektív idealista alapokon álló fizikus számára is elfogadható legyen. Azt akarjuk ezzel a követelménnyel mondani, hogy *a fizikusok mint természetkutatók kell megtalálják az összhangot eredményeik és ezek dialektikus materialista interpretációja között.* Ez a követelmény nyilván egyenértékű a filozófia tudományosságának alap vető kritériumával, azzal, hogy a tudományos filozófiának a valóságot és csakis a valóságot kell leírnia. Ha aztán egy fizikus mint természetkutató elfogadja a fizikai eredmények dialektikus materialista interpretációját, ez elősegíti, hogy — az esetleges társadalmi meghatározottság ellenére — filozófiájában is közeledjék a dialektikus materializmushoz.

A fizikusok és a filozófusok egyetértését és kölcsönös megértését sok esetben gátolja az, hogy formailag azonos fogalmak egészen különböző tartalommal bírnak az egyes szaktudományokban és a filozófiában. A hiba az szokott lenni, hogy amikor a fizikusok a szaktudományuk területén elért eredményekből filozófiai következtetéseket akarnak levonni, részben vagy egészben a fizika fogalomkörében maradnak. Például: ha valamely logikai műveletük — mivel az előzményekben szereplő fogalmak fizikai tartalmuk szerint objektíve, maradéktalanul igazak — helyes eredményre vezet, akkor ebből az alapból a fogalmak filozófiai értelmében is helyesnek tekintett konklúziókat vonnak le.

Jellemző példája ennek a századforduló idején kialakult helyzet. Mint ismeretes, a klasszikus fizika nem tudta értelmezni azt a tapasztalatot, hogy a radioaktivitás során a tehetetlen tömeggel bíró „anyag" egy része sugárzó energiává „alakul át". (Természetesen a probléma ilyen felvetése a mai fizika szemszögéből elavult, mivel ma már nem állítjuk szembe egymással a tehetetlen tömeget és a fizikai mezőt, erőteret.) Ezt a tapasztalatot a korabeli fizika fogalomkörében csak úgy lehetett megfogalmazni, hogy az „anyag eltűnt". A klasszikus fizika ugyanis a vizsgálata tárgyát képező anyag legfontosabb tulajdonságának a tehetetlen tömeget tekintette, illetve a tehetetlen tömeget

azonosította az anyaggal. Az erőtereket, illetve az energiát, bár nem anyagnak, de fizikai létezőnek ismerték el. Látható, hogy a fenti megállapítás az „anyag eltűnéséről" a mechanikus fizika fogalomkörében azt jelenti, hogy az egyik fizikai valóság, a tehetetlen tömeg egy másik fizikai valósággá, sugárzó energiává alakul át.

Jóllehet a mechanikus materialista filozófia is a tehetetlen tömeget azonosította az anyaggal, de ezt az anyagot nem az erőtérrel, hanem a tudattal állította szembe. (Az erőteret vagy szubjektív konstrukciónak, vagy fiktív segédfogalomnak tekintette.) Tehát a klasszikus fizika és a mechanikus materializmus anyagfogalma — jóllehet mindkettő a tehetetlen tömegre épül — alapvető vonatkozásaik különbözősége miatt tartalmilag eltérő. Ilyenformán nyilvánvaló, hogy az „anyag eltűnéséről" szóló fizikai tétel filozófiai általánosítása, illetve ebből a materializmus bukására való következtetés valójában egy, a tömeg—erőtér viszonylatban a klasszikus fizika megismerési szintjén igaz tételnek a tömeg—tudat viszonylatra való jogtalan kiterjesztését jelenti. A logikai hiba nyilvánvaló.

Ugyanilyen hiba fordított irányban is elő szokott fordulni. Itt többnyire az a helyzet, hogy a filozófusok a fizikai eredmények és elméletek fizikai tartalmát is a filozófia fogalomkörében igyekeznek értelmezni. Ennek legszembetűnőbb következménye, hogy ott is filozófiai problémát vélnek felfedezni, ahol valójában legfeljebb a fizikai tartalom nincs kielégítően tisztázva. Ismeretes például, hogy a határozatlansági relációból levont agnosztikus következtetések elleni harcban — mivel e reláció a kvantummechanika statisztikus jellegéből következik — egyes filozófusok kétségbe vonták a kvantummechanika statisztikus jellegét, annak ellenére, hogy ez a fizikai diszciplína éppen a statisztikus interpretáció alapján érte el hatalmas elméleti és gyakorlati sikereit.

Ugyancsak gyakran előforduló hiba, hogy a valóban meglevő filozófiai probléma elvész, szaktudományi kérdéssé szűkül, mert a fizika fogalomkörében szemlélik. Ilyenkor úgy tűnik, mintha közvetlenül a fizikában bukkannánk filozófiai érvényű felismerésre. Az ilyen hibák különösen előtérbe kerültek a kvantummechanika fizikai és filozófiai interpretálása kapcsán. Így például a Heisenberg-féle határozatlansági reláció — objektív tartalmát tekintve — a mikrorészecskék klasszikus értelemben vett koordináta- és impulzus-, vagy idő- és energiaviszonyai egyidejű mérésének pontossági korlátját jelenti. Vagyis a mérés pontosságát korlátozza, helyesebben a mérési pontosság objektív korlátait tükrözi. A határozatlansági relációnak ez a tartalma a fizika fogalomkörében érvényes. Abból a tényből azonban, hogy a mikrorészecskék bizonyos (klasszikus) adatainak szinkron mérési pontossága csak a Heisenberg-féle reláció által leírt korlátok között lehetséges, nem lehet azt az általános filozófiai következtetést levonni, hogy ezek a részecskék, sőt ezen keresztül az egész világ megismerhetetlen. Nyilvánvalóan itt egy, a fizika fogalomkörében érvényes tételből hamis általánosítással filozófiai konklúziót vonnak le. A fizika idealista interpretálásának efféle logikai hibáit már igen részletesen elemezte Fogarasi is.

Néhány — a fizikában és a filozófiában is alkalmazott — fogalom elemzésével kapcsolatban tekintsük át a fenti probléma egyes konkrét eseteit. A fogalmak sem a fizikában, sem a filozófiában nem örökök, nem abszolútak. Tartalmuk, mégpedig az illető tudomány specialitásainak megfelelő tartalmuk a megismerés fejlődése során állandóan változik, módosul, gazdagodik. Ezért a szaktudományok és a filozófia fogalmainak relatív összehasonlítása mellett

gondot kell fordítani a tartalmuk vizsgálatára, precíz definiálásukra az egyes tudományokon belül is.

Mind a szaktudományok, mind pedig a filozófia számára alapvető jelentőségű a világ anyagiságának kérdése, ezért röviden beszélni kell az *anyag* fogalmával kapcsolatos néhány problémáról. A dialektikus materialista filozófia felfogását egyértelműen adja a lenini anyagfogalom: „Az anyag filozófiai kategória, mely az érzeteinkben feltáruló, érzeteinkkel lemásolt, lefényképezett, visszatükrözött, érzeteinktől függetlenül létező objektív valóság megjelölésére szolgál." Ez a definíció mind a logikai elemzések, mind a tudományos fejlődés próbáját kiállta. Mégis az anyagfogalommal kapcsolatos fizikai-filozófiai munkákban még mindig erősen jelentkezik a mechanisztikus anyagszemlélet. Ez a fizikusok szempontjából még érthető lenne, annál megengedhetetlenebb azonban filozófiai, sőt dialektikus materialista filozófiai vonatkozásban. A lenini anyagmeghatározás alapján állva nem indokolt az az eléggé általánosan elterjedt filozófiai irányzat, amely a fizikának a tömeg és az energia, illetve a tömeg és az erőtér kapcsolatára vonatkozó vizsgálatait és eredményeit — vagyis azt, hogy a fizikai mező, illetve az energia és a tehetetlenség szorosan összetartoznak —, mint a világ anyagiságának (ontológiai értelemben!) bizonyítékát interpretálja. Mintha az lenne a fizikai mező vagy energia anyagiságának kritériuma, hogy milyen szoros kapcsolatban van a tehetetlen tömeggel. Itt nyilván egy mechanikus filozófiai anyagszemlélettel állunk szemben, mely igazán anyaginak csak a tehetetlen tömeget tekinti, ellentétben a dialektikus materializmussal, mely még a tudatot is csak ismeretelméletileg állítja szembe az anyaggal, ezen túlmenően azt is mint az anyagi világ részét tekinti. Az, hogy az erőtér, energia és tehetetlen tömeg viszonyát megismerjük, s hogy közöttük a modern fizika szoros kapcsolatot talált, a világ anyagi *egységének* tudományos, gyakorlati bizonyítékául szolgál. Az ilyen természetű fizikai kutatások elsősorban az anyagi világról szóló ismereteinket bővítik, gazdagítják, és ennek következtében gazdagodik az anyag mint filozófiai kategória tartalma is. A világ anyagiságának, az anyag elsődlegességének igazolását az emberiség eddigi tudományos, technikai tapasztalatai — elsősorban a tudat kialakulására és fejlődésére vonatkozó biológiai-fiziológiai vizsgálódások — és az ezekből adódó ismeretelméleti következtetések szolgálják. A fenti hibás filozófiai értékelésnek nyilvánvalóan az az oka, hogy *a fizikában felmerülő filozófiai problémák vizsgálatánál a filozófusok is átveszik a fizikának a dolog természetéből kifolyólag szűkebb, speciálisabb és mechanisztikusabb anyagszemléletét, s az anyag és tudat viszonyát egészében feltáró kategória helyett azzal operálnak.*

Filozófiai és szaktudományi szempontból ugyancsak fontos az anyagi világ végtelenségének problémája. A *végtelen* gyakran használt és gyakorlatilag jól használható fogalom a mai matematikában és geometriában, meghatározott logikai műveletek végezhetők vele, jóllehet általános tulajdonságai nincsenek kielégítően tisztázva, és a legkülönfélébb dolgokat utalnak a végtelen fogalomkörébe. Senkinek sem jutna eszébe csodálkozni azon, hogy a számegyenesen két egész szám által meghatározott véges szakaszon végtelen sok tört érték foglal helyet. Ugyancsak közismert az, hogy egy véges számérték végtelen tagból álló sorozat határértéke lehet, vagy hogy az euklideszi geometria párhuzamosai a végtelenben metszik egymást. Mindezek azonban csupán a végtelen konkrét esetei — igen eltérő tartalommal —, és keveset mondanak annak általános (akárcsak matematikai szinten is általános!) tulajdonságairól.

A fizikában és különösen a filozófiában még ennyire sem közismert és világos a végtelen tartalma. A kérdésnek itt elsősorban a filozófiai vonatkozásait vizsgáljuk. A dialektikus materialista filozófia végtelen-fogalma nem egyszerűen egy mechanikus, *kvantitatív* végtelen, hanem ezen túlmenően, sőt elsősorban *kvalitatív* végtelen. Ezen egész pontosan azt értjük, hogy amikor a dialektikus materializmus a világ végtelenségéről beszél, nem egyszerűen valamiféle, a konkrét jelenségekre vonatkozó dimenzionális végtelent ért rajta. A világ végtelensége filozófiailag mindenekelőtt a jelenségek és a dolgok minőségi sokféleségében, az objektív kapcsolatok, viszonyok sokféleségében megmutatkozó végtelent jelent. Még a világ térbeli létének végtelenségét sem lehet mechanikus, végtelen darabolhatóság formájában felfogni. A végtelen ilyen mechanisztikus felfogása ismeretelméleti vonatkozásban ugyanolyan abszurd következtetésekhez vezet, ha végigvisszük, mint az idealisták felfogása a véges világról. *Semmivel sem értelmesebb a naprendszerek és a klasszikus atomrendszerek mintájára makroszkopikus és mikroszkopikus irányban a végtelenségig vinni ezt a modellálást, mint azon töprengeni, hogy mi lehet a véges világ határain túl.*

A világ minőségi vonatkozásban vett végtelensége mellett természetesen igen lényeges a filozófia szempontjából a világ tér-időbeli végtelenségének kérdése is. A dialektikus materializmusnak a világ tér-időbeli végtelenségéről szóló tanítása szükségszerű velejárója a következetes materializmusnak. Ha ugyanis az anyagi világ véges, ebből szükségszerűen következik, hogy a határain túl van valami, ami nem anyagi.

A dialektikus materializmusnak a világ végtelenségéről szóló tanítása természetesen nem csupán logikai érveken alapul. A tudomány az egész története során sem produkált olyan tapasztalatot, mely egyértelműen a világ végességét támasztaná alá. Tény azonban, hogy míg a világ időbeli végtelenségét a megmaradási tételek egzakte bizonyítják, nyilvánvaló, hogy a világ térbeli végtelenségét nem lehet valamely tudományos méréssel vagy elmélettel olyanformán igazolni, mint az a konkrét szaktudományi kérdésekben szokásos. Ez a térbeli végtelen fogalmának tartalmából következik. Egészen természetes azonban, hogy ha a csillagászat tapasztalatai, de általában az egész tudományos megismerés sehol sem utal arra, hogy az anyagi világnak valahol talán vége lenne, a tudományos filozófiai általánosításnak feltétlenül a világ végtelenségét, nem pedig a végességét kell tételeznie. Röviden tehát, ha egyik vagy másik tudományos törvény vagy tény önmagában nem is jelent egzakte bizonyítékot a világ térbeli végtelensége mellett, a tapasztalatok összessége e végtelenség mellett szól.

Egy gyakorlatibb kérdésre vonatkoztatva ezt a problémát, vizsgáljuk meg az elemi részek kérdését a filozófia szemszögéből. Ismeretes Leninnek az a megjegyzése, hogy a legegyszerűbb elemi részecske is kimeríthetetlen az emberi megismerés számára. E kérdés mechanisztikus értelmezésének a következménye, hogy egyes filozófusok a priori helytelennek ítélnek minden olyan fizikai próbálkozást, mely az elemi részek szerkezetnélküliségét tételezi. Természetesen annak eldöntése, hogy a ma ismert elemi részek rendelkeznek-e struktúrával vagy nem, és ha igen, az milyen, a fizikára tartozik. Ha aztán kiderül, hogy ezeknek a részecskéknek nincs szerkezetük, hogy *a fizika által ma ismert és alapul vett vonatkozásokban ezek valóban végső építő elemeknek bizonyulnak*, az sem változtat a lenini megállapítás igazságán. A ma ismert mint egy harminc — és általában szerkezet nélkülinek feltételezett — elemi részecske

egymással és a fizikai terekkel való sokoldalú és bonyolult kapcsolata képezi az alapját az atomi világ sokrétűségének, változatos gazdagságának. A modern kísérleti technika az „elemi" részekkel kapcsolatban mindig új, minőségileg más összefüggések felismeréséhez vezet, s Lenin éppen ebben az értelemben nevezte végtelennek, kimeríthetetlennek az elektront. Mint ismeretes az utóbbi időben történtek próbálkozások, hogy a mikrofizika egyes problémáit az „elemi" részek struktúrájának feltételezése alapján értelmezzék (pl. D. Bohm). Ma még nem lehet megítélni, hogy sikerül-e áttörni a mai eleminek ismert részek végső voltáról szóló fizikai nézeteket. A tudomány története azonban arra tanít, hogy minden fejlődési szakasz lezárása egyben egy új fejlődési szakasz kezdetét jelenti.

Érdekesnek tartjuk egyébként megjegyezni, hogy míg a végső elemi részek gondolata viszolygást vált ki a világ végtelenségének alapján álló filozófusokban, az energia annak idején bevezetett elemi kvantuma távolról sem kavart ilyen vihart filozófiai vonatkozásban. Ennek okát a korábban említett mechanikus, felszínes anyagszemléletben látjuk. *Úgy látszik, a filozófusok az energia elemi kvantumai által nem érzik gyengítve a dialektika hitelét, a világ objektív végtelenségét, de az „anyag" elemi részeit ellenszenvvel szemlélik.* Pedig éppen a lenini anyagmeghatározás értelmében nyilvánvaló, hogy azok az elemi részek, amelyeknek végső voltát vitatják, *nem az anyagnak általában, hanem a fizika jelenlegi vizsgálódási körét képező konkrét anyagi formának az elemi részei.*

Az elmondottak alapján nyilvánvaló, hogy Heisenberg próbálkozása, mellyel az elemi részek végső összefüggését kutatja, önmagában nem mond ellent a dialektikus materializmusnak, ha pontosan ismerjük a részecskék dialektikus sajátságait, végső voltuknak korlátait, és a fizika konkrét problémáját meg tudjuk különböztetni a filozófia jóval általánosabb értelemben felvetődő problémájától. Az persze más kérdés, hogy maga Heisenberg *abszolút értelemben végső* összefüggést keres. Ezt a felfogást nem fogadhatjuk el, de tudnunk kell ugyanakkor azt is, hogy a fizika története során minden nagy tudományos diszciplína lezáródását művelői egyben az illető tudomány végső kiteljesedésének tekintették (klasszikus mechanika, hőelmélet, elektrodinamika stb.), ami közvetve még pozitív szerepet is játszott, mert rendszerint éppen az „utolsó simítások" élezték ki azokat a belső ellentmondásokat, melyeknek megoldása az új fejlődési irány alapjául szolgált.

A természettudományok eredményeinek filozófiai interpretálásával kapcsolatban általában igen fontos helyet foglal el az anyagi világ megismerhetőségének kérdése. Különösen fontos ez a kérdés a modern fizika filozófiai értékelése kapcsán, mivel ennek a tudománynak huszadik századi eredményeit igen sok agnosztikus, a világ elvi megismerhetetlenségéről szóló filozófiai következtetés „alátámasztására" használják fel. Hogy megérthessük a modern fizika eredményeinek viszonyát a végtelen anyagi világ megismerhetőségével kapcsolatban belőlük levont agnosztikus következtetésekhez, mindenekelőtt az *elvi* fogalom tartalmát kell megvizsgálni. A dialektikus materialista filozófián belül elvi alatt a világszemlélet alapjaival összefüggő vonatkozást értünk. Az elvi megismerhetetlenség például ebben a vonatkozásban egyértelműen agnoszticizmust jelent, és ebből a szempontból lehet és kell bírálnunk a fizika eredményeiből levont idealista filozófiai következtetéseket, melyek a világ elvi megismerhetetlenségéről beszélnek. Tisztában kell azonban lennünk azzal, hogy az elvi fogalom a fizika keretében mást jelent. Fizikai értelemben elvi az,

ami a vizsgált dolognak vagy a vizsgálat módszerének lényegéből következik, legalábbis az adott fizikai értelmezés keretein belül.

Ismeretes, hogy Nernst tétele értelmében az abszolút zéruspont elvileg elérhetetlen. E megállapítás fizikai tartalma az, hogy mivel az anyagok fajhője az abszolút zéruspont felé közeledve nullához tart, a hűtés során fellépő kölcsönhatás következtében a tárgyra visszaáramló hőenergia az alacsony fajhő miatt elégséges arra, hogy a tárgy hőmérsékletét véges értékkel növelje. Nem arról van szó tehát, hogy jelenleg nincsen olyan eszközünk, amellyel elérhető lenne az abszolút zéruspont, hanem arról, hogy e pont elérésének folyamatából — a hűtési kölcsönhatásból — következik annak elérhetetlensége. Természetesen az abszolút zéruspont elérhetetlenségéből nem következik — mint ahogy nem is következtette senki — hogy az abszolút zéruspont mint egy fizikai folyamatnak a határértéke nem létezik objektíve. A fizika a fenti értelemben beszél elvi vonatkozásokról.

A fent elmondottak figyelembevétele megóv attól, hogy a helytelenül levont filozófiai konklúziók miatt helytelenül értelmezzük a fizikai eredmények jelentőségét. Az elvi fogalom különféle értelmezéséből ismeretelméleti vonatkozásban többféle hiba is adódik. Egyrészt a fizikusok a szaktudományukon belül adódó és ott értelmezett elvi vonatkozásokat filozófiai síkra vetítik, és ilyen módon agnosztikus következtetésekhez jutnak. Tipikusan ilyen eset a már említett Heisenberg-féle határozatlansági relációval kapcsolatos ismeretelméleti következtetés is. Az a tény, hogy a mikrorészecskék klasszikus értelemben vett hely- és impulzus-, illetve energia- és időkoordinátái nem mérhetők szinkron tetszőleges pontossággal, a fizika fogalomkörén belül valóban elvi jelentőségű. Azt a felismerést tartalmazza, hogy e mikrorészecskék nem írhatók le — nem ismerhetők meg — klasszikus értelemben, mivel objektíve másféle sajátságaik vannak. Ebből általánosították a mikrovilág elvi megismerhetetlenségéről szóló ismeretelméleti tételt. A hiba nyilvánvaló. A mikrorészecskék klasszikus fizikai megismerhetetlenségéből csak azt lehet következtetni, hogy más alapelveket és módszereket kell keresnünk az e területről szóló ismereteink értelmezésére, de semmiképpen sem következik az, hogy a világ elvileg (gnoszeológiai értelemben!) megismerhetetlen. Másrészt a filozófusok a dolgok filozófiai értelemben vett elvi megismerhetetlenségének agnosztikus tartalmát viszik át a fizika elvi vonatkozásaira, és emiatt hamis következtetésekre jutnak a fizikai eredmények és elméletek igazságértékét illetően. Erre példaként már korábban láttuk egyes filozófusok állásfoglalását a kvantummechanika statisztikus jellegét illetően.

Az eddig elmondottakból nem azt a következtetést akarjuk levonni, hogy a filozófusok és a fizikusok csak azért nem értik meg egymást, s a fizikából csak azért adódnak helytelen filozófiai konklúziók, mert — a szaktudományok specifikumából következően — más-más fogalomkörben élnek. *Nem a fogalmak különböző szubjektív értelmezéséből fakad ugyanazon fogalom fizikai és filozófiai tartalmának különbözősége (tehát nem szemantikai jellegű!), hanem a fogalmak objektív tartalmának különbözőségéből.* Ezen — akár kisebb, akár nagyobb — különbözőségek közvetlenül vagy bonyolult áttételeken keresztül érvényesülő gyökereit ezen a területen is — mint az ideológiai harc minden területén — az ismeretelméleti okokon túl a társadalom anyagi alapjaiban találhatjuk meg.

*

Úgy gondoljuk, hogy az eddig érintett néhány kérdés fontos részét képezi a fizikával kapcsolatos filozófiai problematikának. A fizikai idealizmus elleni harc ma ott tart, hogy ha tovább akarunk lépni, feltétlenül közelebb kell jutnunk egyrészt a fizikának a megértéséhez, ami a filozófusokat illeti, másrészt a filozófia megértéséhez, ami a fizikusokat illeti. E megértést igen sok probléma gátolja. E cikk feladata e problémák egy részének megfogalmazása volt, hogy a konkrét kérdések vizsgálatánál tisztán lássuk őket, s így a belőlük eredő hibákat elkerülhessük.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ДОСТИЖЕНИЙ ФИЗИКИ

Антал Мюллер

В связи с философской интерпретацией достижений современной физики как у философов так и у физиков часто встречаются крайние взгляды о принципах физики и о роли математического аппарата. В первой части автор статьи анализирует роль названных двух факторов в физическом познании, и, указывая на их положительное значение, подробно останавливается на гносеологических трудностях, связанных с ними, и раскрывает философское содержание этих проблем в области диалектического материализма.

Отграничение круга действия отдельных понятий является чрезвычайно важным для всех наук. Особенно важным является это в том случае, когда речь идет о взаимосвязи двух разных наук, — как это имеет место в случае философских проблем физики. Выход за рамки действия понятий и ложное логическое умозаключение у физиков-идеалистов является, так сказать, общепринятым методом, и эта ошибка встречается часто также у тех, кто стремится истолковать достижения физики в духе диалектического материализма.

Во второй части статьи автор анализирует с этой точки зрения несколько конкретных понятий в том проблемном кругу теории познания, в котором данное понятие играет решающую роль, Так, например, он анализирует понятие материи в связи с материальностью мира, или понятие бесконечного в связи с бесконечностью матеиального мира.

Таким образом, статья посвящена не непосрдественно филосо фским проблемам современной физики, а вопросам философского толкования достиженийфизики, которые, несмотря на их принципиальное значение, могут рассматриваться как методологические вопросы философского анализа и полемики.

THE RESULTS OF PHYSICS PHILOSOPHICALLY INTERPRETED

by Antal Müller

Philosophers and physicists, while trying to philosophically interpret the results of modern physics, frequently take diverse stands on the role of the mathematical apparatus and physical principles. In the first part of the paper there is an analysis of the role of both factors. The pertinent epistemological problems are thoroughly treated in regard to their positive significance. The philosophical relation of these problems are expounded according to the laws of dialectical materialism.

Every scientific discipline should clearly denote the range of applicability of its concepts. This is unusually important when discussing philosophical problems in physics, the relation of the two different scientific disciplines. False deductions and the application of concepts beyond their sphere of validity are commonly committed by idealist scientists and frequent in the studies of dialectical materialistic physicists. The second part of the study analyzes a few pertinent concepts and the related basic epistemological problems, for example, the concept of matter and of the infinite are studied in reference to the material nature of the universe or to the inifinity of the matrial world, respectively, etc.

The philosophical problems in physics do not form the theme of the article, but a few questions of the philosophical interpretation of physical results do. These issues, in addition to their theoretical significance, are important for philosophical analysis or polemic methodology.

Einstein ismeretelméleti koncepciójának jelentkezése a Porosz Tudományos Akadémián 1914-ben tartott székfoglaló beszédében

BODNÁR ISTVÁN

A. Einstein székfoglaló beszéde a Porosz Akadémián nem az egyetlen azok közül a források közül, amelyekből világos képet nyerhetünk a kiváló fizikus filozófiai nézeteiről. Ez a munka azonban kiemelkedő jelentőségű az említett szempontból, mert benne nemcsak töredékesen vagy kiforratlanul áll előttünk a szerző ismeretelméleti koncepciója, hanem egy jól átgondolt, rendkívül következetes világnézeti állásfoglalás tárul szemünk elé. Bizonyos értelemben programadónak is nevezhetnénk a szóban forgó művet, hiszen Einstein azontúl, hogy tömör és jellemző összefoglalást nyújt benne a fizika előtt álló megoldatlan vagy csak félig megoldott problémákról, egyben félreérthetetlenül leszögezi ismeretelméleti nézeteit is, világnézeti programot ad az addig elért és a jövőben várható fizikai felfedezések filozófiai interpretációjára. E székfoglaló beszéd filozófiai tartalma tehát rendkívüli figyelmet érdemel, annál is inkább, mert Einstein ismeretelméleti koncepciója nem egyedülálló, extrém elmélet, hanem egyrészt folytatója olyan törekvéseknek, amelyek mélyen gyökereznek a filozófia történetében, másrészt hatása továbbgyűrűzik, rejtetten vagy nyíltan napjainkig tart. Sok kiváló természettudós követi ösztönösen vagy tudatosan, és rajtuk keresztül a természettudományos világkép megszerzésére törekvő szélesebb embertömegek tudatába is behatoltak és élnek az einsteini világnézet főbb elemei.

I. Einstein ismeretelméleti felfogásának lényege

A címben felvetett kérdés megújuló viták tárgya. A fő vitafront (legalábbis a Szovjetunióban és a többi szocialista országban) sokáig két nézet között húzódott. Az egyik tábor szerint Einstein filozófiai felfogása pozitivista, machista. Ezzel szemben mások azt állították, hogy Einstein ismeretelméleti nézetei ösztönös materializmusról tanúskodnak. Csak a legutóbbi időben hangzottak el olyan vélemények, hogy Einstein ismeretelmélete alapjában véve objektív idealizmus, illetve még közelebbről: panteisztikus racionalizmus.

Az igazság kiderítése csak egyféleképpen történhet. Alaposan meg kell vizsgálni magának Einsteinnek a munkáit, az eredeti szövegek megállapításait kell elemezni anélkül, hogy önkényesen kiragadott, egyoldalúan magyarázott idézetekkel operálnánk.

a) *A tapasztalat (empíria) és az értelem (rácio) viszonya Einstein ismeretelméleti felfogásában*

„Minden természettudomány alapja a külvilágnak az észlelő szubjektumtól való függetlenségébe vetett hit" — (Albert Einstein: Mein Weltbild. Querido Verlag, Amsterdam, 1934. 208. o.) — írja Einstein, és ezt a megállapí-

tást valóban alapvetőnek ismerhetjük el abból a szempontból, hogy kétségtelenné teszi: szubjektív idealizmusról szó sem lehet.

A vitatott kérdés ellenben az, hogy „ösztönös materializmusról" van-e szó? Ennek eldöntése attól függ, vajon Einstein milyen természetűnek (anyaginak vagy szelleminek) tartja ezt a külvilágot. „. . . a magasabb tudományos munkának alapja a meggyőződés a világ ésszerűségében — írja Einstein —, amely rokon a vallásos érzéssel . . . Az a mélységes átérzésel összekötött meggyőződésem egy felsőbb ész létezésében, amely a tapasztalati világban megnyilvánul, jelenti nálam isten fogalmát; ezt a szokásos kifejezéssel ‚panteisztikusnak' (Spinoza) lehet nevezni." (I.m. 176. o.) Íme egy újabb alapvető kijelentés, amely fontosságában nem marad alatta az elsőnek. Van-e ellentmondás a két állítás között? — Nincs. A szubjektumtól s az érzeteitől független külvilág létezésének elismerése és ezen külvilág szellemi jellegének hangoztatása egyáltalában nem zárja ki egymást. Sőt, az idealizmus egyik fő irányzatának, az objektív idealizmusnak döntő ismérve.[1] A továbbiakban látni fogjuk, hogy a fenti két alaptételhez Einstein *következetesen* tartja magát, és ezért *egész* ismeretelmélete objektív idealista jelleget visel.

Hogyan ábrázolja Einstein a megismerés folyamatát? — Már láttuk, hogy Einstein elismeri az észlelőtől független külvilág létezését. Hogyan történik azonban szerinte ennek a megismerése? — „Mivel az érzéki észleletek erről a külvilágról, illetve a ‚fizikai realitásról' csak közvetve adnak hírt, ezt csak spekulatív úton ragadhatjuk meg" (I.m. 208. o.) — írja Einstein. A tapasztalati világban eszerint a „felsőbb ész" csupán „megnyilvánul" (nem közvetlenül jelentkezik), tehát az érzéki észleleteink nem fejezhetik ki közvetlenül a világ (szellemi) lényegét. Magát a „felsőbb észt" nem az érzékelhető megnyilvánulásaiból, hanem *közvetlen szellemi* úton, spekulációval ismerhetjük meg. De menjünk tovább: „A teoretikus módszere magával hozza azt, hogy alapul általános feltevésekre, úgynevezett elvekre van szüksége, amelyekből következtetéseket dedukálhat. Tevékenysége tehát két részre oszlik. Először is fel kell kutatnia ezeket az elveket, másodszor pedig az elvekből folyó közvetkeztetéseket kell kifejtenie." (I.m. 171. o.) Hogyan történik mindez Einstein szerint? „. . . az alapfogalmak és az alaptörvények . . . az emberi szellem szabad felfedezései, ezek sem az emberi szellem természetével, sem akármilyen más módon a priori nem igazolhatók." (I.m. 180. o.)

Központi szerepet játszanak tehát az „alapelvek", amelyekről Einstein elismeri azt, hogy *magából* az emberi szellemből nem lehet őket a priori levezetni — de ez megint csak annyit bizonyít, hogy Einstein nem híve a szubjektív idealizmusnak. Az alapelveket azonban Einstein szerint az emberi szellem *nem* az anyagi világ visszatükrözésének útján fedezi fel, hanem a *szellemi* természetű külvilág spekulatív megragadása útján. „Bizonyos értelemben igaznak tar-

[1] Ezzel kapcsolatban nem érdektelen idézni L. Infeld „Einstein" című könyvéből a következőket: — „Einsteinnek az a véleménye, hogy nem lehet fizikával foglalkozni, ha nem képzelünk el valóságos külvilágot. Több ízben kijelentette, hogy ellensége a nyílt filozófiai idealizmusnak, amelynek alapelve Berkeley püspök hirhedt kijelentése: ‚Esse est percipi' (Létezni annyi mint érzékeltetni'. . ." (Leopold Infeld Einstein. Gondolat, 1959 144. o.) — Mint látható, Infeld a „nyílt filozófiai idealizmust" azonosítja a *szubjektív* idealizmussal. Ez a hibás tétel, ez a jogtalan azonosítás fontos szerepet tölt be Infeld érvelésében, hiszen ebből indul ki, amikor Einsteint az idealizmus ellenfelének tünteti fel. Einstein nem fogadja el Berkeley filozófiáját, elismeri az észlelőtől független külvilág létezését, tehát az idealizmus ellensége — állítja Infeld. Mivel azonban Infeld érvelése hibás alapon nyugszik, következtetése is elfogadhatatlan.

tom , . . . hogy a tiszta gondolkodás egyedül is felfoghatja a valóságot . . ." — (I.m. 183. o.) olvashatjuk egy helyütt. Newtont bírálva pedig ezt írja: „Newton . . . még hitt abban, hogy rendszerének alapfogalmai és alaptörvényei a tapasztalatból levezethetők . . . Az akkori idők [XVIII. sz.] természetkutatói többnyire sokkal inkább arról voltak meggyőződve, hogy a fizika alapfogalmai és alaptörvényei nem logikai értelemben vett szabad felfedezései az emberi szellemnek, hanem hogy ezek absztrakció útján — tehát logikai úton — vezethetők le a kísérletekből." (I. m. 181—182. o.)

Foglaljuk össze az eddigieket. Einstein ismeretelméleti koncepciójában először is központi szerepet játszik a spekuláció. A spekuláció természetesen nem azonos a materialista értelemben vett elvont gondolkodással. Az alapfogalmakat és az általános alapvelveket Einstein szerint ugyanis az emberi ész „szabadon fedezi fel", ami annyit jelent, hogy semmiképpen sem a tapasztalatból következtet rájuk a logikai indukció útján, absztrakció révén. „E téren — írja az alapelvek ‚felkutatásáról' — nincsen megtanulható, rendszeresen felhasználható módszer, amely célhoz vezetne. A kutatónak inkább a természettől kell az . . . általános alapelveket ellesnie azáltal, hogy a tapasztalati tények nagyobb komplexumaiban bizonyos általános vonásokat észlel, amelyek határozottan formulázhatók." (I. m. 171. o.) A tapasztalati tények nagyobb komplexumaiban általános vonások észlelésének és tételekbe öntésének útja azonban, mint fentebb már láttuk, Einstein szerint nem a kísérletekre épülő absztrakció. Ezt bizonyítja a következő fejtegetés is: „Ameddig azonban a dedukció alapjául felhasználható alapelveket meg nem találták, az egyes tapasztalati tény jóformán semmit sem mond a teoretikusnak; sőt még egyes empirikusan megállapított általánosabb törvényszerűségekkel sem tud mit kezdeni. Sőt az empirikus kutatás egyes eredményeivel szemben teljesen tanácstalanul kell állnia mindaddig, amíg fel nem tárulnak azok az alapelvek, amelyekre a deduktív fejtegetéseket lehet alapozni." (I. m. 172. o.) Vagy másutt, a mechanikára alkalmazva: „minden próbálkozás, amely a mechanika alapfogalmait és alaptörvényeit elemi tapasztalatokból akarja levezetni, sikertelenségre van ítélve." (I. m. 182. o.)

A világ „ésszerűségéről" és „megérthetőségéről", a tapasztalati világban megnyilvánuló „felsőbb észről" vallott felfogás ismeretelméleti konzekvenciái teljes élességükben jelentkeznek az idézett fejtegetésekben. Az alapelvek spekulatív felkutatása Einstein számára a valóság megragadásának természetes útja, hiszen érzéki észleleteink csak *közvetve* adnak hírt az objektív külvilágról. Einstein elismeri, hogy a ráció és az empíria a tudás két elválaszthatatlan összetevője. A kettő közötti viszonyt azonban szerinte a következők jellemzik: „Az értelem a rendszer felépítését szolgáltatja, a tapasztalati tartalmak és kölcsönös viszonyaik az elméletből levezetett tételekben találják meg a maguk ábrázolását . . . Az elméleti fizika valamely kész rendszere fogalmakból áll és alaptörvényekből, amelyek ezekre a fogalmakra vonatkoznak, valamint logikus dedukció által leszűrhető következtetésekből. Ezek a következtetések azok, amelyeknek az egyes tapasztalataink megfelelnek." (I. m. 179—180. o.) Egy pillanatra sem szabad elfelejtenünk, hogy Einstein szerint az elméleti rendszer, a fogalmak és az alaptörvények az ész „szabad felfedezései", a világ szellemi lényege közvetlen és spekulatív megragadásának termékei. A tapasztalati tartalom csupán „ábrázolást talál" „az elméletből levezett tételekben".

A felsorolt idézetek arról tanúskodnak, hogy Einstein ismeretelméleti elgondolásai homlokegyenest ellenkeznek a materialista ismeretelmélettel. Einstein szerint a külvilág (amely ugyan objektíve, tehát a szubjektumoktól

függetlenül létezik) *szellemi, tudati* természetű, vagyis tagadja azt, hogy a tudat, „az ész" az objektíve létező valóság *visszatükröződése* az ember agyában. Más szavakkal, Einstein tagadja az objektív világ *anyagiságát.* Az anyag filozófiai fogalma ugyanis nem egyszerűen az egyének, a szubjektumok érzeteitől (tudatától) független létező valóságot jelöli, hanem ennek a világnak azt a sajátosságát is magában foglalja, hogy a tudatnak *forrása* és *hordozója,* hogy a tudat, az „ész" csak mint az emberi agy *terméke* és mint az ember érzeteitől független valóságos világ *visszatükröződése, képmása* létezhet. Mindezt Einstein nem ismeri el. Ezért nem tudja megmutatni az empíria és a ráció valóságos helyét és szerepét a megismerés folyamatában. Ezért beszél arról, hogy bár az alapelvek nem tapasztalatból származnak, mégis a belőlük dedukált következtetések a tapasztalatból származnak, mégis a belőlük dedukált következtetések a tapasztalattal megegyeznek. *A tapasztalati világban ugyanis egy „felsőbb ész" nyilvánul meg, amelyet az emberi ész képes megérteni, mert a kettő rokon, a kettő végső soron azonos.* Jogos tehát Einstein filozófiai nézeteit panteisztikusnak nevezni. Panteizmus ez a világnézet, mert egy felsőbbrendű szellemi lénnyel azonosítja az objektív világot, racionalizmus, mert a megismerés lényegét a tapasztalattól elszakított értelemben, a spekulációban látja. Mindez kimutatható általános ismeretelméleti fejtegetéseiből, de ugyanez derül ki a tudományok fejlődéséről tett egyedi megjegyzéseiből is. Kepler munkásságával kapcsolatosan például a következőket írja: „Ennek a hatalmas embernek a megcsodálásához még egy másik csodáló és tisztelő érzés is csatlakozik, amely azonban már nem az embernek szól, hanem a természet rejtélyes harmóniájának, amelybe beleszülettünk." (Gondoljunk arra, hogy ez a harmónia, Einstein szavai szerint, „ésszerűség", vagyis szellemi rend!) „Az emberek már az Ókorban kitalálták a lehető legegyszerűbb törvényszerűséget kifejező vonalakat. Közöttük — az egyenes és a kör mellett — elsősorban az ellipszist és a hiperbolát. Ezeket az utóbbi formákat az égitestek pályáiban látjuk realizálva, legalábbis nagy közelítéssel.

Úgy látszik, hogy az emberi észnek előbb önállóan kell megszerkesztenie a formákat, még mielőtt a dolgokban kimutathatnánk őket. Kepler csodálatos életművéből különösen szépen bizonyosodhatunk meg arról, hogy tiszta empíriából nem származhat megismerés, hanem csakis abból, hogy az elgondoltat egyeztetjük a megfigyelttel." (I. m. 193—194. o.) Az elgondoltnak és a megfigyeltnek az egyeztetése — az előzőekből nyilvánvaló — csupán azt jelenti, hogy az ész által „kitalált" törvényszerűségekből dedukált következtetéseket kell a megfigyeléssel összevetni. Hogyan képes azonban az ész „kitalálni" a valóság (szellemi) rendjét? — „Ha . . . igaz, hogy az elméleti fizika axiomatikus alapja nem a tapasztalatból származik, hanem szabadon kell kitalálni, vajon szabad-e egyáltalában remélnünk, hogy a helyes utat megtaláljuk?" (I. m. 182. o.) — kérdezi Einstein, és erre a saját maga által feltett kérdésre *igennel* válaszol.[2] A válasz elemzése azonban egy új kérdéscsoporthoz visz el bennünket.

[2] Annak bemutatására, hogy milyen torzulások fordulnak elő Einstein filozófiai nézeteinek ismertetésében, L. Infeld már említett könyvéből idézünk: „Einsteint főképpen azért tartották az idealista filozófia követőjének — írja Infeld —, mert véleménye szerint a fizikai fogalmak, mint pl. ‚anyagi pont', 'merev test' stb. az emberi szellem szabad kitalálásai (‚freie Erfindungen'). Pedig a ‚frei', a ‚szabad' szót ő nem olyan értelemben használja, hogy valaki kénye-kedve szerint, önhatalmúan felállít egy tételt, hanem olyan értelemben, hogy a *tapasztalatot absztrahálja* abból a célból, hogy a tapasztalattól eljusson a megismeréséig." (I. m. 148. o. Kiemelés tőlem — B. I.) Ha összevetjük Infeld állítását Einstein fentebb idézett határozott és világos kijelentéseivel, akkor kitűnik, hogy Infeld pontosan az ellenkezőjét állítja annak, amit maga Einstein vallott ebben a kérdésben.

b) *A matematika ismeretelméleti funkciója Einstein filozófiai nézeteiben*

„Eddigi tapasztalataink . . . arra a feltevésre jogosítanak, hogy a természet a matematikailag elgondolható legegyszerűbbnek a megvalósulása. Meggyőződésem szerint tisztán matematikai konstrukciók által megtalálhatjuk mindazokat a fogalmakat és a közöttük levő mindazokat a törvényszerű kapcsolatokat, amelyek a természeti jelenségek megértésének a kulcsát szolgáltatják. A használható matematikai fogalmak ugyan megközelíthetők a tapasztalattal, de sohasem vezethetők le belőle." (I. m. 183. o.) Mindenekelőtt szembetűnő, hogy Einstein mennyire következetesen tartja magát alapkoncepciójához. Ezen túl azonban az is világos, hogy a „felsőbb ész" és az emberi tudás kapcsolatának, az alapelvek és a tapasztalat egyezésének misztifikálását a matematikára való hivatkozással sem sikerült kiküszöbölni. A természet matematikai rendjét matematikai konstrukciókkal lehet megragadni — ez az einsteini gondolat lényege. Ha azonban tagadjuk azt, hogy a matematikai fogalmak és törvényszerű kapcsolataik az anyagi világ mennyiségi relációit *tükrözik vissza az ember agyában* (a tapasztalat közvetítésével), márpedig Einstein ezt teszi, akkor változatlanul teljesen rejtélyes és misztikus az a kapocs, amely összeköti és azonossá teszi az emberi ész matematikai konstrukcióit és a természet által állítólag megvalósított legegyszerűbb matematikai elgondolást. Einstein felfogása a matematika kérdésében is szögesen szemben áll a materialista visszatükrözési elmélettel, amikor azt mondja, hogy a matematika fogalmai sohasem vezethetők le a tapasztalatból, de mivel az emberi ész képes matematikai konstrukciók létrehozására, képes a matematikailag gondolkodó „felsőbb ész"-nek, a természet lényegének a megragadására. Honnan ered azonban az emberi ész képessége a matematikai konstrukciók megalkotására? Ez az a kérdés, amelyet Einstein nyíltan nem tesz fel, hasonlóan korunk több más objektív idealistájához. A panteizmusban rejtetten a válasz megtalálható. A Spinozára való hivatkozás is erre utal. Spinoza filozófiai rendszerében egy „szubsztancia" szerepel, amelyet ő istennek vagy természetnek nevez. A „kiterjedtség" (az anyagiság mechanikus felfogása) és a „gondolkodás" az egy szubsztancia két attributuma. Ebből következik, hogy Spinozánál a dolgok rendje és kapcsolata, valamint az eszmék rendje és kapcsolata között *megfelelés* van. Történelmi helyét és tendenciáját tekintve Spinoza panteizmusa a materializmus felé való haladást jelentette, mert ő az „eszmék rendjét és összefüggését" elsődlegesnek valló idealizmustól haladt a materializmus felé, nála a panteizmus „teológiai lepel" (Marx), amely materializmust takar. Einstein filozófiai nézeteiben ellenben éppen az ellenkezőjét tapasztalhatjuk. Itt a panteizmus nem külsődleges maradvány, következetlenség, hanem a lényeg: a „dolgok rendjét és összefüggését" Einstein felfogásában a „felsőbb ész" határozza meg.

A történelmi helyzet, a filozófia mai fejlődési stádiuma nem teszi lehetővé, hogy a Spinoza panteizmusára való hivatkozás alapján ösztönös materialistának fogadjuk el Einstein világnézetét. Einstein Spinoza filozófiájából *kizárólag* az idealista burkot építi a sajátjába, a „panteizmus" kifejezést az objektív idealizmussal teljesen egy értelemben használja, mint az a fentiekből már kiderült. Spinoza filozófiájából tehát mindenképpen a konzervatív elemet veszi át. Az emberi ész és a „felsőbb ész" közötti megfelelés nála egy *szellemi* szubsztancia keretein belül valósul meg, ahol a fizikai jelenségek, folyamatok csupán az elsődleges szellemi lényeg megnyilvánulásai. Ez a szellemi szubsztancia kitűnik

azzal a tulajdonságával, hogy benne matematikai szimmetriák érvényesülnek, ami lehetőséget ad arra, hogy az emberi ész matematikai konstrukcióknak spekulatív úton történő felállításával megragadja a világ lényegét. Mind a panteizmus, mind a racionalizmus Einsteinnél matematikai vetületben jelentkezik: a „felsőbb ész" a matematikailag legegyszerűbb megoldást valósítja meg a természetben, az ember megismerő tevékenysége pedig abból áll, hogy tisztán az elvont gondolkodás síkján „megkeresi", „felkutatja" azokat a matematikai egyenleteket, amelyek megfelelnek a „matematikus" felsőbb észnek. Einstein következetesen tartja magát ehhez az idealista elvhez. „A fizika részére a matematikai konstrukció használhatóságának egyetlen kritériuma természetesen a tapasztalat marad — írja. — De a tulajdonképpeni alkotó principium a matematikában rejlik. Bizonyos értelemben igaznak tartom tehát, hogy a tiszta gondolkodás egyedül is felfoghatja a valóságot, amint azt a régiek megálmodták." (I. m. 183. o.) A tapasztalat mint a matematikai konstrukció „használhatóságának kritériuma" természetesen ismét nem materialista elv, egyszerűen azért, mert a tapasztalatban az einsteini rendszer szabályai szerint azt ellenőrizzük, hogy a „tiszta gondolkodás" produktumai megfelelnek-e a „legfőbb ész" követelményeinek. A „régiek"-re közelebbi utalás a székfoglaló beszédben nincsen. Világos azonban, hogy a racionalistákról, elsősorban az objektív idealista racionalistákról van szó: Püthagorásztól Leibnizig.

A fizikai kutatás konkrét kérdéseiben Einstein arra törekszik, hogy ismeretelméleti koncepcióját maradéktalanul érvényesítse. Az elemi részecskék kutatásával kapcsolatosan szögezi le a következőket: „A mi vizsgálódásunk szempontjából lényeges, hogy mindezek a képződmények és törvényszerű kapcsolataik *a matematikailag legegyszerűbb fogalmak és összefüggéseik felkutatásának* elve alapján nyerhetők.

A matematikailag létező egyszerű mezőfajtáknak és a közöttük lehetséges egyszerű egyenletek korlátozott számán alapszik a teoretikusnak az a reménye, hogy a valóságot a maga mélységében megragadhatja." (I. m. 185. o.) Kiemelés tőlem — B. I.)

Ismételten láttuk, hogy ugyanaz az ismeretelméleti koncepció jelentkezik a székfoglaló beszéd egész gondolatmenetében.

Az első látásra materialista színben feltűnő kijelentések (gondolkodásunk produktumainak a tapasztalatban való kipróbálásának követelménye, a külvilágnak az érzékelő szubjektumoktól való függetlensége) szervesen beleilleszkednek egy sajátos objektív idealista, racionalista rendszerbe. Ezt az objektív idealista rendszert Einstein egyáltalában nem próbálja elrejteni.

Felmerülhet azonban a kérdés: nem marad-e hatástalan az objektív idealista ismeretelméleti koncepció Einstein tudományos, fizikusi tevékenységére? Nem maradtak-e pusztán szólamok az idealista tételek, amelyeknek a fizikai kutatásokra való alkalmazásával Einstein esetleg meg sem próbálkozott? — A válasz előtt mindenesetre le kell szögeznünk: az idealista ismeretelméletet soha senkinek sem sikerült „megvalósítania" abban az értelemben, hogy még *saját* megismerő tevékenységére sem alkalmazhatta konzekvensen azokat a követelményeket, amelyek az idealista ismeretelméletekből fakadnak. Más szavakkal: akármit is gondolnak az emberek a tudat és az anyag viszonyáról, a *valóságos* viszonyt a kettő között ez a vélemény nem alapjában befolyásolja. Továbbá: mind az idealisták, mind a materialisták *ugyanazt* az emberi megismerési folyamatot vizsgálják, amikor ismeretelméleti következtetéseket vonnak le, a különbség abban van, hogy a materialisták nézetei ezt a megismerési folya-

matot a valóságnak megfelelően, híven, adekvátan tükrözik vissza, az idealista ismeretelméleti koncepciók pedig a feje tetejére állítva , torzan, inadekvátan.

Ebből az következik, hogy ha valaki bármelyik tudományágban a megismerés bármely területén a gyakorlat által igazolt felfedezést tesz, akkor a valóságban az ő általa megvalósított megismerési aktus úgy zajlott le, ahogyan azt a materialista ismeretelmélet ábrázolja. Vagyis „ösztönösen" materialista módon járt el, annak ellenére, hogy filozófiai megnyilatkozásaiban esetleg mint az idealista ismeretelmélet híve lép fel.

Az ösztönös materializmus hangsúlyozása éppen ezért *kizárólag azoknál a természetkutatóknál indokolt, akik eklektikus világnézetet vallanak, vagy nyilvánvaló külső kényszer hatása alatt hirdetnek idealista nézeteket, vagy esetleg nem tulajdonítanak fontosságot a világnézeti állásfoglalásnak.* A tényleges tudományos kutatásban és sikerekben mindig megnyilvánuló ösztönös materializmus hangoztatásának azonban nincsen értelme olyan tudósok esetében, akik *nyíltan* és öntudatosan *idealista* ismeretelméleti felfogást hirdetnek. Az ilyen természettudósokat — közöttük Einsteint — semmiképpen sem lehet „ösztönös materialistáknak" beállítani.

Ezek után felmerül a kérdés: ha végső soron minden élő és gondolkodó ember és különösen minden természetkutató „ösztönösen materialista", mert nem függetlenítheti magát a megismerés *valóságos* törvényeitől, akkor milyen jelentősége van a tudatos — materialista vagy idealista — ismeretelméleti állásfoglalásnak? A válasz a következő: az idealista ismeretelméleti koncepció (legyen akár szubjektív vagy objektív idealista jellegű) feltétlenül alkalmas arra, hogy a tudományos haladást fékezze, sőt tévútra, vakvágányra vigye. Az elvont, logikai gondolkodás ugyanis *képes* a valóságot torzan, sőt fantasztikusan visszatükröző logikai és matematikai konstrukciók létrehozására. Akik — mint Einstein is — azt hirdetik, hogy a megismerés *kizárólag* a racionális gondolkodás útján haladhat, és nem ismerik el, hogy a legabsztraktabb tételeik is a gyakorlatból, a megismerés egyetlen, kizárólagos forrásából származnak (az érzéki tapasztalat közvetítésével), igen nagy mértékben ki vannak téve annak a veszélynek, hogy *az üres spekuláció zsákutcájába tévednek.* Minél következetesebben igyekszik egy-egy természetkutató esetleges idealista ismeretelméleti felfogásának követelményeihez tartani magát, annál bénítóbban hat ez a világnézet a tevékenységére, a tudomány fejlődésére. A természettudományos megismerés sorsdöntő stádiumaiban az előrelépés feltétele éppen az volt, hogy a természetkutatók a materialista ismeretelmélet tudatos vállalásával ledöntötték az idealizmus által emelt gátakat, kitörtek azokból a zsákutcákból, amelyekbe a tudományt az idealizmus juttatta.

II. Az objektív idealista ismeretelméleti koncepció alkalmazása a fizika történetére. Az egységes mezőelmélet programja

A székfoglaló beszéd a fizika fejlődésének elemzéséből kiindulva programot kíván adni a további haladás számára. A következőkben megkíséreljük kimutatni, hogy Einstein mind a fizika fejlődésének, mind a további út kijelölésének problémáját egy sajátos objektív idealista ismeretelmélet alapján igyekszik megoldani, és ezért az általa adott útmutatás nem alkalmas arra, hogy a fizika fejlődését zökkenőmentesebbé és gyorsabbá tegye.

Einstein a fizikai megismerés fejlődését egységes folyamatnak tekinti, és megkísérli, hogy ezt az egységes folyamatot belekényszerítse a maga objektív idealista *rendszerébe*. A fizika fejlődésének egyes állomásait aszerint értékeli, hogy mennyire felelnek meg azon követelményeknek, amelyek egy ilyen rendszerből fakadnak. Vonatkozik ez mindenekelőtt a newtoni klasszikus mechanika bírálatára és a modern fizika által végrehajtott forradalmi fordulat értelmezésére.

a) *A klasszikus, newtoni mechanika bírálata. A tér fizikai funkcióinak problémája*

Newton rendszerének „gyenge pontjait" elemezve Einstein a következőket írja:

„Newton mozgási elméletét mint az egész elméleti fizika programját a Maxwell-féle elektromossági elmélet rázkódtatta meg először. Kiderült, hogy a testek közti kölcsönhatások elektromos és mágneses közegen át nem azonnali hatású távolbaható erők által jönnek létre, hanem olyan folyamatok által, amelyek véges sebességgel terjednek a térben. A tömegpont és a mozgása mellett — Faraday felfogása szerint — fizikailag reális dolgok új fajtája keletkezett, az úgynevezett mező. Ezt mindenekelőtt, a mechanikus gondolkodásnak megfelelően egy, a teret betöltő hipotetikus közeg (az éter) mechanikai (mozgási vagy kényszer-) állapotának igyekeztek felfogni. De amikor a legállhatatosabb fáradozások ellenére sem sikerült ez a mechanikus értelmezés, lassanként rászoktak arra, hogy az ‚elektromágneses mezőt' a fizikai realitás utolsó, redukálhatatlan építőkövének tekintsék. H. Hertznek köszönhetjük, hogy a mező fogalmát tudatosan megszabadította a mechanika fogalomtárának minden melléktermékétől, H. A. Lorentznek pedig, hogy a mező fogalmát a materiális hordozótól megszabadította, utóbbi ugyanis a mező hordozójaként csak az üres fizikai teret szerepeltette, amely már Newton mechanikájában sem volt minden fizikai funkciótól mentes." (I. m. 203—204. o.)

A tér és az idő fizikai funkciójának tételére Einsteinnek azért van szüksége, hogy a teret és az időt elszakíthassa a mozgó anyagtól. Ezt az elszakítást azzal viszi végbe, hogy hallgatólag elfogadja a *mechanikus* anyagmeghatározást, az anyag filozófiai fogalmát hozzábilincseli a „mechanika fogalomtárához", majd a mezőről kijelenti, hogy nem rendelkezik „materiális hordozóval", vagyis *nem anyagi* természetű fizikai jelenség.

Einstein a newtoni rendszernek a fizika újabb sikerei következtében bekövetkezett túlhaladását úgy igyekszik beállítani, mint a materializmus csődjét és a saját objektív idealista nézeteinek diadalát. Erre utalnak nemcsak az idézett fontos megjegyzései, hanem a fizika „forradalmának" egész általa adott értelmezése is. A fenti idézetben már láttuk, hogyan következtet a mező *szellemi* természetére a *mechanikus* éter-fogalom megdőléséből.

„Az elektromágneses mezőelmélet fejlődése — írja a továbbiakban — vezetett arra a kísérletre is, hogy Newton mozgási törvényeit elektromágneses alapon igyekezzenek megmagyarázni, illetve egy olyan pontosabbal helyettesíteni, amely a mezőelméleten alapszik. És bár ezek a fáradozások nem is vezettek teljes sikerhez, a mechanikai alapfogalmakat többé nem tekintették a fizikai világkép alapvető építőköveinek." (I. m. 204—205. o.)

Einstein véleménye szerint tehát a fizika fejlődése a mezőelmélet felé halad. E célt azonban még nem érték el teljes mértékben. Saját feladatát abban látja, hogy kidolgozza a *tiszta* mező-elméletet. Erre az általános relativitáselmélet hivatott, amelynek a keretein belül a mozgástörvényt egy mezőtörvényből lehet levezetni. Nem másról van szó tehát, mint arról, hogy Einstein a fizikai realitás szellemi természetét azzal is ki akarja emelni, hogy az anyagi pont fogalmát — mint látni fogjuk — végső soron száműzi a fizikából. E műveletthez ismét a matematikai apparátus objektív idealista értelmezését használja fel.

b) *A parciális differenciálegyenlet mint a fizikai mozgások elsődleges eszmei lényege*

„Newton mechanikája még egy, inkább formai értelemben is előkészítette a mezőelmélet útját. Newton mechanikájának a folyamatos elosztású tömegekre való alkalmazása ugyanis szükségszerűen a parciális differenciálegyenletek felfedezéséhez és alkalmazásához vezetett, s éppen ezek lettek igazán a mezőelméletek törvényeinek kifejezői" (I. m. 206. o.) — írja Einstein, utalva arra, hogy Newton a mozgási törvényeket totális differenciálegyenletek alakjában fogalmazta meg, a parciális differenciálegyenleteket pedig nem használta rendszeresen. Ezért interpretálja Einstein a további fejlődést a következőképpen: „A parciális differenciálegyenlet ilyen módon mint szolgáló került az elméleti fizikába, de apránként uralkodójává vált." (I. m. 211. o.) Mi az oka ennek a különös szóhasználatnak? Miért beszél Einstein arról, hogy a differenciálegyenlet egy fajtája a fizika „szolgálójából" az „uralkodójává" válik? A kérdésre adott válasz nyomán kibontakoznak előttünk azon konstruált *rendszer* körvonalai, amelynek keretei között Einstein szerint a fizika fejlődik.

Einstein elismeri azt, hogy a fizika axiomatikus alapjainak változásait a tapasztalat kényszere okozza. Nem ismeri el azonban — mint a fentiekben már láttuk —, hogy ezek az axiomatikus alapok a tapasztalatból *származnak*. A tapasztalati világban megnyilvánuló „felsőbb ész" megragadása Einstein szerint *nem* az érzéki észleletek segítségével történik (mert ezek róla csupán *közvetve* adnak hírt, csak a megnyílvánulásait fejezik ki), hanem spekulatív úton. Ez a spekulatív megragadás azonban sohasem jár végleges sikerrel. Einstein óvakodik attól, hogy rendszerét nyíltan lezárja, hogy *elvileg* elismerje valamelyik fizikai elmélet végleges és befejezett voltát. A fejlődés lezárására azonban mégis sor kerül: az egységes mezőelmélet Einstein objektív idealista rendszerében ténylegesen a megismerés végét jelenti.

Hogyan körvonalazza Einstein a fizikai elméletek *fejlődési tendenciáját?* Mindenekelőtt kijelenti, hogy az egyes elméletek axiomatikus alapjai fiktívek, hiszen az emberi szellem spekulatív úton, „szabadon" fedezi fel őket, és funkciójuk abban áll, hogy „a tapasztalati tartalmak és kölcsönös viszonyaik" ábrázolása számára kereteket nyújtsanak. „A logikailag tovább nem visszavezethető alapfogalmak és alaptörvények az elmélet elkerülhetetlen, értelmileg felfoghatatlan részét képezik — írja, majd így folytatja: — Minden elméletnek legnemesebb célja, hogy ezeket a már nem redukálható alapelemeket a lehető legegyszerűbbé és legcsekélyebb számúvá tegye anélkül, hogy bármilyen tapasztalati tartalom megfelelő ábrázolásáról le kellene mondania.

Az elmélet alapjainak tisztán fiktív jellegéről itt vázolt felfogás azonban

a XVIII. és XIX. században még egyáltalán nem volt uralkodó. De mind több teret nyer azáltal, hogy az alapul szolgáló fogalmaknak és alaptörvényeknek tapasztalatunk leszűrt konzekvenciáitól való gondolkodásbeli távolsága annál nagyobb lesz, minél inkább egységesedik a logikai építmény, azaz minél kevesebb logikailag egymástól független fogalmi elemre támaszkodik az egész építmény. Newton, az elméleti fizika első átfogó és teljesítőképes rendszerének megalkotója még hitt abban, hogy rendszerének alapfogalmai és alaptörvényei a tapasztalatból levezethetők." (I. m. 180—181. o.) „. . . az axiomatikus alap az idők folyamán mélyreható változásokon ment keresztül." (I. m. 208. o.) Az emberi szellem fejlődése (ebben az esetben az elméleti fizika fejlődése) tehát Einstein szerint abban áll, hogy spekulatív úton egyre egyszerűbb alapfogalmakat és alaptörvényeket ragad meg „tiszta matematikai konstrukciók" formájában. A parciális differenciálegyenlet *azért* válik Einstein felfogásában a fizika uralkodójává, mert az egységes mezőelmélet ismeretelméleti lényege szerinte ezáltal fejeződik ki legjobban.

Az anyagi pont és a folytonos mező „dualizmusa . . . még máig sem tűnt el, bármennyire zavarólag is kell tűnnie minden rendszeresen gondolkodó szellem előtt" (I. m. 211. o.) — írja, és ha összevetjük az itt kifejezett „elégedetlenségét" a newtoni rendszerről adott bírálatával, amelyet felhasznál arra, hogy a materializmus ellen fellépjen, akkor látható, hogy Einstein a mező kizárólagossá tételével az anyagot kívánja kiküszöbölni a világból. A mező ugyanis az ő felfogásában semmiképpen sem *anyagi* képződmény. A mező — mint már láttuk — nála nélkülöz minden materiális hordozót, a mező hordozója az üres fizikai tér, lényegét pedig a parciális differenciálegyenlet adja. Einstein Maxwell tevékenységének fontosságát a következőkben látja: „Megmutatta, hogy a fényről és az elektromágneses jelenségekről szóló egész akkori tudásunkat a parciális differenciálegyenletekre vonatkozó ismert kettős rendszere ábrázolja, amelyben az elektromos és a mágneses mező lépnek fel mint függő változók . . . A századforduló táján az elektromágneses mezőről mint redukálhatatlan lényegről való felfogás már általánosan elfogadottá vált és a legkomolyabb teoretikusok is feladták hitüket a Maxwell-egyenletek mechanikus megalapozásának létjogosultságában, illetve lehetőségében. És nemsokára — éppen ellenkezőleg — azt próbálták meg, hogy az anyagi pontokat és tehetetlenségüket Maxwell elméletének segítségével, a mezőelmélettel magyarázzák, amely törekvés azonban a végső sikert még nem érte el." (I. m. 212—213. o.)

Nem kétséges, hogy Einstein bízott az említett törekvés sikerében, olyannyira, hogy saját tevékenysége fő céljául is ezt választotta. Ezt bizonyítják a következők is: „Maxwell előtt a fizikai realitást . . . anyagi pontokból állónak tekintették, s azt tartották, hogy ezek változásai csak olyan mozgások, amelyek uralkodnak a parciális differenciálegyenleteken. Maxwell után *a fizikai realitást mechanikailag nem értelmezhető folytonos mezők által ábrázolt valaminek tekintették, amelyen parciális differenciálegyenletek uralkodnak*. A realitás felfogásának ez a megváltozása a legmélyebb és legtermékenyebb változás, amelyen a fizika Newton óta keresztülment, de azt is el kell ismerni, hogy e programatikus eszme hiánytalan megvalósítása még egyáltalán nem sikerült." (I. m. 213. o.) (Kiemelés tőlem — B. I.) Az idézett fejtegetés ismételten azt bizonyítja, hogy az objektív idealista alapelvek és a belőlük fakadó filozófiai rendszer meghatározzák Einstein állásfoglalását a fizika mai fejlődését illetően. Einstein a fizika fejlődésének tényeit úgy interpretálja, hogy „bizonyítékul" szolgálhassanak az objektív idealista ismeretelmélet alátámasztására.

A valóságban azonban a fizika fejlődése nem azon az úton halad, amelyet Einstein megjelölt. A fizikai elméletek (amelyeket a gyakorlat igazol) a tudattól, a szellemtől független anyagi valóság egyre hívebb, egyre pontosabb visszatükrözését nyújtják — ez fejlődésük lényege. Ezek az elméletek (ugyanúgy, mint az ember összes többi elmélete) a gyakorlatból, a gyakorlati tevékenység során szerzett érzéki tapasztalatokból származnak. A tapasztalati világban nem nyilvánul meg semmiféle „felsőbb ész", mert kizárólag egyféle tudat (szellem és ész) létezik: az ember tudata, amely az érzeteinktől függetlenül létező valóság képmása, visszatükröződése. Az objektív anyagi világ létezésének és eszméinkhez való viszonyának kérdését nem lehet összekeverni azzal a kérdéssel, hogy milyen a felépítése ennek az objektív valóságnak. A fizikai mező éppen úgy *anyagi* objektum, mint a korpuszkula, hiszen mindkettő a tapasztalatainktól és elméleteinktől függetlenül létezik, és a megfelelő tapasztaltaink és elméleteink ezen objektumok többé-kevésbé hű visszatükröződését nyújtják.

A mezők állapotváltozásait helyesen leíró elméletek megfogalmazása, a mező és a korpuszkula összefüggését híven tükröző elmélet megalkotása a valóságban nem úgy megy végbe, ahogyan azt Einstein kifejtette. Maxwell elektromágneses mező elmélete azért különbözik a régebbi fizikai elméletektől, mert olyan folyamatokat, olyan fizikai objektumok változásait tükrözi vissza, amelyek minőségileg különböznek a régi elméletek által visszatükrözött folyamatoktól, objektumoktól és kölcsönhatásoktól. A matematikai apparátus, a felhasznált differenciálegyenletek különbségének okát is ebben kell keresni. Az általunk ismert matematikai összefüggések ugyanis szintén a gyakorlatból, a tapasztalatból származnak, szintén az anyagi világot tükrözik vissza — ezért lehetnek egyáltalán alkalmasak fizikai összefüggések és folyamatok leírására. Az eszme, a matematikai szimmetria tehát sohasem lehet fizikai objektumok „uralkodója", még a mező esetében sem, mert itt is áll az alapvető materialista megállapítás: *a mezőegyenletek csupán másodlagosak az objektív, anyagi természetű mezőkhöz képest*, a mezőegyenletek akkor igazak, hogyha híven, adekvátan tükrözik vissza a megfelelő fizikai mezőket. „A legegyszerűbb matematikai összefüggés" spekulatív kutatása sohasem vezethet célhoz. A fizikának a gyakorlatra, a kísérletekre kell építenie az elméleteit: ettől függ fejlődése. Nem érthetünk egyet Einsteinnel abban, hogy „vissza kell majd térni annak a programnak a megvalósításához, amelyet találóan maxwellinek lehet nevezni: a fizikai realitásnak mezők által való leírásához, amely mezők szingularitásmentesen tesznek eleget parciális differenciálegyenleteknek." (I. m. 215. o.) Nem érthetünk egyet az idézetben foglaltakkal azért, mert félreismerhetetlenül idealista ismeretelméleti koncepció fejeződik ki bennük. A fizikai realitásról szóló elméletünk — Einstein szerint — csak mezőelmélet lehet, még hozzá *tiszta* mezőelmélet, amely szingularitásmentes, vagyis nem számol semmiféle korpuszkula létezésével. Ennek a folytonos mező jellegű fizikai realitásnak a *szellemi* lényege Einstein véleménye szerint tökéletesen kidomborodnék, hiszen világosan látható lenne, hogy a matematikai szimmetria, a parciális differenciálegyenlet „uralkodik" rajta. Ezzel a fizika fejlődése a végéhez érne, mert a világ eszmei lényege most már tisztán, minden „anyagiságtól" mentesen jelentkeznék, mint a szellemi természetű mező és a felette uralkodó differenciálegyenlet azonossága. Einstein más helyen ugyan arról beszél, hogy egyetlen fizikai elmélet sem befejezett, végleges. Az objektív idealista rendszer belső logikája azonban őt is arra kényszeríti, hogy a fejlődést legalábbis a fizikai megismerés vonalán lezárja. Az emberi eszmék és a világ eszmei lényegének azonosságára épített objektív

idealista ismeretelméleti koncepcióból ez elkerülhetetlenül következik, Einstein filozófiai nézeteinek pedig ez a *fő tartalma*. Nem fogadhatjuk el tehát sem az értelmezést, amelyet egyes fizikai elméletekhez és felfedezésekhez fűz, sem a programot, amelyet a fizika fejlődésével kapcsolatosan kitűz. Éppen ellenkezőleg: minden tőlünk telhetőt meg kell tennünk annak érdekében, hogy visszaszorítsuk ezeket a nézeteket, hogy megszabadítsuk a modern fizikát az einsteini objektív idealista interpretáció ballasztjától.

ПРОЯВЛЕНИЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЭЙНШТЕЙНА В ЕГО ВСТУПИТЕЛЬНОЙ РЕЧИ, ПРОЧИТАННОЙ В 1914 ГОДУ В ПРУССКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Иштван Боднар

Вступительная речь А. Эйнштейна, прочитанная в 1914 году в Прусской Академии, имеет основное значение для познания философских и гносеологических взглядов знаменитого физика. В его произведении развертываются черты его глубоко продуманной и чрезвычайно последовательной гносеологической концепции. Эйнштейн, резюмируя гносеологические проблемы развития физики как науки, стремится к тому, чтобы дать программу для философской интерпретации достигнутых и ожидаемых в будущем открытий в области физики.

Сущность гносеологической концепции Эйнштейна заключается в том, что в мире опыта проявляется «высший рзум», составляющий сущность мира. Идейная сущность мира раскрывается перед нами при помощи «математических конструкций», а не обработкой данных опыта путем абстракции. Все это говорит о том, что хотя Эйнштейн признает существование внешнего мира независимо от индивидуума, т. е. субъекта, итак не оказывается сторонником субъективного идеализма, он не менее застаивает идеалистическую, точнее объективно-идеалистическую концепцию в области теории познания.

Эйнштейн попытался последовательно применить свою объективно-идеалистическую, пантеистическую и рационалистическую теорию познания к развитию физики. Открытие полей в физике и их мнимое «очищение от всех материальных носителей» является — по мнению Эйнштейна — победой идеалистической философии в физике. По его мнению идейная сущность физической действительности все более и более отчетливо выступает после открытия полей и вырисовывания теории единого поля; он уровен, что в полях действуют парциальные дифференциальные уравнения, т. е. математические, идейные симметрии. По мнению Эйнштейна, в случае описания физической действительности посредством теории чистых полей, идейная сущность мира могла бы проявляться в чистом виде и нематериально как тождество идейного поля и дифференциального уравнения, действующего над ним Таким образом внутренняя логика объективно идеалистической системы заставляет и Эйнштейна установить предел для развития познания, по крайней мере по линии физики. Эта система — в том смысле, как его сформулировал Эйнштейн — построена на отождествление человеческих идей и идейной сущности мира. Следовательно, нельзя согласиться ни с толкованием Эйнштейном теорий и открытий в области физики, ни с программой, выдвинутой им в целях развития физики.

Автор статьи, анализируя Вступительную Речь, цитирует все важные высказывания Эйнштейна, характеризирующие его философские и гносеологические взгляды.

EINSTEIN'S EPISTEMOLOGICAL CONCEPTION AS FOUND IN HIS INAUGURAL ADDRESS BEFORE THE PRUSSIAN ACADEMY, 1914

by István Bodnár

This lecture is of basic significance, for it discloses the philosophical and epistemological views of an excellent physicist, the fundamentals of a well-formulated and unusually consistent epistemological conception. Einstein summarizes the epistemological problems in the development of physics and makes suggestions for philosophically interpreting both past and future discoveries.

His view centres about a "higher reason", the essence of the universe, which is manifested in the experimental world. According to him the ideal essence of the world is revealed through speculation, mathematical formulas, and not through generalizing the experimental data. Thus Einstein admits the existence of a world independent of the individual, the subject. While still an idealist, he does not adhere to subjective idealism, but represents an objective idealistic, epistemological view.

Einstein consistently tries to apply his objective idealistic, pantheistic and rationalistic epistemological conceptions to physics. The discovery of physical fields and their supposed "isolation from all sorts of mediums" is — in his opinion — the victory of idealistic philosophy in physics. The way from his fields toward a Unified Field Theory emphasizes the ideal essence of physical reality. He holds that fields obey the rules of partial differential equations, i. e., of mathematical and abstract symmetries. The description of physical reality by the laws of the Pure Field Theory, according to him, would reveal the ideal essence of the universe free of all materiality: as the identity of an ideal field with the applicable differential equation. From the logic of an objective idealistic system it follows that Einstein regards the development of cognition — at least in physics — as finite. This system, in his opinion, is based on the identification of human ideas with the ideal essence of the world. Consequently we cannot hold to his interpretation of various physical theories and discoveries or his programme for the development of physics.

The study of the address involves all statements basic to Einstein's philosophical and epistemological view.

Van-e abszolút nullafok?

KIRSCHNER ISTVÁN

Gyakran felvetődik az a kérdés, hogy milyen messze lehet elmenni a hőmérséklet növelésével, illetve csökkentésével. A fizika és a technika fejlődése során egyre magasabb hőmérsékleteket értek el, és ma már laboratóriumi viszonyok között is tízmillió fokos hőmérsékleteket állítanak elő nagyteljesítményű gázkisülések segítségével. Hidrogénbombák robbanásakor pedig 100 millió fokos hőmérsékletek is felléphetnek. Úgy látszik, hogy az egyre magasabb hőmérsékletek elérése csak a tudományos-technikai felkészültség állapotától függ, és az előrehaladásnak semmiféle elvi korlátja sincs.

A fizikának van egy olyan ága is — az alacsony hőmérsékletek fizikája —, amelynek a kutatói éppen azt a célt tűzték maguk elé, hogy minél alacsonyabb hőmérsékleteket hozzanak létre, és egyre alacsonyabb hőmérsékleteken vizsgálják az anyag tulajdonságait. Vajon lefelé is korlátlanok a lehetőségek, vagy létezik-e egy adott hőmérséklet, amely határt szab a próbálkozásoknak?

A kérdés megválaszolására abból kell kiindulnunk, hogy a hőmérséklet közvetlen kapcsolatban van az anyag atomos-molekuláris szerkezetével.

Miben áll ez a kapcsolat?

Az anyagszerkezeti kutatások, feltárva a testeket felépítő atomok és molekulák sajátosságait, azt találták, hogy ezek nincsenek nyugalomban, hanem minden elképzelhető irányban és különböző sebességgel folytonos mechanikai mozgást végeznek, változtatják a helyüket. Ez a mozgás, az irányát és a sebessége nagyságát tekintve, teljesen rendezetlen, tehát az atomok és a molekulák az állandó kaotikus mozgás állapotában vannak.

A testek által tartalmazott energia nem egyéb, mint a mikrorészecskéinek atomjaiknak, ill. molekuláiknak mozgásához tartozó összenergia. Minél magasabb a hőmérséklet, annál intenzivebb a testekben ez a „rendezetlen hőmozgás", és annál nagyob a neki megfelelő energiatartalom. Alacsonyabb hőmérséklethez pedig kisebb hőmozgás és kevesebb energia tartozik.

Ennek alapján azt gondolhatnánk, hogy a hűtés folyamatának megvalósításához elegendő, hogy valami úton-módon energiát vonunk el a lehűtendő testtől, és ekkor csökkenne a hőmérséklete. A hőmérséklet csökkentése azonban nem ilyen egyszerű folyamat. Tisztán csak energiát elvonni egy testtől és egy másik rendszernek átadni, anélkül hogy közben egyéb változások (pl. mechanikai munkavégzés) ne történnének, lehetetlenség.

Meddig lehet folytatni a hűtés műveletét, és létezik-e egy természetes korlát, amelynél alacsonyabb hőmérséklet nem érhető el?

Nyílvánvaló, hogy maradéktalanul minden energia nem vonható el az anyag építő részecskéitől, hisz ez a mozgás nélküli anyag abszurdumát jelentené. Ez viszont ekvivalens a fizika azon régebbi felismerésével, hogy a hőmér-

séklet csökkentése nem folytatható vég nélkül, korlátlanul, hanem csak egy bizonyos határig. Ezt a határt a fizikában *abszolút nullapontnak*[1] nevezik, amelyet éppen az tüntet ki, hogy bármilyen fizikai rendszert is vegyünk vizsgálat alá, ennél a hőmérsékleti értéknél tőle már energiát elvonni képtelenség.

Ennél alacsonyabb hőmérséklet sehol nincs a világegyetemben, és ennél mélyebb hőmérséklet a természetben semmilyen módon nem jön létre. Sőt a hőelmélet alapvető törvényeiből — amelyeket a természeti tények megismerése révén állítottak fel — az következik, hogy az abszolút nullafok, bár tetszőlegesen kicsi különbséggel megközelíthető, de el nem érhető. Ez tehát nemcsak technikai korlát, hanem a világegyetemre univerzálisan érvényes elvi határ, amelynek csak egyre jobban való megközelítése lehet a kutató fizikus feladata, de amelyet túllépni lehetetlenség.

Magasabb hőmérsékleten a hőmérséklet csökkentése a modern fizika számára semmilyen meglepő eredménnyel nem jár. Ha azonban közeledünk az abszolút nullapont felé, váratlan és meglepő jelenségekre bukkanunk. Az abszolút nullapont néhányfokos megközelítésekor az egész atomi rendszerek közötti kölcsönhatások, tized- és ezredfok között az atomok elektronhéja közötti, milliomodfoknál pedig már az egyes atommagok közötti kölcsönhatások kezdenek megnyilvánulni. A hőmérséklet csökkenésével a magasabb hőmérsékleteken uralkodó hatások fokozatosan eltűnnek, és helyüket egyre újabb effektusok váltják fel, amelyek egyre kisebb értékűek (erejűek). Ez azt mutatja, hogy a különböző fizikai rendszerek a jelenségek és hatások kimeríthetetlen változatait képviselik, és az egyes hatásokhoz tartozó mozgások típusai az anyag struktúrájától függenek. Más effektusok tartoznak a komplex atomi rendszerekhez és mások pl. az atommagokhoz, és ezek közül mindig csak az adott hőmérsékleti állapotnak megfelelő hatás érzékelhető. Ezen effektusok típusai közül jelenleg csak azokat ismerjük, amelyek létezése a már eddig elért legalacsonyabb hőmérsékletnél kimutatható. Az abszolút nullafok további megközelítése új lehetőségeket nyit a megismerés számára. Mindezek a megfontolások azt jelentik, hogy az anyagi részecskék által birtokolt energia megváltozásának sokféle lehetősége van. Az egységes energia, amely a molekulák, atomok stb. mozgásához tartozik, sokféle hatás révén változhat meg. Ezek közül néhányat már ismer a tudomány, a továbbiak felderítése pedig a jövő feladata.

Az abszolút nullafoknak a már vázolt atomi-molekuláris értelmén kívül makroszkopikus, könnyebben szemlélhető értelme is van. Közismert a fizikából és a technikából (gőzgép, benzinmotor), hogy nem lehetséges olyan — periodikusan működő — gépet szerkeszteni, amely a betáplált hőt 100%-os hatásfokkal hasznosítaná. A gépbe bevezetett hőnek csak egyik része alakul át munkává, a másik része egy hidegebb test melegítésére használódik el. Sőt amennyiben ilyen hidegebb test — amely a hő egy részét felvenné — nincs jelen, a hő munkává alakulási folyamata le sem zajlik.

Az elmondottakat egyszerű képlet alakjába lehet önteni. Legyen a hőt betápláló test hőmérséklete az abszolút skálában mérve T_1, a géppel közölt hő Q_1, a hidegebb test hőmérséklete T_2, és az általa felvett hő Q_2. Ekkor tehát a gép $A = Q_1 - Q_2$ hőt alakít át munkává. Azaz az A munka mindig kisebb a fel-

[1] A testeknek az abszolút nullafok környezetében is meglévő energiáját „nullponti energiának" nevezik.

vett Q_1 hőnél. A fizika megmutatja, hogy az elképzelhető legjobb esetben is a folyamat n hatásfoka legfeljebb

$$n = \frac{A}{Q_1} = \frac{T_1 - T_2}{T_1}$$

Minthogy $T_1 - T_2$ kisebb, mint T_1, így A is mindig kisebb Q_1-nél, és n soha nem éri el az 1-es, azaz a 100%-os értéket. Ez azt mutatja, hogy a hőmérséklet értéke az abszolút skálában sem zérus, sem negatív nem lehet. Ha T_2 tart a zérus felé, akkor a hatásfok egyre jobb lesz, de már $T_2 = 0$ esetén 100%-os hatásfokot kapnánk, ez azonban minden fizikai tapasztalattal és objektív törvénnyel ellenkezik.

Nyilvánvaló, hogy a hőmérséklet értékeit sokféle skálában ki lehet fejezni (Celsius, Reaumur, Fahrenheit stb.). Ezek mind másutt választották meg kezdőpontjukat (nullapontjukat), és más-más léptékkel dolgoznak. Bár ezek a hőmérsékleti skálák is objektív hőjelenségek megfigyelésén alapulnak, bizonyos önkényesség és mesterkéltség mégis van bennük. Létezik viszont egy olyan hőmérsékleti skála, amely mellőz minden szubjektivizmust, kizárólag a fizikai tényekhez kötött, és egyáltalán nem önkényes vagy mesterkélt. Ez az ún. abszolút hőmérsékleti skála, amelyet Kelvinről neveztek el (jele: °K). Ennek kiindulópontja a már említett abszolút nullafok, léptéke pedig megegyezik a Celsius-skáláéval.

Annak ellenére, hogy a fizika egyértelműen bebizonyította a hőmérsékleti alsó határ létezését, időnként megjelennek a természettudományos irodalomban olyan írások, amelyek valamely önkényes és mesterkélt hőmérsékleti skála felállításával „bizonyítani" akarják azt, hogy az abszolút nullapont a hőmérsékletben nem létezik. Ez annyit jelent, hogy — az elnevezéstől függetlenül (szokták pl. 0°K-nak is nevezni) — kételkednek abban, hogy a hőmérséklet-csökkenés irányában létezik egy természeti határ, amelynél alacsonyabb hőmérséklet nincs. Ezzel szemben a valóság az, hogy a „legalacsonyabb hőmérséklet" a természetnek egy olyan objektív sajátossága, amelyet az ember megváltoztatni nem képes. A tudománynak nem is ilyen képtelen „változtatási" feladatai vannak, hanem az, hogy a természet objektív törvényeit felismerje és az emberek érdekében felhasználja.

Az abszolút nullafok (azaz alsó hőmérsékleti határ) tagadását egyrészt valamiféle „természeti igazságérzet", másrészt a természet korlátozásától való félelem inspirálja. Az elgondolás képviselői nem tartják igazságosnak, hogy lefelé korlátozva van a hőmérséklet kiterjedése. Az abszolút nullapont tagadásának „bizonyítására" a hőmérsékletnek egy rendkívül mesterkélt skáláját veszik fel, az ún. logaritmikus hőmérsékleti skálát, amelynek negatív végén $-\infty$, pozitív végén $+\infty$, érték van. Egy ilyen skála kezdőpontját ténylegesen nem 0-pont adja meg, és el lehet kerülni a nulla-kezdőpontot mint skálaértéket. Ez a próbálkozás az adott kérdésben azt a tévedést tartalmazza, hogy a természet függ a mi leírásmódunktól; tehát jelen esetben, ha a skálánk nem nulla fokról indul, akkor nincs nullafok. Azt a látszatot kelti, mintha a világegyetem valamennyi tulajdonságának a leírásmódja befolyásolná a vizsgált sajátosságot, azaz, hogy a szubjektum által a természetről alkotott kép hatással lenne a természet struktúrájára. A fizikai idealizmus ezen megnyilatkozása végső soron a természet sajátosságainak objektív létét vonja kétségbe, és a világegyetem szubjektív megváltoztatási lehetőségének feltételezésén alapul.

Ezzel szemben az abszolút nullafok[2] mindenfajta szubjektív idealista „igazságérzeti" és „természetkorlátozási" nézettől függetlenül, a természet objektív tulajdonságaként létezik, és egyre jobban való megközelítésének állomásai a modern fizika jelentős eredményei.

Az abszolút nullapont megközelítése lényegében három egymás után következő szakaszban és módszerrel történt. Közös vonása mindegyiknek, hogy a hűtési művelet két lépésben megy végbe:

1. a munkaanyagul választott testet felépítő részecskék (molekulák, atomok, atommagok) rendezettségének külső kényszer segítségével való megnövelése,

2. a külső kényszer hőszigetelt körülmények között való feloldása, ami a hőmérséklet csökkenéséhez vezet.

Az első módszert ezen az úton a gázok cseppfolyósítása, a másodikat bizonyos atomok mágneses térbe helyezése, majd a mágnesesség megszüntetése, a harmadikat a nem gömbszimmetrikus atommagok mágneses hűtése adta.

A gázok cseppfolyósítása először — $15 \div -20$ °C hőmérsékletcsökkentést eredményezett, az ún. permanens gázok cseppfolyósítása már a — $100 \div -250$ °C hőmérsékleti tartomány átvizsgálását tette lehetővé. Végül a „legmakacsabb gáz, a hélium sikeres cseppfolyósítása pedig az abszolút nullapont 1°-os megközelítését is biztosította.

A második módszer keretében a 30-as évektől kezdve eredményes kísérleteket folytattak a hőmérséklet csökkentése céljából az ún. adiabatikus lemágnesezés segítségével. Ezzel sikerült elérni az abszolút nullapont 0,001°-os megközelítését.

A harmadik módszer alkalmazása révén 1955—60 között óriási kutatómunkával sikerült megvalósítani az atommagok mágneses hűtését és ezzel az abszolút nullafokot még jobban megközelíteni. Ezzel a kísérletsorozattal 0,0000012°K hőmérsékletet értek el, amelyet az abszolút nullaponttól már mindössze csak egymilliomod fok választ el. Ez mind ez ideig a Földön előállított legalacsonyabb hőmérséklet.

Végül is a tárgyalt összes argumentumok alapján a címben felvetett kérdésre határozott igennel lehet válaszolni. Az abszolút nullapont létezik mint a természet objektív jellemzője. A fizika a fejlődése során mindjobban megközelíti ezt a határt, de minden lépés egyre kisebb méretű és egyre nagyobb nehézségeket és problémákat jelent a kísérleti technikában.

Ehhez még azt is hozzá kell fűzni, hogy a hőmérséklet csökkentése és az abszolút nullafok felé való haladás nem öncél a fizikában. Az alacsony hőmérsékletek előállítása széles körben kiterjesztette ismereteinket az anyagi világról. A múlt században az anyag halmazállapotváltozásainak megértését tette lehetővé. Az alacsony hőmérsékletek fizikájának kialakulása pedig addig ismeretlen, új és rendkívül meglepő jelenségek felfedezése során ment végbe. A felismert új folyamatok szerfelett értékes információkat szolgáltattak a kvantummechanika és az atommagfizika számára, új ismeretekkel bővítették az anyag szerkezetéről való tudásunkat, és ma már a technikában is alkalmazást nyernek.

[2] A hőmérsékleti felső határ feltételezése azt jelentené, hogy a testek hőkapacitása a hőmérséklet növelésével végtelen felé tart, éspedig gyorsabb ütemben, mint ahogy növeljük magát a hőmérsékletet. Erre nézve kísérleti adataink csak nagyon szűk tartományban vannak, és mindössze annyit mutatnak, hogy a hőmérséklet emelése a hőkapacitás növekedésével jár együtt.

Ily módon az alacsony hőmérsékleteken elvégzett kutatások és az abszolút nullafok megközelítése jelentős mértékben előrevitte a természet jelenségeinek megismerését, és a világ megismerhetőségének konkrét bizonyítéka.

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ АБСОЛЮТНЫЙ ГРАДУС НУЛЯ?

Иштван Киршнер

В статье рассматривается проблема существования нижнего предела температуры. Исходя из взаимосвязи между атомно-молекулярной структурой и температурой, автор — на основе микроскопических и макроскопических теоретических соображений — доказывает объективное существование абсолютного нуля, как нижнего предела температуры. Он останавливается и на анализе идеалистических взглядов, касающихся данного вопроса, и знакомит читателя с методами подхода к определению абсолютного градуса нуля.

IS THERE AN ABSOLUTE ZERO TEMPERATURE?

by István Kirschner

The study treats the problem of the existence of absolute zero. From the relation of atomic and molecular structure to the temperature and from theoretical considerations based on the micro- and macroscopic properties of matter, absolute zero is proved to be the lowest temperature. He touches upon the pertinent idealistic views and gives a brief description of methods used to determine absolute zero.

Az extrapoláció

HÁRSING LÁSZLÓ

A dolgozat tárgya a tudományos ismeretek kiterjesztésének, az extrapolációnak ismeretelméleti vizsgálata. Annak ellenére, hogy az extrapolációt a szaktudományokban széleskörűen alkalmazzák, tudomásunk szerint mint megismerési eljárást behatóbb elemzésnek még nem vetették alá. Ezért nem csodálkozhatunk azon, hogy egyesek túlbecsülik a jelentőségét, mások viszont mint idealista nézetek és metafizikus szemléleti módok forrását egyszerűen elutasítják. Az extrapoláció csak akkor válhat a tudományos megismerés valóban hatékony eljárásává, ha sajátos jegyeinek és fajainak megállapítása mellett megjelöljük helyét a tudományos megismerés folyamatában, tisztázzuk jogosságа ismérveit, helyesen látjuk tudományos értékét.

Mivel a dolgozat első kísérlet az extrapoláció ismeretelméleti elemzésére, inkább a problémafelvetést, mint a megoldást tekinti feladatának.

1. *Az extrapoláció mint a természettudományokban széleskörűen alkalmazott eljárás*

Az extrapoláció mint matematikai közelítő eljárás régóta ismert. A matematikai extrapoláció következtetés egy függvény értékére valamely pontban, ha a függvény értékét az illető pont azonos oldalán két vagy több pontban ismerjük. Hozzá hasonló matematikai közelítő eljárás az interpoláció is, amely az előbbitől csak abban különbözik, hogy a függvény ismert értékei az ismeretlen érték két oldalán helyezkednek el. A függvénytanon kívül a statisztikában is elterjedt mindkét közelítő eljárás alkalmazása.

A matematikai interpoláció az extrapolációtól az ismert és ismeretlen értékek elhelyezkedésében, és azonos számú ismert érték esetén, a közelítés nagyobb pontosságában különbözik. Ezek alapján a matematikában, amely döntően a mennyiségi viszonyokat mutatja, megkülönböztetésük indokolt, ismeretelméleti vonatkozásban azonban ez a mennyiségi, fokozati jellegű különbségük elhanyagolható. Következésképpen a tudományos ismeretek kiterjesztésének mint a megismerés egy sajátos eljárásának megjelölésére elégséges egy fogalom. Mivel a filozófiai irodalomban az extrapoláció fogalma az elterjedtebb és az interpoláció fogalma csak ritkán fordul elő, a továbbiakban csak az extrapoláció fogalmát használjuk.

Az extrapoláció azonban nem közvetlenül a matematikából került át a filozófiába, hanem a természettudományok közvetítésével. A modern természettudományok egyik sajátos vonása a matematika módszereinek széles körű alkalmazása.

Az első igazán jelentős tudományos extrapoláció Galileinek az a felismerése volt, hogy a természet könyve a matematika nyelvén íródott. Ez azt jelentette, hogy a matematikai módszerek kiterjeszthetők az anyagi valóság más területeinek vizsgálatára is. A matematika módszereit elsőnek a *mechanika* alkalmazta sikeresen, és ennek eredményeként az egzaktság olyan fokára emelkedett, hogy a születőben levő többi természettudomány a mechanikát tekintette példaképének. A XVII. és XVIII. század, valamint a XIX. század első harmadának természettudósai a mechanika hatalmas eredményeinek láttán megkíséreltek bizonyos *fizikai* jelenségeket mechanikai törvények alapján magyarázni. A mechanikai törvényeknek a fizika területére történő extrapolációjára ismert példa az elektromos és mágneses töltések kölcsönhatását leíró Coulomb-féle törvény. A felismerés a Newton vonzási törvényéhez kapcsolódó sejtésekkel kezdődött, és később Coulomb a mágnességre is kiterjesztette ezt a törvényt. Ugyanez elmondható a gravitációs potenciálelméletnek az elektromosságra történt kiterjesztésével kapcsolatban is, amely Poisson nevéhez fűződik.

Ha sikerül az extrapoláció jogtalanságát bebizonyítani, ez a felismerés is jelentősen hozzájárulhat valamely új elmélet, sőt új tudomány megszületéséhez. Ez történt a *Rayleigh—Jeans-féle törvénynek* a fekete test sugárzására és a *Galilei-féle relativitási* elvnek a Michelson—Morley-féle kísérletek kapcsán a fényterjedésre való kiterjesztésénél. Ezeket az extrapolációkat a kísérleti adatok nem erősítették meg. De negatívan hozzájárultak ahhoz a felismeréshez, hogy a klasszikus mechanika és fizika törvényei nem korlátlanul érvényesek. Csak ezután jöhetett létre a fekete test sugárzásának magyarázatára, a Planck-féle *kvantumelmélet* és a Michelson—Morley-féle kísérletsorozat negatív eredményeinek értelmezésére az *einsteini relativitáselmélet*.

Ismeretes, hogy a kvantummechanika megalapozásához nagyban hozzájárult az, hogy de Broglie a *fényre jellemző hullámtermészetet* relativisztikus meggondolások alapján *kiterjesztette minden mikroobjektumra*. De Broglie feltételezése alapján Elsasser arra a megállapításra jutott, hogy az elektronsugaraknak kristályrácson való áthaladásakor interferencia-jelenségeknek kell keletkezniök. Ezt Davisson és Germer kísérletei igazolták.

Napjainkban egyre több fizikus jut el ahhoz a felismeréshez, hogy a mikrofizika jelenlegi formájában nem alkalmas a 10^{-13} cm nagyságrendűnél kisebb dimenziójú, valamint a rendkívül nagy energiájú és sebességű folyamatok értelmezésére. Ez abban nyilvánul meg, hogy a kvantumelmélet a mai alakjában gyakran divergens integrálokhoz vezet, és a mikroobjektumok különféle fizikai tulajdonságaira, mint pl. az elektron töltésére és tömegére, amelyek nyilvánvalóan csak végesek lehetnek, végtelen értéket kapunk. „E végtelenségek a jelenlegi elméletnek *korlátlanul kicsiny távolságokra való kiterjesztéséből* adódnak. Az egyik legfontosabb ok, amely az ilyen *extrapolációt* szükségessé teszi, az 'a feltevés, . . hogy az olyan ‚elemi' részecskék, mint az elektron, matematikai értelemben pontszerűek, azaz egyáltalán nem foglalnak el teret."[1] A mikrofolyamatok új elméletének megalkotására tett kísérletnek tekinthető de Broglie, Bohm és Vigier felfogása, amely a kvantumjelenségeket mint egy kisebb nagyságrendű ún., szubkvantummechanikai szint változásainak statisztikai átlagát értelmezi. A fizikusok nagyobb része elutasítja ezt

[1] D. Bohm: Okság és véletlenség a modern fizikában. Gondolat, 1960. 173. o. (Kiemelés tőlem — H. L.)

a felfogást mint a klasszikus fizika bizonyos fogalmainak és törvényeinek a mikrovilág területére történő jogosulatlan extrapolációját. Fok a „kinetikushoz hasonló elmélet"-nek nevezi, amely a mikrovilág jelenségeit a régi klasszikus fizikai és mechanikai alapokon akarja értelmezni.[2] Ugyancsak „az ismert klasszikus koncepciókhoz" való közelállás miatt bírálja Blohincev de Broglie és társainak felfogását.[3] A fentiek alapján nem túlzás az a megállapítás, hogy a mikrofizika továbbfejlesztésének fontos módszertani problémája az extrapoláció.

Az extrapoláció jelentős metodológiai kérdés a modern csillagászatban is. Így pl. a csillagászok az ún. *vöröseltolódás* jelenségét a hangtanból ismert Doppler-effektus alapján magyarázzák, egy hangtani törvénynek a fényterjedésre való kiterjesztésével, azaz a világegyetem megfigyelhető részének törvényszerűségeit megkísérlik távolabbi térségekre is feltételesen extrapolálni.

Annak illusztrálására, hogy az extrapoláció problémája milyen széles területet érint, utalunk néhány jellemző példára. A kémiai elemek *Mengyelejev-féle periódusos rendszere* lehetővé tette számos ismeretlen elem létezésének és tulajdonságainak a megjóslását a már ismert elemeknek a rendszerben elfoglalt helye alapján. Mint ismeretes, Mengyelejev a kémiai elemek tulajdonságainak periodicitását az atomsúllyal magyarázta. A kvantumelmélet a továbbiakban feltárta, hogy a sajátosságok periodicitása nem az atomsúlyoktól, hanem az atommagok pozitív töltéseinek számától függ. Ez a felismerés újabb extrapoláció alapjait vetette meg; kezdetét jelentette annak, hogy a kvantummechanika törvényeit a kémia területére kiterjesszék.

Az extrapoláció jelentős szerepet játszott a *darwini fejlődéselmélet* létrejöttében is. Darwin a növénytermesztés és az állattenyésztés gyakorlatának fontosabb törvényeit mint a spontán természeti fejlődés törvényeinek megismétlését fogta fel, és ezen az alapon megalkotta a növény- és állatvilág fejlődésének hipotézisét, amelyet később nagyszámú tudományos értékű adattal támasztott alá. Hasonló típusú extrapoláció tette lehetővé Haeckel számára az ún. *biogenetikai* alaptörvény felismerését.

A felsorolt és röviden elemzett példák a természettudományok alapvető ágainak területéről valók és jelentős tudományos törvények vagy elméletek megalkotásával kapcsolatosak. Ezek alapján megállapíthatjuk, hogy az extrapoláció a természettudományok széleskörűen alkalmazott eljárása.

2. *Az extrapoláció mint idealista nézetek és metafizikus szemléleti módok forrása*

Számos filozófus és természettudós a XVII. és XVIII. században és a XIX. század első harmadában a mechanikai törvények kiterjeszthetőségéből olyan következtetést vont le, hogy az anyagi valóság jelenségei között nincsenek minőségi különbségek és az összes természeti és társadalmi törvény visszavezethető mechanikai törvényekre. Ezt a felfogást *mechanisztikus szemléletmódnak* szoktuk nevezni. Keletkezése kapcsolatban volt azzal, hogy „a tanulmányozott jelenség valóságos alapjának megértésében elért első komoly siker azt a gondolatot sugallta, *mint hogyha a jelenség elsőként feltárt oldala. . . általá-*

[2] A modern természettudományok filozófiai problémái. Akadémiai Kiadó, 1962. 293. o.

[3] Uo. 522. o.

ban a jelenség egész keresett lényegét kimerítené"[4] — állapítja meg Kedrov. A mechanikus szemléletmód kezdetben haladó jelenség volt, a tudományos megismerés előrehaladásával azonban világossá vált korlátozott jellege, és a továbbiakban gátolta a tanulmányozott jelenségek más, bonyolultabb oldalainak a feltárását.

Hasonló metafizikus szemléletmód jellemzi a XIX. század második felének fizikusait is. Ezek a fizikusok úgy vélték, hogy noha az új kísérleti eredmények alapján bizonyos módosításokra lesz majd szükség a fizikai elméletek részleteit illetően, de a *fizikai elméletek alapjai nagyjából véglegesnek tekinthetők*. E szemléletmód reakciójaként, valamint a már ismertektől alapvetően különböző fizikai jelenségek felfedezésének hatására a XIX. század végén és a XX. század elején létrejött a *fizikai idealizmus*. Lenin a fizikai idealizmus ismeretelméleti gyökeréül a régi elméletek hirtelen összeomlásával kapcsolatos relativizmus mellett a *matematika szerepének eltúlzását* jelöli meg.[5] A matematikai formalizmus jelentőségének túlértékelése még csak rejtett objektív idealista tendencia volt a fizikai idealizmus első formáján, az alapvetően szubjektív idealista empíriokriticizmuson belül. Napjainkban a fizikai idealizmus szubjektív idealista formái egyre inkább tarthatatlanokká válnak, és az objektív idealizmusnak adják át helyüket. Ennek megfelelően a matematikai formalizmus szerepét még inkább eltúlozzák, és a természeti törvényeket a differenciálegyenletekkel azonosítják. Ezt a folyamatot tükrözi Heisenberg felfogásának megváltozása is. Heisenberg újabban megtagadta korábbi pozitivista álláspontját, és elismeri az objektív valóság létezését, de ezt végső fokon Platónhoz hasonlóan matematikai, tehát szellemi természetűnek tartja.[6]

A modern kémia és biológia sikeresen alkalmazza a mikrofizika eredményeit. Ennek alapján számos tudósnál találkozunk ezzal a törekvéssel, hogy az anyagi valóság összes törvényét a mikrofizika törvényeire vezessék vissza. Ez a *modern fizicizmus*nak nevezett irányzat éppúgy a metafizikus szemléletmód terméke, mint a hajdani mechanisztikus felfogás vagy a matematikai formalizmus idealista értelmezése. Vannak tudományok, amelyek az anyagi valóság rendkívül elvont tartalmi viszonyait (matematika, mechanika, kibernetika), illetőleg mélyenfekvő összefüggéseit (mikrofizika) tanulmányozzák, és nagyon általános, szélesen extrapolálható törvényeket tárnak fel. Ebből azonban nem következik, hogy az anyagi valóság minőségileg alapvetően különböző területei egyedül az általános törvények alapján megmagyarázhatók, és az illető terület konkrét viszonyainak kutatására nincs szükség.

Az idealista beállítottságú kozmológusok megkísérlik a csillagászat és az asztrofizika bizonyos helyileg érvényes törvényszerűségeinek kiterjesztését a világegyetem egészére, illetőleg a kozmikus fejlődés minden szakaszára. *A világegyetem hőhalálának, tágulásának, a hidrogén semmiből történő folytonos teremtésének* hipotézisei idealista és fideista spekulációk ismert példái. Ambarcujan ezeket „féktelen extrapolációk"-nak nevezi.[7]

Megemlítjük még az antropomorfizmust, amely az emberi sajátosságokat az összes természeti folyamatra, és a szociáldarwinizmust, amely az állatvilág törvényeit a társadalmi jelenségekre terjeszti ki.

[4] Uo. 199. o.

[5] Lenin: Materializmus és empíriokriticizmus. Szikra, 1949. 315. o.

[6] W. Heisenberg: Planck felfedezése és az atomelmélet filozófiai kérdései. Valóság, 1958. 2. sz. 46. o.

[7] A modern természettudományok filozófiai problémái. Id. kiad. 334. o.

De nemcsak az extrapoláció túlzott alkalmazása vezet idealizmushoz és metafizikus szemléletmódhoz, hanem a tagadása is, mint ezt az anyagi valóság egyes területeinek minőségi különbségeit abszolutizáló s e területek törvényeinek kiterjeszthetőségét tagadó *teleológiában* és egyik modern változatában, a *vitalizmusban* látjuk.

Az extrapolációnak, éppúgy mint a megismerés összes többi eljárásának helyes alkalmazása csak a dialektikus módszer talaján lehetséges.

3. *Az extrapoláció mint következtetés*

Az előzőkben az extrapolációról mint valamely ismert terület törvényeinek egy más területre történő kiterjesztéséről beszéltünk. Tehát e meghatározás értelmében az extrapoláció a megismerés egy *közvetett* eljárása. Az első kérdés, amelyre ezzel kapcsolatban választ keresünk: Tekinthető-e az extrapoláció következtetésnek, vagy a közvetett megismerés olyan bonyolultabb eljárásainak csoportjába sorolandó, mint a modell- és a hipotézisalkotás?

Véleményünk szerint az extrapoláció *következtetés*, de kapcsolódik a modell- és hipotézis-alkotáshoz. Amikor valamely ismertebb terület egy vagy több törvényét valamely kevésbé ismert területre kiterjesztjük, akkor meglevő ismereteink alapján következtetést végzünk. Így pl. Coulomb azon az alapon extrapolálta a gravitációs erő nagyságát meghatározó $F = k\frac{m_1 m_2}{r^2}$ törvényt az elektromosság és a mágnesesség területére, hogy az elektromosságot és a mágnesességet is a gravitációhoz hasonló erőhatásnak tekintette. Említettük már a Doppler-effektus felhasználását a vöröseltolódás jelenségének magyarázatánál. A hangjelenségek törvényei azért terjeszthetők ki a fényjelenségekre, mert mindkét jelenség megegyezik abban, hogy hullámmozgás.

Második megállapításunk, hogy az extrapoláció az ún. *reduktív következtetések* csoportjába tartozik. Georg Klaus „Einführung in die formale Logik" c. művében Lukasiewicz nyomán deduktív és reduktív következtetéseket különböztet meg. A deduktív következtetések logikailag szükségszerű konklúzióhoz vezetnek, és az alábbi sémára hozhatók:

Ha A, akkor B
A

Tehát B

A reduktív következtetések nem vezetnek ugyan logikailag szükségszerű konklúzióhoz, ennek ellenére alkalmazásuk a tudományos megismerésben rendkívül elterjedt és eredményes. Sémájuk a következő:

Ha A, akkor B
B

Tehát A

Megmutatjuk, hogy a fenti extrapolációk a reduktív következtetés sémájának megfelelően szillogisztikus formában felírhatók.

Ha az elektromosságra és a mágnesességre is érvényes a gravitációs erőhatás nagyságát meghatározó $F = k\frac{m_1 m_2}{r^2}$ törvény, akkor az elektromosság és a mágnesesség is erőhatások.

Az elektromosság és a mágnesességi erőhatások.

Tehát az elektromosságra és a mágnesességre is érvényes a gravitációs erőhatás nagyságát meghatározó $F = k\frac{m_1 m_2}{r^2}$ törvény.

Ha a fény terjedésére érvényes a hang terjedésére érvényes Doppler-effektus, akkor a fény terjedése és a hang terjedése hullámmozgás.

A fény terjedése és a hang terjedése hullámmozgás.

Tehát a fény terjedésére is érvényes a hang terjedésére érvényes Doppler-effektus.

Harmadik kérdésünk: Miben különbözik az extrapoláció a reduktív következtetések egyéb formáitól, az indukciótól, az analógiás következtetéstől?

Először kíséreljük meg az extrapolációt az indukciótól elhatárolni.

Véleményünk szerint az extrapoláció az egyestől az egyes, vagy az általánostól az általános felé halad, szemben az indukcióval, amely az egyestől halad az általános felé. Az előzőkben az extrapolációt mint tudományos törvények kiterjesztését jellemeztük. A törvények viszont az általánost fejezik ki. Ugyanakkor ki kell emelnünk, hogy az egyes és az általános viszony-kategóriák, és ami egy meghatározott vonatkozásban egyes, más vonatkozásban lehet általános. Így az extrapoláció mint tudományos megismerési eljárás az *általánost tovább általánosító következtetés*. Fogarasi Béla az általánost általánosító következtetéssel kapcsolatban megjegyzi, hogy ez nem indukció, de „bizonyos értelemben induktív, más vonatkozásban deduktív jellegű".[8]

Mi az induktív és mi a deduktív mozzanat az extrapolációban? Az extrapoláció és az indukció megegyeznek abban, hogy általánosítanak, de eltérnek az általánosítás fokában. Az indukciók alacsonyabb, az extrapolációk magasabb szintű általánosítások. Véleményünk szerint az általánosítás az induktív mozzanat az extrapolációban. A deduktív elem pedig az, hogy minden extrapolációnál hallgatólagosan az alábbi premisszából indulunk ki: Az anyagi valóság *bármely* két területének számos eltérő sajátossága van, de mint az *anyagi* valóság területei bizonyos általános tulajdonságokban megegyeznek.

Végül vizsgáljuk meg az extrapoláció és az analógiás következtetés különbözőségét.

Mindazokat a példákat, amelyeket az előzőkben elemeztünk, a logikai irodalomban mint analógiás következtetéseket tárgyalják. Kétségtelen, hogy az analógiás következtetés hasonlít leginkább az extrapolációhoz. A hasonlóságból azonban nem következik teljes azonosságuk. Mi az a sajátos vonás, amelyben az extrapoláció eltér az analógiás következtetéstől?

Véleményünk szerint a logikai irodalomban azért nem tesznek különbséget a két eljárás között, mert nem határolják el az analógiás következtetés

[8] Fogarasi Béla: Logika. IV. kiad. Akadémiai Kiadó, 1958. 291. o.

alapjául szolgáló *analógiát* az extrapolációt megalapozó *homológiától*, sőt az utóbbit nem is tárgyalják. Az analógia és homológia megkülönböztetése azonban feltétlenül szükséges, mert az ezek alapján végzett következtetések tudományos értéke nagyon különbözik. Jakob Segal a biológiában alkalmazott analóg modellek tudományos értékét csekélynek, a homológ modellekét viszont nagynak tartja. Felfogását arra alapozza, hogy az analógia külső hasonlóságot, a homológia pedig lényegi egyformaságot jelent. Az analógia és a homológia szembeállításában odáig megy, hogy tagadja a matematika és kibernetika eredményeinek alkalmazhatóságát a biológia területén.[9] Ez utóbbi nézettel nem értünk egyet. Segal egyrészt figyelmen kívül hagyja a matematikai és kibernetikai módszerek biológiai alkalmazásainak tényleges eredményeit, másrészt túlhangsúlyozza az analógia és homológia különbségét. Ténylegesen az anyagi valóság egyes területeinek viszonyaiban az analógia és homológia dialektikus egységével találkozunk. Mindkettő bizonyos területek struktúrájának és mozgástörvényeinek megegyezését jelenti. Ez a megegyezés természetesen nem jelent abszolút, mindenoldalú azonosságot, hanem csak meghatározott oldalak sajátosságainak egy bizonyos szintű azonosságát. Abban viszont egyetértünk Segallal, hogy az analógia külső hasonlóság, vagyis a jelenség szintjén fennálló azonosság, a homológia viszont belső és lényegi. A jelenség azonban a lényeg megjelenése, és így az analógia mögött joggal keresünk lényegi egyezést, homológiát.[10] Példaként megemlítjük, hogy Huyghenst a hang és fény, van't Hofft a gáz és oldat, Maxwellt a fény és elektromos oszcilláció közötti hasonlóság ragadta meg kutatásaik kezdetén, és ezeknek a területeknek mélyebb, lényegi azonosságát csak bizonyos közös törvényszerűségek feltárása után ismerték fel. A fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy az *extrapoláció a törvénynek nemcsak mint általánosnak további általánosítása, hanem a törvénynek mint lényegi viszonynak kiterjesztése is.*

Összegezve az eddigieket: *Az extrapoláció közvetett megismerési eljárás, következtetés, éspedig reduktív következtetés, amely deduktív elemet is tartalmaz. Az indukcióval megegyezik abban, hogy általánosítás, de különbözik tőle abban, hogy nem az egyes általánosítása, hanem az általános további általánosítása. Az extrapolációban és az analógiás következtetésben azonos, hogy az anyagi valóság egyébként különböző területeinek egy vonatkozásban fennálló egyezésén alapulnak. Ha az az egyezés felszínes (analógia), akkor analógiás következtetést, ha lényegi (homológia), akkor extrapolációt végezhetünk.*

4. *Az extrapoláció helye a tudományos megismerésben*

Minden tudomány az anyagi valóság valamely területének törvényszerűségeit kutatja, de ezek feltárásán túl célul tűzi ki a felismert törvényszerűségek belső rendszerének, az illető terület tudományos elméletének megalkotását is. Az elméletalkotás rendkívül bonyolult, soklépcsős folyamat, amelynek során a már meglevő tudományos ismeretek elmélyülnek és érvényességi tartomá-

[9] J. Segal: A dialektikus módszer a biológiában. Gondolat, 1962. 210. és köv. o.

[10] A mondottak alapján nem csodálkozhatunk azon, hogy a formális logika nem tesz különbséget az analógia és a homológia, ill. az analógiás következtetés és az extrapoláció között. Megkülönböztetésük csak a jelenség és a lényeg kategóriáinak a segítségével lehetséges. A jelenség és a lényeg problémája mint tartalmi kérdés már nem tartozik a formális logikához, hanem az ismeretelmélethez és a dialektikus logikához.

nyuk egyre nagyobb lesz. Az elméletalkotás nem más, mint az általánosítások további általánosítása, a jelenségek egy adott szintű lényegétől egy még mélyebb lényeg felé való haladás. Galilei felismeri a Földön észlelhető mozgások törvényeit, Kepler a bolygók mozgásának törvényeit. Newton tovább általánosítja a Galilei és Kepler által felismert törvényeket, egyetemes mozgástörvénynek nyilvánítja őket. Einstein felismeri, hogy Newton törvényei csak aránylag kis sebességgel mozgó rendszerekre érvényesek, és csak az általános relativitáselmélet határeseteinek tekinthetők.

A tudományos elmélet a megismerés olyan eredménye, amely már kiállta a bizonyítás próbáját és ezért igazságában a megismerés adott szintjén bizonyosak lehetünk. De míg a tudományos elmélet létrejön, a megismerés áthalad olyan fokon is, amelyek igazságértéke még nem bizonyított kellően, és így legfeljebb többé-kevésbé valószínű. A tudományos elméletalkotás ezen részfolyamatait *heurisztikus*[11] eljárásoknak szoktuk nevezni. Közéjük sorolhatók pl. az egyszerű felsorolás útján nyert indukció, az analógiás következtetés, az extrapoláció, a modell- és a hipotézisalkotás. „*Heurisztikus okoskodás* olyan okoskodás — írja Pólya György — amely nem végleges és szigorú, hanem csak átmeneti és plauzibilis; célja a kitűzött feladat megoldása. Gyakran kényszerülünk heurisztikus okoskodás alkalmazására. Teljes bizonysághoz csak akkor jutunk, ha a feladat teljes megoldása már a kezünkben van, de mielőtt ez bekövetkezne, gyakran be kell érnünk többé-kevébé plauzibilis sejtésekkel. Szükségünk lehet az átmeneti okoskodásra mielőtt eljutunk a véglegeshez. Ahogy szükségünk van állványozásra, amikor házat építünk, éppúgy szükségünk van heurisztikus okoskodásra, amikor szigorú bizonyítást építünk fel.[12]

E rendkívül találó jellemzés alapján kissé behatóbban megvizsgáljuk a heurisztikus eljárások néhány sajátosságát, és kísérletet teszünk az extrapoláció helyének megjelölésére a tudományos megismerés folyamatában.

A heurisztikus eljárások közül egyesek, mint az analógiás következtetés és az extrapoláció, *kezdeti, tájékozódó, útkereső* jellegűek. Kezdeten itt természetesen nem abszolút kezdetet, mindennemű ismeret hiányát értjük, hanem azt (és itt az emberi megismerés azon sajátosságára gondolunk, hogy időbeli egymásutániságban teszi vizsgálat tárgyává az anyagi valóság egyes területeit), hogy a még nem vizsgált területek a már ismert területekhez képest mint újak jelentkeznek. Kezdetben az újonnan vizsgálat alá vont területekről viszonylag kevés adat áll rendelkezésre. De már ezek is lehetővé tesznek bizonyos fokú tájékozódást az új területeken, és sejtésszerű, útkereső jellegű általánosítások alapjául szolgálhatnak. Azt az eljárást, amely ilyen általánosításokhoz vezet, *egyszerű felsorolás útján nyert indukciónak* nevezzük. Az adatok hiányossága azonban szükségessé teszi más heurisztikus eljárások alkalmazását is. Az új területek bizonyos számú adatának a már ismert területek adataival történő egybevetése után esetleg felismerhetővé válik a régi és új területek bizonyos megegyezése. Az első közelítésben felismert egyezés még rendszerint csak a külső, a felszíni oldalakat érinti, de már elégséges alapot nyújt *analógiás következtetések* megalkotására. A már ismert és még kevésbé ismert területek analógiája azonban belső, lényegi oldalak egyezését jelentő homológiát sejtet, és ha ezt sikerül bizonyos oldalak esetében igazolni, akkor lehetővé válik az ismert területek számos törvényének extrapolációja az új területekre. A valóság

[11] A „heurisztikus" szó görög eredetű, és annyit jelent, hogy „felfedezést szolgáló".
[12] Pólya György: A gondolkodás iskolája. Bibliotheca, 1957. 136—137. o.

különböző területei megegyezésének feltárásában nagy segítséget nyújt a természettudományoknak a matematika, amely kidolgozta a megegyezés pontos ismérveit. Ezt a matematikailag formulázott megegyezést *izomorfiának* nevezzük. „Két halmazt izomorfnak nevezünk, ha elemeik páronként megfordíthatóan egyértelműen megfelelnek egymásnak és ha az egyik halmaz elemeinek leképzései a másik halmaz megfelelő elemei leképzéseinek megfelelnek."[13] Az izomorfia ismeretelméleti jelentőségével kapcsolatban Georg Klaus az alábbiakat mondja: „Ha ugyanis kiderül, hogy valamely területen, mondjuk a biológia egy bizonyos területén és a hidrodinamika egy bizonyos területén két olyan információelméleti séma fordul elő, amelyek azonosnak bizonyulnak, akkor ebből az következik, hogy az egyik terület összefüggései a másik területre projiciálhatók! Ez a többi között azt jelenti, hogy az egyik terület elmélete a másik terület elméletén tanulmányozható, hogy az egyik terület a másik számára modellként szolgálhat. Azok számára, akik az axiomatika alapelemeit ismerik, mindez közhely."[14]

Az izomorfia hozzájárul ugyan valamely kevésbé ismert terület elméletének megalkotásához, de nem helyettesítheti a konkrét kutatásokat, az új tények feltárását ezen a területen. Az izomorfia csak a két terület közös törvényeinek extrapolációjához nyújt elégséges alapot, de az új terület minőségileg új oldalainak feltárása, a sajátos törvények felismerése csak a konkrét kutatások nyújtotta tények ismeretében lehetséges. Az ismert terület elmélete *modellül* szolgálhat az ismeretlen terület elméletének megalkotásához, de ez a modell csak forma és keret, amelyet konkrét tartalommal az illető terület tényeinek általánosítása tölt meg. A formának ez a tartalmi telítődése a *hipotézisalkotás* folyamatában megy végbe. A hipotézis a valóság valamely területén felismert törvényszerűségek olyan feltételes rendszere, amelyet az eddigi adatok kivétel nélkül megerősítenek ugyan, de még igazolásra szorul. Ha a hipotézist sikerül igazolni, akkor a *„tudományos elmélet"* rangjára emelkedik.

A modell- és a hipotézisalkotás a tudományos megismerésnek az egyszerű felsorolás útján nyert indukciónál, az analógiás következtetésnél és az extrapolációnál magasabb szintű formái. A modell- és hipotézisalkotás már nem kezdeti, hanem *átmeneti* jellegű eljárások, amelyek segítségével az ember *közelít* a tudományos megismerés viszonylag állandó és befejezett termékéhez, az objektív valóság egy területének adekvát képét nyújtó igazolt elméletéhez. A közelítő jelleg a megismerés minden eljárásának sajátossága, „a megismerés és a gondolkodás örökös, végtelen közeledése az objektumhoz"[15] — írja Lenin. Vannak azonban a megismerésnek olyan eljárásai is, amelyekre a közelítő jelleg a többieknél nagyobb mértékben jellemző. Ezek a megismerés sajátosan közelítő eljárásai. A heurisztikus gondolkodás formái véleményünk szerint ilyenek. Segítségükkel a tudomány fokról fokra hódítja meg a valóság még ismeretlen területeit, és ennek eredményeképpen az emberiség ismeretei egyre szélesebbek és mélyebbek lesznek.

Fentebb már rámutattunk, hogy a formális logika nem tárgyalja az extrapoláció kérdését. Ennek okát abban jelöltük meg, hogy az analógiás követ-

[13] I. A. Poletajev: Kybernetik. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1962. (fordítás oroszból) 21. o.

[14] G. Klaus: Für und wider die Kybernetik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1962. 5. sz. 597. o.

[15] Lenin: Filozófiai füzetek, Szikra, 1954. 171. o.

keztetés és az extrapoláció nem mint formális logikai módszerek, hanem mint a megismerés bizonyos konkrét tartalomhoz kapcsolódó eljárásai különböztethetők meg. Ez azt jelenti, hogy különbségük ismeretelméleti, dialektikus logikai jellegű. Ugyanezt azonban valamennyi heurisztikus eljárásról elmondhatjuk.

Következésképpen a vizsgálatuk nem a formális, hanem a dialektikus logika feladata, s elemzésük, mint erre Kedrov rámutat, hozzájárul a dialektikus logika kategóriáinak kimunkálásához.[16]

Összegezve a fentieket: *Az extrapoláció a megismerés heurisztikus, kezdeti, tájékozódó, útkereső, közelítő jellegű eljárása. Szerepet játszik a modell- és a hipotézisalkotásban, és természetét tekintve dialektikus logikai fogalom.*

5. *Az extrapoláció jogosságának a kérdése*

Az extrapolációtól mint heurisztikus eljárástól nem várhatunk minden kétséget kizáró tudományos igazságokat, hanem csak többé-kevésbé valószínű sejtéseket. Ahhoz, hogy egy ismert területről egy ismeretlen területre extrapolált törvény az objektív igazság rangjává emelkedjék, az szükséges, hogy a kezdetben ismeretlen, majd időközben egyre ismertebbé váló terület adataival induktív úton is igazolni tudjuk. Azt mondhatjuk, hogy az extrapoláció jogosságának is a gyakorlat (a tudományos megfigyelés, a kísérlet és a termelőtevékenység) a döntő kritériuma. De a gyakorlat mint döntő kritérium mellett a jogosság kevésbé döntő, a gyakorlatnak alárendelten érvényesülő kritériumait is figyelembe kell vennünk. Ezt indokolja az a tény is, hogy segítségükkel már a gyakorlati igazolást megelőzően, többé-kevésbé előre megmondható a jogosság valószínűségének a foka. Különösen azokon a területeken jelentősek ezek az adatok, amelyekről még nincs megfigyelési adatunk, vagy csak viszonylag kevés van, s őket kísérlet tárgyává tenni vagy a termelésbe bevonni nem áll módunkban. A valóság ilyen területei pl. a történelmi múlt és jövő, a kozmikus, illetőleg a 10^{-13} cm-nél kisebb nagyságrendű jelenségek.

Az extrapoláció alapjául a homológiát jelöltük meg. Valamely törvény ismert érvényességi tartományát kiterjeszteni csak olyan területre lehet, amely a már ismert tartománnyal homológ. Erdey-Grúz Tibor az extrapoláció jogosságával kapcsolatban az alábbiakat írja: „Igaz ugyan, hogy a tudományban megengedett dolog az extrapoláció, vagyis egy törvény érvényességének feltételezése a tapasztalatból közvetlenül ismert területen túl is. De ez csak akkor jogos, ha a még ismeretlen területen a *viszonyok jellege* ugyanolyan, mint a már megismerten."[17] Az a kitétel, hogy „a viszonyok jellege ugyanolyan" és a homológia fogalma, amely lényegi egyezést jelent, tartalmilag egyenértékű fogalmak.

A homológia azonban mint az extrapoláció jogossága valószínűségének kritériuma túl absztrakt. Konkrétebbé úgy tehetjük, ha megkísérlünk választ adni arra a kérdésre, hogy *melyek az objektív valóság homológ területei.*

Az ún. *alapvető mozgásformák*, mint pl. a fizikai, kémiai, biológiai mozgások stb., számos nem alapvető mozgást tartalmaznak. Az alapvető mozgás-

[16] B. M. Kedrov: A természettudomány történetének dialektikus logikai általánosításáról. Voproszi Filoszofii, 1960. 1. sz. 61—74. o.

[17] Erdey—Grúz Tibor: Természeti fejlődés és a hitvédelem érvei. Világosság, 1962. 3. sz. 3. o. (Kiemelés tőlem — H. L.)

formák mintegy keretek, amelyeken belül a nem alapvető mozgásformák sokféle, de bizonyos alapvető vonásokban megegyező típusa megtalálható. Így pl. a gravitációs, az elektromos és a mágneses erőterek változásai a fizikai mozgáson belüli nem alapvető mozgásformák; megegyeznek abban, hogy erőhatásaik nagysága a tömegek és a távolságok függvénye. A kémiai mozgáson belül két nagy területet szoktunk megkülönböztetni: a szervetlen és a szerves kémiai változásokat, amelyek azonban megegyeznek abban, hogy az atomok egyesülésével, illetőleg szétválásával kapcsolatosak. Ugyanúgy a biológiai mozgás három fontos alaptípusának, a növényi, az állati és az emberi élettevékenységnek is vannak közös oldalai. Valamely alapvető mozgásformán belüli mellékmozgás ismert törvényszerűségének extrapolációja annál jogosabb, minél tipikusabb képviselője az illető mozgás az alapvető mozgásnak mint egy bizonyos vonatkozásban megegyező mellékmozgások osztályának, és az alapvető mozgásnak minél lényegesebb oldala tárul fel az extrapolált törvényben.

Az alapvető mozgásformák között egyszerűbbeket és bonyolultabbakat különböztetünk meg. *A bonyolultabb mozgás*formáknak fontos tulajdonsága, hogy *maguknak alárendelten tartalmazzák az alacsonyabb típusú mozgásformákat.* Így pl. a biológiai jelenségek feltételezik és tartalmazzák a fizikai és a kémiai változásokat. További fontos sajátosság, hogy az alapvető mozgásforma mintegy rányomja bélyegét az alacsonyabb típusú mellékmozgásra, s közöttük bizonyos egyezés, összehangoltság tapasztalható. Gondoljunk pl. a biológiai mozgásra, amely magának alárendelten tartalmazza a kémiai változásokat, de a biológiai mozgás által meghatározott — biokémiai — folyamat formájában. Az alapvető és az alárendelt mozgásformák bizonyos oldalainak egyezése lehetőséget nyújt arra, hogy az alárendelt mozgás ismeretében a fő mozgás, a fő mozgás ismeretében az alárendelt mozgások bizonyos törvényszerűségeit megjósoljuk. Így pl. az Oparin-féle elmélet a biokémia oldaláról kísérli meg a kémiai és a biológiai mozgás közötti minőségi ugrás, az élet keletkezésének és mibenlétének magyarázatát. Mások az élet keletkezésének kérdését a biológiai mozgás felől, mintegy felülről közelítik meg. Úgy gondoljuk, hogy a bonyolultabb és az alárendelten tartalmazott egyszerűbb mozgásformák közötti extrapolációk annál jogosabbak, minél kevésbé térnek el bonyolultságukban egymástól. Így pl. az élet keletkezésének a kémiai és a biológiai oldalról való megközelítése sokkal inkább jogosult, mint a fizika vagy a geológia oldaláról, bár másodlagosan az utóbbiak is számba jöhetnek.

A múlt rekonstrukciója és a jövő előrelátása csak úgy képzelhető el, ha a jelen és a múlt, a jelen és a jövő között összefüggés, egyezés áll fenn. A jelen tartalmazza a múlt bizonyos vonásait és a jövő lehetőségeit. A jelen a múlt és a jövő közötti folytonosság és átmenet láncszeme. Természetesen ezek az összefüggések annál lazábbak, minél távolabbi múltról és jövőről van szó.

Végül megemlítjük, hogy anyagi valóságban megtalálható *a véges és a végtelen dialektikus egysége.* Ez röviden a következőt jelenti: a végtelen csupa véges dologból tevődik össze, azaz a végtelen a végesben létezik és ismerhető meg. Ez a kétoldali kapcsolat úgy is jellemezhető, hogy minden egyes véges dolog bizonyos sajátosságaiban megegyezik minden más véges dologgal, és így bármely objektum ismeretében elmondhatunk egyet s mást az összes többi objektumról. A világ jelenségeinek bizonyos általános vonásokban való megegyezésének alapja a világ anyagi egysége. A világ anyagi egysége a homológia olyan legáltalánosabb típusának tekinthető, amely ugyancsak alapjául szolgálhat az extrapolációnak.

A fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy nagy valószínűséggel kiterjeszthetők

1. egy alapvető mozgásforma valamely tipikus mellékformájának törvényei a szóban forgó mellékformával mellérendeltségi viszonyban levő, ugyancsak tipikus mellékformákra,

2. az egyszerűbb mozgásformák törvényei a bonyolultabb mozgásformákra és megfordítva (hiszen a bonyolultabb mozgásforma az egyszerűbbet magának alárendelten tartalmazza, és közöttük legalább részelges izomorfia áll fenn),

3. a jelen bizonyos törvényei a múltra s a jövőre — és viszont —, az időbeni távolsággal csökkenő valószínűséggel,

4. végül az egyes jelenségek legegyszerűbb, de gyakran éppen a legalapvetőbb sajátosságairól alkotott ismeretek az összes többi jelenségre.

6. *Az extrapoláció fajai*

Az extrapoláció fajait a homológia, a lényegi megegyezés előző pontban tárgyalt típusai szerint különböztetjük meg. Az alapvető mozgásformák tipikus mellékformái törvényeinek extrapolációját *egyszerű kiterjesztésnek* nevezzük. A mellékmozgások fejlettségük, bonyolultsági fokuk szempontjából lényegesen nem térnek el egymástól. Közöttük gyakran a részleges izomorfia viszonya áll fenn. Ez lehetővé teszi, hogy az egyik mozgásforma törvényei bizonyos átszámítási kulcs segítségével egyszerűen kiterjeszthetők a másik területre. Így pl. a fizikai mozgásformán belül a hullámmozgások, a halmazállapotváltozások a mellékmozgások ilyen izomorf csoportjait jelentik.

Az egyszerű és a bonyolult dialektikus kapcsolatán alapul *az egyszerűsítő és a bonyolító extrapoláció*. Az anyagi valóság jelenségei összetettek, szerkezetük többé-kevésbé bonyolult. A bonyolultabb jelenségek az egyszerűbbekből épülnek fel, ugyanakkor az egyszerűbb jelenségek magukban hordozzák a bonyolultabb jelenségek keletkezésének lehetőségét. Így pl. a biológiai jelenségek maguknak alárendelten tartalmazzák a kémiai, a molekuláris, a fizikai, a mikrofizikai és a mechanikai jelenségek egész sorát. Ezzel a felismeréssel kapcsolatos pl. a biokémia, a biofizika, a kvantumbiológia stb. mint határtudományok létrejötte. Az említett tudományok a biológiai mozgásnak mint bonyolultabb jelenségnek viszonylag egyszerű részfolyamatait tanulmányozzák. A bonyolultnak az egyszerűbb részfolyamatok összegeként való vizsgálata — az *egyszerűsítő* extrapoláció — jogos tudományos eljárás. Ez önmagában még nem jelent metafizikus szemléletmódot. A metafizika veszélye csak akkor fenyeget, ha kizárólag erre szorítkozunk, s elhanyagoljuk a bonyolultnak, az egésznek a tanulmányozását, sőt odáig megyünk, hogy tagadjuk a bonyolultnak az egyszerűtől való minőségi különbségét, és az előbbit az utóbbival helyettesítjük. Ezt a metafizikus eljárást *redukció*nak szoktuk nevezni. A redukció azért helytelen, mert a bonyolult az egyszerűbb elemeknek nemcsak mechanikus összege, hanem ezek sokféle kapcsolata, összefüggése is, s éppen ez alkotja a bonyolult specifikumát.

Az egyszerűsítő extrapolációval ellentétes a *bonyolító extrapoláció*. A bonyolult jelenség egyes törvényei az egyszerűbb elemek bizonyos törvényeinek magasabb szintű ismétlődései. Pl. egyes kibernetikai berendezések az emberi agytevékenységgel részlegesen egyező műveleteket végeznek a fizikai mozgás szintjén. Az egymással homológ területek nem minden lényeges oldalban egyeznek meg, hanem csak néhány ilyen oldalban, vagyis egyezésük részleges. Így bizonyos oldalak minőségi különbsége nem zárja ki más oldalak minőségi egyezését.

Ennek megfelelően a „gépi gondolkodásban" az emberi gondolkodás számos vonása reprodukálódik, de bizonyos alapvető különbségek megmaradnak közöttük.

A mozgásformák időbeli egymásutánját, a fejlődés különböző fokait figyelembe véve az extrapoláció más fajtáihoz jutunk el. Ezek az extrapolációk a múlt, a jelen és a jövő folytonosságán, bizonyos lényeges sajátosságok ismétlődésén alapulnak. A tudományos megismerés számára közvetlenül csak a jelen hozzáférhető. A jelen azonban a múlt terméke, és a múlt ismerte nélkül nem érthető meg. A múlt megismerésének elsődleges forrásai a fennmaradt emlékek. Ezek azonban legtöbbször hiányosak, s így gyakran elégtelenek a múlt jelenségeinek tudományos magyarázatához. Ha a jelen és a múlt bizonyos eseményei között sikerül homológiát, vagyis bizonyos lényeges oldalak ismétlődését kimutatni, akkor a jelen modellül szolgálhat a múlt számára, és feltételezhetjük a jelen bizonyos törvényszerűségeinek múltbeli meglétét. Ahogyan a múlt mint a fejlődés alacsonyabb foka lehetőségszerűen tartalmazta a jelent, ugyanúgy megtalálhatók a jelenben mint a fejlődés magasabb fokában a múltbeli fejlődés lényeges mozzanatai. Ezt is mondhatjuk: A jelen a múlt dialektikus tagadása, megszüntetve-megtartott múlt. Így a jelen ismeretében a múlt hiányos emlékei közötti hézagokat kitölthetjük. Az extrapoláció ezen fajtáját *a múlt rekonstruálásának* hívjuk. De nemcsak a jelen és a múlt, hanem a múlt két jelensége is megegyezhet egymással. Ha sikerült a múlt valamely jelenségét megmagyarázni, akkor ez a magyarázat kiterjeszthető az összes vele homológ jelenségre. A múlt rekonstruálását a régészet, az őslénytan, a geológia, a kozmogónia stb. rendkívül kiterjedten alkalmazza.

A jelen és a jövő kapcsolata ugyanaz, mint a múlt és jelen összefüggése. De fontos ismeretelméleti különbség is van közöttük: a jövőre semmiféle konkrét adat nem áll rendelkezésünkre, és így kizárólag a jelen és a múlt ismeretei alapján alkothatunk bizonyos elképzelést róla. Az extrapolációnak ezt a fajtáját *tudományos jóslásnak, előrelátásnak* szoktuk nevezni. Ahogyan a múltban lehetőségszerűen benne van a jelen, ugyanúgy a jelen lehetőségszerűen tartalmazza a jövőt. Korunk számos tudományos és technikai eredményét már a múlt gondolkodói is megjósolták; napjainkban a vegyészek az agronómusok a felmerülő szükségletek szerint előre megtervezett tulajdonságokkal rendelkező műanyagokat, növény- és állatfajtákat hoznak létre. A jövő társadalmának, a kommunizmusnak építése is csak úgy lehetséges, ha az eddigi társadalmi formák fejlődéstörvényei alapján megalkotjuk az emberiség jövőjének vázlatos képét, s a múlt és a jelen ismeretében előre látjuk a jövő társadalmának legfontosabb törvényeit.

A véges és a végtelen dialektikus kapcsolatára épül a *végtelen extrapoláció*. A végtelen a végesben létezik, a véges szükségszerűen magán viseli a végtelen bizonyos vonásait, vagyis a végesben folytonosan újratermelődnek a végtelen bizonyos sajátosságai. Ez azt jelenti, hogy a véges és a végtelen viszonylatában is fennáll a homológia. A végtelen extrapoláció lehetőségének kérdése a végtelen megismerhetőségével függ össze. Engels „A természet dialektikájá"-ban ezzel kapcsolatban a következőket írja: „A végtelen megismerését tehát a nehézségek kettős sánca veszi körül, és ez a megismerés, természetének megfelelően, csak végtelen aszimptotikus haladás formájában mehet végbe. De ez nekünk teljesen elég ahhoz, hogy kimondhassuk: a végtelen éppúgy megismerhető, mint megismerhetetlen, többre pedig nincs szükségünk."[18]

[18] Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 244. o.

Engels a végtelen megismerésének aszimptotikus formáját abban látja, „hogy az egyedi dolgot gondolatban egyediségéből a különösségbe és ebből az általánosságba emeljük, hogy a végtelent a végesben, az örökkévalót a mulandóban leljük fel és állapítjuk meg. Az általánosság formája pedig az önmagában való lezártság, tehát a végtelenség formája, a sok végesnek végtelenné való összefogása".[19] Tehát a végtelen megismerése a véges dolgok közös és lényeges oldalainak általánosítása folyamán megy végbe. De az általánosítás mint többlépcsős folyamat magában foglalja az általános további általánosítását is. Az általános további általánosítása viszont nem más, mint a valóság valamely véges területen érvényes törvényének kiterjesztése, extrapolációja. Ebből következően a végtelen megismerése az egymást követő extrapolációk végtelen sorozata. A tudomány fejlődése abban áll, hogy az elméleteket az újonnan megfigyelt tények alapján folytonosan felülvizsgáljuk, és ennek eredményeként az elméletek elmélyülnek, érvényességi tartományuk tágul.

Van azonban a végtelen extrapolációnak egy másik formája is. Bármely objektum ismeretében egyet s mást el tudunk mondani minden más objektumtól. *Az emberi megismerés legáltalánosabb absztrakciói, mint az anyag, a mozgás, a tér, az idő, az összefüggés stb. kategóriái, a dialektika törvényei is végtelen extrapolációk* abban az értelemben, hogy elvonatkoztatnak az egyes jelenségek konkrét sajátosságaitól, és valamennyi jelenséget legáltalánosabb sajátosságaik alapján egy osztályba sorolnak. A végtelen extrapoláció e fajtája abban különbözik az előzőtől, hogy nem az extrapolációk végtelen sorozatát, hanem végtelen sok jelenség egy osztályba sorolását jelenti.

Az előzőkben megemlítettük és mint jogtalan extrapolációkat elvetettük az ún. hőhalál és a táguló világegyetem elméletét. Ezek is végtelen extrapolációk. Mi teszi ezeket az extrapolációkat jogtalanná? Az, hogy az általuk kiterjesztett törvények a valóság egyes területeinek különös törvényeit próbálják kiterjeszteni az összes jelenségre. Annyiban megegyeznek a végtelen extrapolációk első típusával, hogy konkrét törvények érvényességei körét tágítják, de elkövetik azt a hibát, hogy ezt a végtelen folyamatot egy vagy néhány lépésben akarják megoldani.

*

A megismerés heurisztikus eljárásai, köztük az extrapoláció, a születőben levő új gondolatok hordozói. Hasonlóan ahhoz, amint a felnőtt nemzedék a társadalmi jelen, az ifjúság pedig a társadalom jövőjének hordozója, ugyanúgy a tudományos megismerésben az igazolt elméletek a jelent, az extrapolációk, analógiák, hipotézisek stb. a tudomány fejlődésének jövőjét hordozzák. Ahogyan az ifjú nemzedék számos tagja nem váltja be a hozzáfűzött reményeket, ugyanúgy a megismerés heurisztikus eljárásainak alkalmazása sem eredményes mindig pozitív értelemben, hanem gyakran csak a kudarc negatív tapasztalataival szolgál. Tévedések, útkeresések nélkül azonban nincs tudományos előrehaladás.

ЭКСТРАПОЛЯЦИЯ

Ласло Харшинг

В своей статье автор попытается определить критерии законности экстраполяции, ее виды и место в процессе познания.

Экстраполяция — это прием познания, широко применяемый в естественных науках. Его правильное применение возможно, однако, только соответственно требованиям

[19] Uo. 243—244. o.

диалектического метода, в противном случае экстраполяция может превратиться в источник идеалистических взглядов и метафизических воззрений.

Экстраполяция является опосредствованным приемом познания, одной из форм редуктивного умозаключения, содержащей и подчиненный момент дедукции. Она отличается от индукции в том, что поступает не от единичного к общему, а от общего к еще более общему. От аналогичного умозаключения экстраполяция различается лишь с точки зрения теории познания: если для аналогичного умозаключения достаточна аналогия, т. е. поверхностное совпадение двух областей объективной действительности, то экстраполяция требует совпадения гомологии, т. е. совпадения существенных сторон двух областей. Совпадение разных областей действительности, выражаемое математическими формулями, называется изоморфией.

В связи с познанием мы часто принуждены применять так называемые гейристические приемы. Более простыми видами этих приемов являются: экстраполяция, не полная индукция, аналогичное умо заключение, являющиеся отдельными моментами более сложных гейристических приемов, как создания моделей или гипотез. Их общими чертами являются начальные, переходные приемы, ищущие пути познания.

Общим критерием законности экстраполяции является гомология двух областей объективной действительности. Такими областями являются следующие: побочные формы основных форм движения, изоморфные стороны простых и более сложных форм движения, стороны более простых форм движения, сохраняющиеся в более сложных формах движения, свойства прошлого, сохраняющиеся в настоящем, свойства кастоящего, сохраняющиеся, в будущем, и, наконец, основные определенности отдельных явлений, совпадающие со всеми другими явлениями.

Главные типы экстраполяции: простое расширение, упрощающая и осложняющая экстраполяция, реконструкция исторического прошлого, научное предвидение будущего и бесконечная экстраполяция.

EXTRAPOLATION

by L. Hársing

This treatise is an attempt to define the place of extrapolation in the process of cognitions, its types and the criteria of its applicability.

Extrapolation is a widespread method of cognition in the exact sciences. Its correct use is founded on dialectical methods; otherwise it becomes the source of idealistic views and metaphysical outlook.

Extrapolation is an indirect method of cognition, a form of reductive inference, and even contains a subordinate deductive moment. It differs from induction in that it does not reach the universal from the particular but goes from the universal to the even more universal. It may be distinguished from the analogical inference only in its epistemological aspects, i.e., to reach an analogical inference the outward agreement of the two realms of objective reality (analogy) provides a sufficient basis and for extrapolation the agreement of the essential sides of the two areas (homology) is necessary. Isomorphism is a mathematically formulatable agreement of the different realms of reality.

In cognition we are frequently compelled to employ the so-called heuristic methods. Such methods (the more simple ones) are extrapolation, incomplete induction, and analogical inference, these are the moments of the formation of the model and hypothesis, the more complicated heiristic methods. They are mutually characterized by the initial, transitory-type methods of search in cognition.

The general criteria of the applicability of extrapolation is the homology of the two realms of objective reality. Such realms are the secondary forms of a certain basic form of motion, the isomorphic sides of similar and more complicated forms of motion, those sides of the simpler forms of motion which are preserved in the more complicated ones, the features of the past preserved in the present and those of the present retained in the future, and finally the fundamental determinedness of the individual phenomena which agree with all other phenomena.

The main types of extrapolation are the simple expansion, the simplifying and complicating extrapolation, reconstruction of historical past, scientific foresight of the future and infinite extrapolation.

VITA

A marxista anyagfogalom meghatározásának problémáiról

A Magyar Filozófiai Szemle hasábjain az utóbbi időben széles körű vita bontakozott ki a marxista filozófia egyes alapvető kategóriáinak, elsősorban az anyag és a tudat fogalmának és viszonyának értelmezéséről. Bár a vita két ágra bomlott (Sipos—Gondi—Molnár és Horváth—Márkus), van néhány alapvető kérdés, amelyet mindkét polémiában érintettek. Ezek közé tartozik az anyag fogalmának problémája, amelynek vitájához két vonatkozásban szeretnék néhány észrevételt fűzni: Egyrészt ahhoz a kérdéshez, hogy szükség van-e az anyag fogalmának egzakt meghatározására, másrészt ahhoz, hogy szükséges-e a lenini anyagmeghatározás továbbfejlesztése.

Az első kérdésben Márkus Györgynek a Magyar Filozófiai Szemle 1962. 6. számában megjelent cikkének egyes megállapításaival szeretnék polemizálni. Előzetesen azonban le szeretném szögezni, hogy Márkus három részből álló tanulmányának második és harmadik részével egyetértek, és a tanulmány e részeit igen értékeseknek tartom. Ugyanakkor a tanulmány első része elnagyoltnak látszik, megállapításai erősen vitathatók.

1. Szükség van-e az anyag fogalmának egzakt meghatározására?

Ez az első pillanatra szokatlan kérdésfeltevés, amely Márkus tanulmányának első részéből származik, élénk visszhangot keltett a marxista filozófusok körében. Márkus erre a kérdésre — ha nem is teljes határozottsággal — nemmel felel, nézete szerint ezt az alapfogalmat elegendő „jellemezni", de egzakt definícióra nincs szükség. Félreértések elkerülése végett már itt le kell szögezni, hogy Márkus nem azt állítja, hogy az anyag fogalmát nem lehet más alapfogalmak segítségével egzakt módon meghatározni, csupán arra utal, hogy célszerűbbnek látszik az anyagot definiálatlan alapfogalomként kezelni.

Milyen gondolatmenet alapján jut el ehhez a következtetéshez? Márkus abból a tudományelméleti követelményből indul ki, hogy egy adott tudomány által használt meghatározások száma nem lehet végtelen, a meghatározásokat véges számú alapfogalmak segítségével kell elvégezni, amelyek az adott tudományon belül nem nyernek meghatározást. Ezt a tudományelméleti követelményt Márkus általános érvényűnek tartja, amelyet a filozófiai fogalmak meghatározásánál is érvényesíteni kell. Nézete szerint az anyag fogalma egyike azoknak a filozófiai alapfogalmaknak, amelyeket helyes lenne meghatározatlannak hagyni.

Mivel bizonyítja, hogy éppen az anyag fogalmának kell meghatározatlan alapfogalomnak maradnia? Sajnos Márkus adós marad az érvek felhozatalával. „Úgy hiszem, számos könnyen átlátható érv szól amellett, hogy a marxista filozófia egyik csak 'jellemzést', de nem egzakt definíciót nyerő alapfogalmául az anyag fogalmát válasszuk."[1] — írja cikkében, de álláspontja mellett sajnos nem sorol fel érveket.

Pontosabban az anyagra való konkretizálás egyetlen alátámasztást kap — igaz, hogy ez csak történeti jellegű: Márkus hivatkozik arra, hogy sem Engels, sem Lenin nem adták meg az anyag egzakt meghatározását, hanem definiálatlan alapfogalomként használták az anyag kategóriáját, s mindebből természetszerűnek vonja le azt a következtetést, hogy az anyag „lenini" vagy „engelsi" „meghatározása" körül folytatott viták mesterségesek. Figyelmünket viszont inkább az anyag általános tulajdonságainak a tudományos fejlődés alapján álló vizsgálatára kell fordítanunk.

Márkus gondolatait a filozófusok egy része meglehetős értetlenséggel fogadta. A tudományelméleti megközelítést rossz értelemben vett formállogisztikus okoskodásnak,

[1] Márkus György: A marxista anyagfogalom egyes kérdéseiről. Magyar Filozófiai Szemle, 1962. 6. sz. 923. o.

a végkövetkeztetést pedig az anyagfogalom nihilista megsemmisítésének tartják. Nézetem szerint Márkus gondolatainak ilyen sommás elvetése helytelen, gondolatmenetét differenciáltan kell elemezni.

Kezdjük a tudományelméleti szempont értékelésével. Jogos-e a tudományelméleti követelmények filozófiai alkalmazásának gondolata? Úgy gondolom, Márkusnak teljesen igaza van abban, hogy a filozófiai fogalmak meghatározásánál semmiképpen sem szabad mellőzni a logikai-tudományelméleti szempontokat, sőt gondolatát továbbvive azt mondhatnók, hogy a marxista filozófia továbbfejlődésének egyik lényeges feltétele a tudományelméleti problémákkal való foglalkozás és e problémák filozófiai vetületének vizsgálata (pl. a filozófiai bizonyítás, a filozófiai nyelv, a rendszeralkotás problémáinak elemzése). Azt hiszem, az is vitathatatlan, hogy az a konkrét tudományelméleti követelmény, amelyet Márkus felvet, alkalmazható a filozófiára, a filozófia fogalomrendszere is meghatározott törvények szerint épül fel, nem oldódhat fel végtelen meghatározásokba. Nem tudok azonban egyetérteni azzal a megoldási kísérlettel, amely az anyag fogalmát tartja ilyen definiálatlan alapfogalomnak. Nézetem szerint Márkus javaslata nem elég átgondolt, nem veszi figyelembe azokat a lényeges minőségi különbségeket, amelyek a formalizált matematikai rendszerek és a társadalomtudományok, valamint a filozófia között fennállnak. Márkus egyetlen — ki nem mondott, de a szövegből kiérezhető — érve az anyagfogalom definiálatlansága mellett az, hogy az anyagfogalom a filozófia alapkategóriája, és a tudományok általában ezeknek a kategóriáknak nem adják az adott tudományon belüli meghatározását.

A formalizált rendszereknél, a formalizált aritmetikánál vagy a geometriánál az alapfogalmak viszonylagos definiálatlansága nem okoz világnézeti problémákat, mert amennyiben az axiómák kellő interpretációt kapnak, és az axiómákból levezetett tételek igazolást nyernek, az adott rendszer és ezzel a definiálatlan alapfogalmak helyessége is beigazolódik. „Az alapfogalmakról definíció nélkül is mindenki tudja mit jelentenek" — írja Kalmár László professzor.[2] A filozófiánál a helyzet lényegesen bonyolultabb. Közismert tény, hogy a materialista és az idealista filozófusok (hogy csak a leglényegesebb elválasztóvonalat említsem) a filozófia egyetlen alapkérdésében sem értenek egyet, és az alaptételekben való különbözés kisugárzik az alaptételek tengelyében álló fogalmakra is. Gondoljunk pl. arra, hogy mennyire másképpen értékeli a materialista filozófia az isten, a szellem vagy a lélek fogalmát, mint az idealista filozófia. Azt hiszem nem kell különösebben bizonygatni, hogy a dialektikus materializmusnak „első számú" alapfogalma az anyag fogalma, hiszen a materializmus kifejezés is erre a fogalomra épül. Ezért az anyag fogalmát hiba lenne olyanformán adottnak venni, mint ahogy pl. a Peano-féle axiómarendszer három alapfogalmat meghatározás nélkül alkalmaz az axiómák felépítésénél. Nem véletlen, hogy a dialektikus materializmus bírálatával foglalkozó neotomisták (pl. Wetter, Bochensky) nagy figyelmet szentelnek a marxista filozófia anyagfogalmának, és az anyagfogalom vélt vagy tényleges fogyatékosságaira hivatkozva megpróbálják az *egész* dialektikus materializmus hitelét aláásni, miközben arra hivatkoznak, hogy nem lehet egy olyan világnézet megalapozott, amelynek alapkategóriája nem kellően tisztázott.

Minderre azt lehetne válaszolni, hogy Márkus idevágó fejtegetései semmit sem változtatnak az anyagfogalom eddigi marxista használatán, hiszen ő kiemeli, hogy a definiálatlanság csak viszonylagos, mert az anyag fogalma kap részleges jellemzést; ilyennek tekinti a lenini vagy engelsi „meghatározást", gondolatmenete tehát nem vezet ahhoz a következtetéshez, hogy az anyag fogalma a jövőben teljesen meghatározatlan fogalom legyen.

Tömören megfogalmazva: Márkus elismeri az anyagfogalom „status quo"-ját, de kiemeli, hogy ez tudományelméleti szempontból nem meghatározás, és ilyen meghatározásra nincs is szükség.[3] Csakhogy a „status quo" ilyen értékelése önkéntelenül is az „anyagjellemzés" eddigi formáinak degradációját jelenti, mert ezek tulajdonképpen csak egy-egy oldaláról ragadják meg az anyagot, de nem fejezik ki az anyag lényegét.

De vajon nem helyesebb-e őszintén feltárni, hogy az anyag eddigi „definíciói" nem meghatározások, még akkor is, ha ez bizonyos fokig értékrontással is jár? Azt hiszem, ennek a következtetésnek a kimondását a velejáró hátrányok ellenére üdvözölni lehetne — amennyiben a következtetés igaz. Nézetem szerint azonban Márkus jogosulatlanul állapítja meg, hogy az anyag eddigi meghatározásai nem definíciók.

[2] Kalmár László: A matematika alapjai I. köt. (egyetemi jegyzet). 346. o.

[3] „Lenin nem ad . . . *(és nem adhat)* (Saját kiemelésem. *F. T.)* explicit definíciót" — írja egyértelműen Márkus (Márkus Gy.: Id. cikk, 924. o.)

Márkus szerint a definíció „mindig egy adott terminus jelentésének egyértelmű magyarázatát adja meg más terminusok segítségével".[4] (A későbbiekben igyekszem bebizonyítani, hogy a két meghatározás „összhangja" relatív — ez azonban itt még nem lényeges.) Ugyanakkor elismeri azt is, hogy az anyag engelsi és lenini (ontológiai és gnoszeológiai) jellemzése összhangban áll egymással. Ezek alapján joggal vetődik fel a kérdés, miért ne tekintsük az anyagnak ezeket a jellemzéseit egy meghatározás részeinek. Mindkét jellemzés közelebbi vizsgálata azt mutatja, hogy az A (anyag) terminus jelentését a M (mozgás), a T—I (tér—idő), valamint a T (tudat) stb. terminusok segítségével határozzuk meg, tehát eleget teszünk annak a követelménynek, hogy az anyag fogalmát más filozófiai terminusok közbeiktatásával határozzuk meg.

Mivel magyarázható az, hogy Márkus mégsem tekinti az anyag ontológiai és gnoszeológiai meghatározásait definícióknak? Erre a kérdésre sajnos nem találhatunk explicit választ, de gondolatmenetéből következtetni lehet az okokra. Megnehezíti az okok kutatását, hogy Márkus nem hoz fel összehasonlításul példát arra, hogy a filozófián belül melyik fogalmat tartja egzakt módon meghatározottnak.

Az egyik ok, amely Márkust az anyagfogalom meghatározatlansága felé viszi, a látszatdefinícióktól, a körbenforgó meghatározásoktól való félelem. Nézetem szerint ebben az esetben jogos az indok, és jogtalan a következtetés. Márkus érdeme, hogy ezeket a logikai problémákat az anyagmeghatározással kapcsolatban felveti, sőt ezt a gondolatsort joggal ki lehetne terjeszteni a dialektikus materializmus egész fogalomrendszerére. Nem ártana a dialektikus materializmus egészével foglalkozó tankönyvek meghatározásait egymással egyeztetni, mert a gyakorlat sajnos azt mutatja, hogy a tankönyvek szerzői a fogalmak meghatározásánál rendszerint csak arra törekszenek, hogy egy-egy meghatározandó fogalom definiálást nyerjen, de a fogalmak összességének mint fogalomrendszernek ellentmondásosságát, illetve körbenforgásosságát gyakran figyelmen kívül hagyják.

Márkus a körbenforgás veszélyének igazolására az ontológiai anyagfogalom tér—idővel való meghatározását hozza fel például. Rámutat arra, hogy semmi értelme az anyag fogalmába belevinni a tér—időt, és azután a teret és az időt az anyag létezési formájaként meghatározni, mert az látszatdefiniáláshoz vezet. Kétségtelen, hogy az adott példában Márkusnak igaza van, de ez csak azt bizonyítja, hogy az ontológiai meghatározás esetében fennáll egy ilyen veszély, amely azonban egyáltalában nem kikerülhetetlen. Nyilvánvaló, hogy amennyiben a teret és az időt az anyag definiálásánál felhasználjuk, akkor a teret és az időt nem szabad az anyaggal definiálni, hanem más sajátosságokkal kell megjelölni. (A filozófiai gyakorlat ezt egyébként meg is teszi, hiszen válaszolnia kell arra a kérdésre, hogy mi különbözteti meg egymástól a teret, az időt és a mozgást.)

Mi a jelentősége annak, hogy az anyagot más filozófiai kategóriák segítségével sokoldalúan definiáljuk? Nézetem szerint nem közömbös kérdés a világnézeti harc szempontjából, hogy az objektív idealizmus tudományosan megragadhatatlan istenfogalmával vagy a „tiszta tudatával" szemben a dialektikus materializmus központi kategóriája, az anyagfogalom tudományosan ellenőrizhető, reális tényezőkkel körülhatárolt fogalom legyen.

De vajon ezzel nem aratunk-e látszatsikereket, hiszen az anyagfogalom ilyen meghatározásának, úgy tűnik, ára van: a meghatározás alapjául szolgáló filozófiai kategóriák definiálatlanok maradnak. A valóságban azonban ezek a kategóriák sem maradnak meghatározatlanok — a meghatározás szélesebb értelmében. Ennek megértéséhez ismét figyelembe kell venni azt a különbséget, amely a formalizált axiómarendszerek és a nem formalizált diszciplinák rendszeralkotási követelményei között fennáll. A formalizált axiómarendszereknél alapkövetelmény, hogy az alapfogalmak az adott rendszeren belül definiálatlanok maradjanak, enélkül az axiómarendszer zártsága és teljessége nem valósulhat meg. Ezzel szemben a filozófia alapfogalmainak filozófián kívüli fogalmak segítségével történő meghatározása egyáltalán nem jelent valami negatívumot, hiszen a filozófia nem önmagába zárt rendszer, nem különülhet el hermetikusan a szaktudományoktól, tételei és fogalmai a szaktudományok által vizsgált jelenségek általánosításából erednek. Ezért azok a filozófiai fogalmak, amelyeknek segítségével az anyag fogalmát meghatározzuk, maguk is definiálhatók azoknak a szaktudományoknak a segítségével, amelyek a térrel, idővel, mozgással, tudattal foglalkoznak. Ezt a lehetőséget általánosságban Márkus is figyelembeveszi, amikor azt írja „lehetséges, hogy ami egy adott tudományon belül meghatározatlan, primitív terminus, az egy másik tudományon belül definíciót

[4] Uo. 922. o.

nyer ennek alapfogalmain keresztül".[5] Érthetetlen módon azonban nem vonja le ennek a megállapításnak a következményeit az anyagfogalom meghatározásával kapcsolatban, amiben ismét az a formalizált axiómarendszerekből átvett szemlélet tükröződik, hogy csak az az „igazi" definíció, amely tudományon belüli meghatározás.

Ebben az összefüggésben a marxista filozófiának egyáltalán nem fogyatékossága, hogy filozófiai fogalmait nem próbálja egy „tiszta lényegtan" értelmében minen szaktudományos vonatkozástól elkülöníteni, hanem éppenséggel érdeme, hogy fogalmait és tételeit a szaktudományok eredményeire építi fel. Természetesen a marxista filozófiának vannak olyan fogalmai is, amelyeket minden különösebb meghatározás nélkül használunk, (ezeket más tudományok segítségével sem definiáljuk). Ilyen fogalom pl. a változás kategóriája, amelyet a mozgás meghatározásánál szoktunk alkalmazni — „a változás általában" —, anélkül hogy a továbbiakban a változás fogalmát más fogalmak segítségével meghatároznánk. Ezt a célszerű definiálatlanságot az teszi lehetővé, hogy a változás kifejezés tartalma általában köztudott, elfogadott, nem képezi filozófiai viták tárgyát. Ezért arra kell törekedni, hogy a marxista filozófiának azok a fogalmai maradjanak teljesen definiálatlanok, amelyek hasonló jellegűek, amelyeknek meghatározatlansága nem jár semmiféle világnézeti hátránnyal. Sajnos a marxista filozófiáról korántsem lehet elmondani, hogy ebből a szempontból teljesen rendezett lenne, annak megállapítása, hogy az egész marxista filozófiában mely fogalmakat kell definiálni, illetve definiálatlanul hagyni, még hátralevő feladat.

Összefoglalva: pozitívnek tartom azt, hogy Márkus felhívja a figyelmet a probléma tudományelméleti vonatkozásaira (szemben Horváthtal, aki ezeket a szempontokat kevésbé lényegesnek tartja), de nem tartom szerencsésnek tudományelméleti követelményeknek az anyagfogalomra való mechanisztikus alkalmazását, ami ahhoz a következtetéshez vezet, hogy az anyagfogalom problémáival a továbbiakban nem kell foglalkozni.

Márkus jogosan hívja fel a figyelmet az anyagfogalom meghatározása problémájának eltúlzásából eredő veszélyekre, de ő maga a másik végletbe esik, lebecsüli a probléma jelentőségét.

2. Szükség van-e a lenini anyagfogalom továbbfejlesztésére?

Ebben a kérdésben homlokegyenest ellenkező álláspontot foglaltak el a hozzászólók: Gondi és Molnár a tudományos anyagfogalom egyetlen lehetséges formájának a lenini anyagfogalmat tartják, míg Sipos és Horváth azokhoz a törekvésekhez csatlakoztak, amelyek szükségesnek látják a lenini meghatározás különböző irányokban való gazdagítását. Márkus álláspontja ebben a kérdésben némileg felemás, egyrészt elismeri a lenini „anyagjellemzés" mellett az engelsi felfogást, másrészt bírálja azokat a kísérleteket, amelyek a térrel és az idővel „ontológiai" oldalról próbálják kiegészíteni az anyag fogalmát. Nézetem szerint ebben a vitában lényegében annak az álláspontnak van igaza, amely a lenini anyagfogalom továbbfejlesztése mellett tör lándzsát. Szeretném az álláspontot néhány logikai jellegű érvvel alátámasztani.[6]

A marxista filozófiára is éryényes az az általános tudományelméleti követelmény, hogy az egyes törvényeknek összhangban kell állniok egymással, valamint a törvények alapját képező fogalmakkal. Ha ennek a követelménynek jegyében vizsgáljuk meg a lenini anyagfogalom kizárólagosságát hirdető felfogást, akkor csakhamar kiderül, hogy ez a nézet logikai ellenmondásokhoz vezet. Klaus elemzése szerint a lenini anyagfogalom két osztály közötti kizáró diszjunkciós viszonyt állapít meg ($a \veebar b$). „Az ismeretelmélet területén az anyag azonos a nemtudattal és kizárja a tudatot. Ez teljes diszjunkció. Nincsenek olyan adottságok, amelyek mindkét kategóriához tartoznának vagy rajtuk kívül léteznének."[7]

Matematikai logikai formulával ezt így fejezhetnénk ki:

$$Vx = a \veebar b$$

Ez a két osztály tehát egymást kiegészítő kontradiktórius viszonyban áll egymással.

[5] Uo.

[6] Ezért a hozzászólás keretei között nem foglalkozom az anyagfogalom történeti kialakulásának problémáival (ebben a vonatkozásban egyetértek Sipos gondolatmenetével), hanem jelenlegi kialakult formájában vizsgálom az anyagmeghatározás problematikáját. Hozzászólásom ugyanis nem lép fel a teljesség igényével, s ezért nem arra fektetem a súlyt, hogy megmagyarázzam, miért jött létre az anyagmeghatározás ilyen vagy olyan formája, hanem azt vizsgálom, hogy milyen logikai problémák jelentkeznek az egyes kísérleteknél.

[7] Klaus: Jezsuiták, isten, anyag. Kossuth, 1960. 173. o.

Ugyanakkor a dialektikus materializmus szerint a világon nincs más, mint a mozgó anyag. (Minden következetes materializmus erre a tételre építi a világ anyagi egységéről szóló koncepciót.) Ez a tétel már csak egyetlen logikai osztályt ismer: az anyag osztályát, s ebben az összefüggésben a tudat nem mint az anyaggal szembeállítható jelenségek összessége jelenik meg, hanem az anyag egyik formájának tulajdonságaként. Ilyen értelemben beszél Lenin a tudatról, amikor azt a „természet részecskéjének"[8] vagy az anyag „belső állapotának" tartja.

Klaus szerint a tudat ebben a viszonylatban „az anyag meghatározott mozgásformájának *tulajdonsága*".[9]

Amennyiben ezeknek a tényeknek az ismeretében mégis ragaszkodnánk az ismeretelméleti anyagfogalomhoz mint az anyag egyetlen lehetséges fogalmához, akkor a következő logikai ellentmondás állna elő: Helyettesítsük be a lenini anyagmeghatározásba a tudatot mint az anyag meghatározott mozgásformájának tulajdonságát. Az eredmény: az anyag az anyag meghatározott mozgásformájának tulajdonságától függetlenül létező objektív valóság. Egyszerűbben kifejezve: az anyag saját (mozgásformájának) tulajdonságától függetlenül létezik, ami nyilvánvaló logikai képtelenség.

Mindebből elkerülhetetlenül következik, hogy a dialektikus materializmus tanításainak *egésze* egy olyan anyagfogalmat is igényel, amelyben az anyagot nem az emberi tudattól való elkülönítés segítségével határozzuk meg.

Ez az álláspont jelenleg még kisebbségben van azokkal a nézetekkel szemben, amelyek az anyagfogalom egyetlen formájának az ismeretelméleti meghatározást tartják. Abban, hogy az ontológiai anyagfogalom koncepciója „nehezen tud áttörni" a marxista filozófusok körében, közrejátszik egy olyan hibás értelmezés, amely még azok között is elterjedt, akik a „kiegészítés" mellett szállnak síkra. Sokan azért idegenkednek az ontológiai anyagfogalom bevezetésétől, mert attól tartanak, hogy ezzel a filozófia élesen és egyértelműen megfogalmazott alapkérdése, az anyag és tudat viszonyának kérdése sérelmet szenved, a világnézeti ellentétek relativizálódnak. E mögött az a tévhit húzódik meg, amely az anyag és tudat viszonyát csak az ismeretelméleti kérdésfeltevés keretében látja „tételezett"-nek, és az ontológiai anyagfogalmat mint az anyag és tudat problémáján kívül eső meghatározást értékeli. Ez a felfogás még Sipos viszontválaszában is kísért, aki azzal próbál védekezni a „vád" ellen, hogy erősen hangsúlyozza az anyag és tudat problémájának viszonylagos, történeti jellegét, és ezzel önkéntelenül is elismeri, hogy egyetért azzal a merev szétválasztással, mely az anyag és tudat problémáját a gnoszeológiai anyagfelfogás területére korlátozza.

„*Az anyag és a tudat viszonyának kérdése nem a világ, hanem az emberi megismerés alapvető kérdése a társadalom fejlődésének meghatározott szakaszában*" — írja Sipos.[10]

Nézetem szerint ez a merev szétválasztás alapjában hibás. A valóságban az ontológiai anyagfogalom éppen úgy magábanfoglalja az anyag és tudat problémáját, mint a gnoszeológiai, csak éppen az anyag és tudat viszonyának egy másik oldalát emeli ki. Az anyag és tudat problémája ugyanis korántsem korlátozódik pusztán az anyag és az *emberi* tudat kérdésére, hanem természetszerűen kiterjed az anyag és *isteni* szellem (abszolútizált tudat) problémájára. Sőt történetileg ez utóbbi megelőzi az anyag és emberi tudat viszonyának problémáját. Ahogy a világ anyagi egységének gondolata élesen materialista tartalmú tétel, úgy az anyag materialista lételméleti meghatározása is határozott viszonyt fogalmaz meg az istenné abszolútizált tudattal szemben, amennyiben kiemeli, hogy az anyag minden misztikus tényezőtől mentes reális valóság. Sőt a tudat anyagon kívüliségének megszüntetése (természetesen csak lételméleti vonatkozásban) korántsem mossa el a materializmus és idealizmus közötti határokat, mert éles kontúrokkal fejezi ki azt a tényt, hogy a tudatműködésben sincs semmi misztikus, túlvilági „lélekelem", s annyiban az anyag és tudat viszonyának egy másik oldalát emeli ki.[11]

[8] Idézi Sipos János „Az anyag és a tudat viszonyának dialektikus felfogásához" c. cikkében M. Fil. Szemle, 1960. 3. sz. 474. o.

[9] Klaus: Id. mű, uo.

[10] Sipos J.: Kérdések, amelyek elől nem lehet kitérni. M. Fil. Szemle, 1961. 5 sz. 792. o.

[11] Ezért egyáltalán nincs igaza Gondinak, amikor azzal vádolja Sipost, hogy a tudat anyagi oldalának kiemelésével a filozófia *alapvető kérdését*, az anyag és tudat viszonyának problémáját leszűkíti az anyag egyes mozgásformáinak — az anyag alacsonyabbrendű formáinak és magasabbrendű formájának, a gondolkodásnak — egymáshoz való viszonyára. Gondi itt teljesen figyelmen kívül hagyja az objektív idealizmus gazdagon szétágazó problematikáját, ahol az egész anyagi világot kell szembeállítani az elképzelt „isteni" világgal.

Minderre két ellenvetést lehetne tenni:

a) Jogtalan az anyag és tudat problémáját a nemlétező, elképzelt „szellemre" (istenre, lélekre) kiterjeszteni, az anyag és tudat viszonyát csak a reálisan létező anyag és tudat viszonyában kell tárgyalni. Ez az ellenvetés azonban nem állja meg a helyét, mert ebben az esetben a materializmus és idealizmus harcát leszűkítenénk a szubjektív idealizmussal szemben vívandó küzdelemre, sőt még ezen belüli is korlátokat szabnánk önmagunk elé; mert a „létezik-e agy nélküli gondolkodás" típusú kérdéseket sem tehetnénk fel, hiszen ezek is a tudat ontológiai oldalából indulnak ki. Az objektív idealizmus koncepciójban pedig a tudat elsődlegessége elsősorban a misztikus világszellem elsődlegességét jelenti, s ezért természetszerű, hogy a materializmusnak az anyag primátusáról szóló tételét a tudatnak, az ellenfelek által felhozott összes (reális és irreális) válfajaira kell vonatkoztatnia. Emellett ez az ellenvetés figyelmen kívül hagyja a történetiséget is — az objektív idealizmus koncepciója megelőzi a szubjektív idealizmusét.

b) Igen elterjedt nézet, hogy az ismeretelméleti anyagfogalom kibővítésére azért nincs szükség, mert ez tulajdonképpen nem is tisztán ismeretelméleti meghatározás, hanem magában foglalja az ontológiai oldalt is: az ismeretelméleti definíció elkülönítést jelent az objektív idealizmus koncepciójától is. Ezen az alapon azt mondhatnánk, hogy bár a fenti észrevételek helyesek, de az ismeretelméleti anyagfogalom tartalmazza a tudat összes válfajaitól való elhatárolást is. Érdekes módon ezt az álláspontot nemcsak azok vallják magukénak, akik ellene vannak az ismeretelméleti anyagfogalom bárminemű kiterjesztésének, pl. Molnár László, vagy a szovjet filozófusok közül Archipcev,[12] hanem azok is, akik elismerik a tudat anyagi jellegét, mint Sipos, vagy a német filozófusok közül Klaus. Sipos pl. így ír erről a kérdésről: „Az anyag gnoszeológiai vonatkozású meghatározása, amelyet Lenin ad, szükségképpen magábanfoglalja az anyag ontológiai meghatározását és viszont."[13]

Klaus is egyetért ezzel az állásponttal, s ezen az alapon Wetter elleni könyvében élesen elutasítja Wetternek azt a gondolatát, hogy a lenini anyagfogalom összeegyeztethető a realista (értsd objektív idealista) állásponttal.

Nézetem szerint ez az álláspont nem helyes. Ebben a vonatkozásban nem szabad összetéveszteni Lenin „Materializmus és empíriokriticizmusá"-nak egész gondolatmenetét, amely magában foglalja az objektív idealizmustól való elhatárolást is — és az anyagmeghatározást, amely *önmagában* nem tartalmazza az objektív idealizmustól való elkülönítést. Bár minden vitázó idézi, hadd írjam le mégegyszer a közismert lenini meghatározást:

„Az anyag filozófiai kategória, mely az érzeteinkben feltáruló, érzeteinkkel lemásolt, lefényképezett, visszatükrözött, érzeteinktől függetlenül létező objektív valóság megjelölésére szolgál."[14]

Nem vitás, hogy ez a meghatározás egyértelmű szembenállás a szubjektív idealizmus koncepciójával, amely az anyagot belemossa az érzetekbe és a tudatba. De miért ne építhetné be ezt a meghatározást a maga világszemléletébe egy objektív idealista filozófus, aki „horribile dictu!" abban egyetért a materialistákkal, hogy a külvilág függetlenül létezik az *emberi* érzetektől?[15] Akárhogy is forgatjuk ezt a meghatározást, ehelyütt Lenin nem szól arról, hogy az anyag nemcsak az emberi tudattól, illetve érzetektől független, hanem teremthetetlen, önmozgó szubsztancia, és amíg ezt az összefüggést nem foglaljuk bele az anyagmeghatározásba, addig a definíció — ideiglenesen — egy sínen fut az objektív idealizmus anyagmeghatározásainak idevágó vonatkozásaival. Semmit sem változtat e megállapítás érvényén, hogy Lenin több helyütt aláhúzza: az anyag egyetlen tulajdonsága — objektivitása, mert hiszen az objektív idealizmus nem idézőjelesen hordozza elnevezésében az objektív jelzőt, az anyagi valóság emberi tudattól való függetlenségének elfogadása az objektív idealizmus egyik megkülönböztető jegye a szubjektív idealizmussal szemben. (Más kérdés, hogy az objektív idealizmus az objektivitás hatáskörét a valóságos határoknál lényegesen tágabban húzza meg, miután belefoglalja isten és más eszmék objektivitását is.) Ezzel kapcsolatban Márkus helyesen utal a történelmi körülményekre, Leninnek ez a műve döntően a szubjektív idealizmus modern,

[12] Архипцев, Ф. Т.: Материя как философская Категория. Изд. Ак. Наук СССР. 1961. 11. o.

[13] Sipos J.: Az anyag és a tudat viszonyának dialektikus felfogásához. Uo. 476. o.

[14] Lenin: Materializmus és empíriokriticizmus. Művei, 14. köt. Szikra, 1954. 127. o.

[15] A deista Rousseau a következőképpen határozza meg az anyag fogalmát: „mindent, amit magam körül érzékelek, s ami érzékeimre hat, anyagnak nevezem" (Emil. Tankönyvkiadó, 1957. 308. o.

álcázott válfajai ellen iródott, ezért érthető, hogy Lenin az anyagmeghatározásnak ezt az oldalát domborítja ki legjobban. Hadd tegyük ehhez hozzá, hogy Lenin ebben a munkájában igen gyakran használja az ismeretelméleti jelzőt, pl. „az ismeretelmélet két utóbbi fogalmát lehetetlen . . . másképpen meghatározni . . .",[16] „. . . mert az anyag fogalma . . . ismeretelméletileg *csakis és kizárólag* az emberi tudattól függetlenül létező és a tudatban tükröződő objektív valóságot jelenti".[17] Nézetem szerint Lenin nem véletlenül húzza alá több ízben az ismeretelméleti jelleget az anyagfogalom meghatározásánál — a szubjektív idealizmussal szemben ennek az oldalnak a kiemelésére volt szükség. Ne akarjunk hát „leninebbek" lenni Leninnél, ne magyarázzunk ontológiai jelleget a tisztán ismeretelméleti meghatározásba. Hadd hozzak fel néhány példát arra, hogyan kísérlik meg egyes filozófusok az ismeretelméleti meghatározás ontológiai tartalommal való megtöltését. „A marxista filozófia alapjai" c. tankönyv pl. sajátos extrapolációval próbálja kiszélesíteni a meghatározás értelmét, amikor arra utal, hogy az abszolút eszme embertől elszakított, fantasztikus absztrakcióvá változtatott érzet, s ennyiben az érzetektől való függetlenség, az istenné változtatott érzettől való elhatárolásként is értelmezendő.[18] A lenini szöveg azonban nem hagy kétséget afelől, hogy Lenin itt nem az összes elképzelhető tudat- vagy érzetmegnyilvánulásokkal állítja szembe az anyagot, hanem az *emberi* érzetekre korlátozza az összehasonlítást (lásd a szövegben előforduló következő kifejezéseket: „érzet*einkben* feltáruló, érzet*einkkel* lemásolt" stb.).

Hasonlóképpen sikertelennek bizonyul Klaus kísérlete, aki azzal érvel, hogy az ismeretelméleti meghatározás csak akkor lenne alkalmatlan az objektív idealizmustól való elhatárolásra, ha az emberi tudaton kívül léteznék másfajta tudat is.[19] Az ismeretelméleti meghatározás azonban önmagában nyitva hagyja a „másfajta tudat" problémáját, mert az anyagnak az emberi érzetektől való függetlenítése még nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy az anyag függő viszonyban legyen egy irracionális lénytől.

Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a gondolatmenet elején felvázolt logikai ellentmondást csak azáltal tudjuk leküzdeni, hogy az ismeretelméleti anyagmeghatározás mellé bevezetjük az anyag ontológiai meghatározását is. Az ontológiai anyagmeghatározás a dolgok legátfogóbb vonásait egyetlen osztályba tömöríti, és ezáltal teljesen összhangban van a dialektikus materializmus összes lételméleti tartalmú megállapításával. Igyekeztünk kimutatni, hogy az ontológiai fukciót az ismeretelméleti meghatározás nem tartalmazza, ami újabb oldalról teszi indokolttá a lételméleti meghatározás alkalmazását.

Sajnos a hozzászólóknak az a része, amely elismeri az ontológiai meghatározás létjogosultságát, nem fordít kellő figyelmet ennek a problémának a megoldására. Ezért gyakori, hogy az ontológiai meghatározás hívei egyszerűen összeteszik a két meghatározást, mechanikusan egyesítik egyetlen meghatározásba az anyag lételméleti és ismeretelméleti meghatározását. Jellegzetes példája ennek Ovcsinnyikov kísérlete, aki szerint „Az anyag érzeteinkben visszatükröződő objektív valóság, mely a mozgással elszakíthatatlan egységben, térben és időben létezik".[20]

Nézetem szerint ez az álláspont hibás. A kétfajta meghatározás nem egyesíthető mechanikusan egyetlen meghatározásba. Ennek megértéséhez tegyünk egy „elméleti" kísérletet: egészítsük ki az ismeretelméleti meghatározást azzal a mozzanattal, hogy az anyag teremthetetlen, semmiféle misztikus tényezőt nem tartalmaz. Vajon az így kiegészített meghatározás teljes összhangban lesz azzal a tétellel, hogy a világon nincs más, mint a mozgó anyag? Nyilvánvalóan továbbra is fennáll az előző részben ismertetett logikai ellentmondás, mert az emberi érzetek, amelyektől független az anyag, a mozgó anyagon kívül jelennek meg, tehát amennyiben a kiegészített meghatározást teljes érvényűnek fognánk fel, a mozgó anyagról szóló tételt legalábbis a következőképpen kellene kibővítenünk: „A világon nincs más, mint a mozgó anyag és az emberi érzetek."

Mit mutat a kísérlet eredménye? A kísérlet azt bizonyítja, hogy hiába kapcsoljuk össze az ismeretelméleti meghatározást a lételméleti meghatározás *egyik* mozzanatával, a fenti tételek közötti logikai ellentmondás mindaddig fennmarad, amíg az anyag *egyetlen* meghatározásában fenntartjuk az anyag és az emberi tudat szembeállítását. Semmit sem javítana a helyzeten, ha az ismeretelméleti meghatározást a *teljes* lételméleti meghatározással egyesítenénk, mert ebben az esetben maga a fogalom lenne ellentmondásos —

[16] Lenin: Id. mű, 145. o.
[17] Uo. 270. o.
[18] A marxista filozófia alapjai. Kossuth, 1960. 144. o.
[19] Klaus: Id. mű, 178. o.
[20] Idézi Horváth József „A világ anyagi egységének helyes felfogásához" c. cikkében. M. Fil. Szemle, 1962. 1. sz. 23. o.

egyaránt tartalmazná azt a tételt, hogy az anyag független az emberi érzetektől, és azt a tételt, hogy az emberi érzetek is az anyag egyik formájának tulajdonságai. Bármennyire is furcsának hangzik az első pillanatban, az anyag ontológiai meghatározása az objektivitás kérdésében is ellentétben áll az ismeretelméleti meghatározással, mert *ontológiailag* az anyag nem objektív (természetesen nem is szubjektív), mert az objektivitás és szubjektivitás elkülönítésének csak attól a ponttól kezdve van értelme, amikor az anyagot szembeállíthatjuk az emberi tudattal. (Ontológiailag legfeljebb azt mondhatjuk, hogy az anyag a nemlétező, misztikus tudattól függetlenül létezik.)

Ugyanezt a jelenséget figyelhetjük meg annál a lenini gondolatnál, amelyet az e kérdés körül folytatott vitában gyakran szoktak idézni: „... aki a gondolatot anyaginak nevezi, az hibás lépést tesz a materializmus és az idealizmus összekeverése felé."[21] Ez a tétel teljes mértékben érvényes az anyag és tudat ismeretelméleti szembeállítására, legfeljebb annyit lehetne hozzátenni, hogy a „keverő" a vulgármaterializmus felé is tehet lépést.

Ugyanakkor ontológiai nézőpontból a lenini tételt teljesen meg lehet fordítani, ebben az összefüggésben ugyanis az a tétel érvényes, hogy „aki a gondolatot *nem* nevezi anyaginak, az hibás lépést tesz a materializmus és idealizmus összekeverése felé", mert a gondolkodás vagy a gondolat tisztán szellemi jelenségként való értékelése utat nyit az anyagi világon kívül létező jelenségek elismerése számára.

Vajon megőrizhető-e a dialektikus materializmus fogalomrendszerének egysége és egyértelműsége, ha az anyagfogalom két — egymásnak bizonyos területeken ellentmondó — meghatározást igényel? Nézetem szerint az ontológiai meghatározás alkalmazása nem vezet töréshez a dialektikus materializmus fogalomrendszerében, mert a két meghatározás nem logikai ellentmondásban áll egymással, hanem az anyag és a tudat dialektikusan ellentmondásos természetét tükrözi.

Az anyag nem egy és ugyanazon vonatkozásban objektív és nem objektív, független az emberi tudattól és magában foglalója az emberi tudatnak, hanem amennyiben az emberi tudat eszmei (tükörkép) mivoltát állítjuk szembe az anyaggal, akkor a kettő különbsége kerül előtérbe (az elgondolt tárgyakat élesen el kell határolni a reálisan létező tárgyaktól), amennyiben viszont a tudatot mint az agyműködés sajátos formáját értékeljük, akkor az anyag mindent átfogó jellege domborodik ki.

Ennyiben — magasabb szinten — a két egymásnak ellentmondó meghatározás kiegészíti egymást. (Ezt a „kiegészítő" jelleget azonban nem szabad az ellentmondások elkendőzése árán kidomborítani, ahogy azt egyes hozzászólók tették, akik csak az egységet emelték ki.)

Mindkét meghatározás a dialektikus materializmus kategóriarendszerének szerves, elválaszthatatlan alkotórésze. Hiba lenne azonban ebből azt a következtetést levonni, hogy a dialektikus materializmus szaktudományi alkalmazásakor minden esetben egyenlő erővel jelentkezik az ismeretelméleti és lételméleti meghatározás. A konkrét igényektől függően az anyag egyik vagy másik meghatározása előtérbe kerülhet, a társadalomtudományoknál pl. általában az ismeretelméleti vonatkozások domborodnak ki elsősorban, de a történelmi materializmus újabb irodalma joggal mutat rá arra, hogy a társadalomtudomány területén sem szabad figyelmen kívül hagyni az ontológiai oldalt sem.

Mindeddig az ismeretelméleti anyagmeghatározás oldaláról vizsgáltuk az anyagmeghatározás kérdését, de nem foglalkoztunk azzal, hogy milyen logikai problémákat vet fel a lételméleti anyagmeghatározás, nincsenek-e ellentmondások a jelenlegi kísérletekben?

Az egyik probléma, hogy logikailag lehetséges-e egyáltalán az anyag „an Sich", önmagában való meghatározása. Gondolok itt Leninnek arra a figyelmeztetésére, hogy az anyagnál és a tudatnál nincs genus proximum, s ezért a meghatározásnak ez az oldala az egymáshoz való viszonyítás differencia specificájává szűkül le. De vajon mi helyettesítheti a „genus proximumot", ha ontológiailag nincs még egy, az anyaggal „egyenrangú" kategória, amelyhez az anyagot differenciálás érdekében viszonyítani lehetne? Mellőzve a logikai műnyelvet, a kérdést így is megfogalmazhatnánk: mitől lehet az anyagot megkülönböztetni, ha a világon nincs más, mint a mozgó anyag?

A megkülönböztetés egyik alapja az anyag tulajdonságainak sokfélesége lehet. Az anyag tulajdonságait többféle módon lehet csoportosítani. A lételméleti anyagmeghatározás szempontjából lényeges felosztás az anyag egyetemes (minden anyagi formát jellemző) és sajátos (csak egyes formákat jellemző) tulajdonságainak szembeállítása. Ebben az összefüggésben elhatárolhatjuk „az anyagot" mint általánost „a konkrét anyagi

[21] Lenin: Id. mű, 251. o.

formák" azon vonásaitól, amelyek az anyagi jelenségeknek csak meghatározott csoportjára, de nem egészére jellemzők. Az anyagmeghatározás e típusára utal Engels, amikor arról ír, hogy az anyagfogalomnál el kell tekinteni az anyagi jelenségek minőségi különbségétől. A lételméleti meghatározás tehát tartalmazhatja azokat a közös vonásokat, amelyek egyedül az „anyag"-ra mint olyanra jellemzőek, s ennyiben megkülönböztető jegyekként szolgálhatnak. (Más kérdés, hogy vajon az összes egyetemes vonás beletartozik-e az anyag fogalmába. Ezzel itt nem foglalkozunk, mert számunkra csak az a lényeges, hogy a meghatározás lehetőségét kutassuk, s ebből a szempontból nem az egyetemes vonások mennyisége, hanem az egyetemes vonások minőségi különbsége az érdekes.)

Emellett lehetőség nyílik a lételméleti meghatározásra genetikus alapon is. Az anyag „létrejöttét" illetően is megkülönböztethető a konkrét anyagi formáktól, amennyiben az anyag örök és létrehozhatatlan, míg az anyag konkrét formái időben korlátozott tartamúak és általában létrehozhatók.

De vajon az egyetemes tulajdonságokkal és az eredetre vonatkozó jeggyel való meghatározás nem kerül-e éppúgy ellentmondásba a „világon nincs más, mint a mozgásban levő anyag" tételével, mint a kizárólag ismeretelméleti anyagmeghatározás. Nem mondhatjuk-e azt, hogy amint az anyagnak a tudattal való kizárólagos szembeállítása a tudatot az anyagi világon kívülre helyezi, s ezzel a világot anyagra és nem anyagra osztja, úgy az a kísérlet, amely az anyagot csak a legáltalánosabb, örökké létező vonásokkal azonosítja, önkéntelenül is egy másik *kettéosztáshoz* vezet, amely elkülöníti egymástól az anyagot (mint egyetemest és örököt) az anyag konkrét, sajátos, időben mulandó formáitól.

A kérdés eldöntéséhez meg kell vizsgálnunk, jogos-e ez az analógia, vannak-e közös, illetve eltérő vonásai a két problémának? Kétségtelen tény, hogy a két probléma között lényeges eltérések vannak. Az ismeretelméleti anyagmeghatározás — jogosan — merev határvonalat húz az objektív külvilág és a szubjektum közé, élesen kidomborítja, hogy az *anyag nem-tudat*. Ezzel szemben az előbb vázolt lételméleti anyagmeghatározás korántsem tartalmaz a konkrét, mulandó formákra vagy tulajdonságokra vonatkozó nemleges, tagadó ítéletet: a dialektikus materializmus szellemében az egyetemes, általános nem létezhet a sajátostól külön, elszakítva. Ennyiben az egyetemes, örök vonásokkal meghatározott anyagfogalom önmagában nem zárja ki azt, hogy a sajátos, mulandó vonások is az anyagfogalomhoz tartozzanak. Mégis, ha az anyag meghatározásába nem foglaljuk bele kifejezetten, hogy az anyag nemcsak az egyetemes, örök vonásokat jelenti, hanem a konkrét megjelenési formákat is, akkor lehetőséget adunk egy olyan interpretálásra, hogy a kizárólag egyetemes, örök vonásokat tartalmazó anyagfogalom ellentmondásban áll „A világon nincs más, mint a mozgó anyag" tételével. (Az interpretáció ugyanis hivatkozhat arra, hogyha az anyagot korlátozzuk az egyetemes, örök vonásokra, akkor a fenti tételt úgy kellene kiegészíteni, hogy „A világon nincs más, mint a mozgó anyag + + az anyag konkrét mulandó tulajdonságai", tehát létezik a vonásoknak olyan csoportja is, amely kívülesik a mozgó anyag fogalmán.)

Ezért lehet egyetérteni azokkal a kísérletekkel, amelyek kidomborítják, hogy ontológiailag az anyag legfőbb vonása a *totalitás* (Sipos pl. úgy határozza meg az anyagot, hogy az a „reálisan létező mindenség a maga egészében"), s csak e totalitáson belül kerülhet sor az egyes tulajdonságok szembeállítására. Rá kell mutatni arra, hogy az így meghatározott totalitásnak élesen meghatározott materialista tartalma van, mert elhatárolja az anyagot minden irreális, misztikus tényezőtől, amely sem az anyagon belül, sem az anyagon kívül (az anyag totalitás — tehát nem létezik rajta kívül semmi) nem foglalhat helyet.

Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az ontológiai anyagmeghatározás nemcsak szükséges, hanem lehetséges is. Külön problémát jelent, hogy hol húzzuk meg az ontológiai anyagfogalom pontos határait, jogos-e az ontológiai meghatározás igenlése esetén az anyag általános fizikai tulajdonságainak kívülrekesztése az anyag fogalmán. Ezek a kérdések külön tanulmányozást igényelnek.

Földesi Tamás

FIGYELŐ

A marxista filozófiai folyóiratok szerkesztőségeinek tanácskozásairól

Az 1962 februárjában Lipcsében megtartott első konferencián elfogadott határozatnak megfelelően ez év május 13-tól 15-ig a Prága melletti Liblicében zajlott le a marxista filozófiai folyóiratok szerkesztőségeinek második tanácskozása. Az előkészítés és lebonyolítás munkáját a „Filosoficky Casopis" szerkesztősége végezte a „Deutsche Zeitschrift für Philosophie" szerkesztőségének közreműködésével.

A tanácskozás programján három napirendi pont szerepelt:

1. A szocialista társadalmi tudat fejlődésének problémái.
2. Filozófia és szaktudományok.
3. A szerkesztőségek tevékenységének koordinációs kérdései, és kölcsönös tájékoztatás az egyes országok filozófiai életéről.

Az 1. napirendi pont referátumának elkészítéséért a bolgár Filoszofszki Miszl, a 2. napirendi pont referátumáért pedig a szovjet Voproszi Filoszofii szerkesztősége volt a felelős. Az első referátum téziseit a résztvevőknek előre megküldték. A rendezőség az előzetes értesítésben azt is jelezte, hogy a tanácskozás anyagából gyűjteményes kötetet kívánnak kiadni, s ebben az egyes folyóiratok 1962-ben és 1963 első felében megjelent legfontosabb cikkeinek kivonatát is közzé fogják tenni.

A tanácskozás a Csehszlovák Tudományos Akadémia liblicei kastélyában zajlott le, amely üdülésre és tudományos konferenciák szervezésére egyaránt alkalmas. A résztvevők ugyanabban az épületben kaptak szállást és ellátást, ahol az üléseket tartották. A tanácskozás hivatalos nyelve az orosz és a német volt, a tolmácsolás technikailag kifogástalanul, tartalmilag azonban sok zökkenővel működött.

A tanácskozáson 10 szocialista országból 28 küldött, továbbá 9 vendég vett részt. Első ízben jelentek meg ilyen tanácskozáson jugoszláv, kubai és mongol delegátusok, valamint a francia Recherches Internationales szerkesztője mint meghívott vendég. A résztvevők névsora: *Bolgár Népköztársaság :* A. Polikarov, K. Goranov, S. Mihajlov (Filoszofszki Miszl, Szófia); *Csehszlovák Szocialista Köztársaság :* V. Ruml, L. Tosenovsky, K. Mácha (Filosoficky Casopis, Prága), I. Hrusovsky (Otazky Marxistickij Filozofie, Bratislava); *Jugoszláv Szocialista Szövetségi Köztársaság :* V. Pavicsevics, M. Markovics, B. Bosniak (Jugoslovenski Casopis za Filozofija, Belgrád); *Kuba :* F. Grobart (Cuba Socialista, Havanna); *Lengyel Népköztársaság :* H. Eilstein, W. Krajewski (Studia Filozoficzne, Varsó), B. Galeski (Studia Socjologiczne, Varsó); *Magyar Népköztársaság :* Szigeti J., Elek T., Gedő A. (Magyar Filozófiai Szemle, Budapest); *Mongol Népköztársaság :* L. Balzirin, N. Sordnomzancyn (Ulan Bator); *Német Demokratikus Köztársaság :* W. Eichhorn, A. Kosing, R. Kirchhof (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin); *Román Népköztársaság :* N. Bellu (Cercetari Filozofice, Bukarest); *Szocialista Szovjetköztársaságok Szövetsége :* M. B. Mityin, B. M. Kedrov, A. I. Kovalcsuk, S. T. Odujev (Voproszi Filoszofii, Moszkva), M. T. Jovcsuk (Filoszofszkije Nauki, Moszkva); a meghívott vendégek névsora: *Franciaország :* F. Cohen (Recherches Internationales, Párizs); *Német Demokratikus Köztársaság :* M. Buhr (Filozófiai Intézet, Berlin); *Csehszlovák Szocialista Köztársaság :* J. Bartos, L. Hrzal, A. Vávra (Filosoficky Casopis, Prága), J. Strinka, F. Vartik (Otázky Marxistickij Filozofie, Bratislava); *„A béke és a szocializmus kérdései"* szerkesztőségéből (Prága): A. Csarakcsijev, M. Láb.

A tanácskozás lebonyolítása során adódtak bizonyos nehézségek. A 2. napirendi pont előadójának akadályoztatása miatt a tanácskozás a 3. napirendi pont tárgyalásával kezdődött, majd végül az 1. és a 2. napirendi pont vitáját együtt kellett megtartani. A 2. napirendi pont referátumát az utólag felkért B. M. Kedrov tartotta meg, aki azonban csak egy napig lehetett jelen a tanácskozáson. A tanácskozás a határozati javaslat

megvitatásával fejeződött be. Az elfogadott határozati javaslat fontosabb pontjai a következők:

1. A szocialista országok filozófiai szerkesztőségeinek 1962 februárjában Lipcsében megtartott első tanácskozása után az együttműködés terén történt bizonyos haladás. Az első tanácskozás javaslatainak megfelelően a szerkesztőségek jelentős munkát végeztek a szocialista és kommunista építés gyakorlata, valamint a modern tudományok fejlődése által felvetett időszerű filozófiai kérdések alaposabb kidolgozásában, a marxista filozófusok ideológiai egységének megszilárdításában és továbbfejlesztésében, és a polgári ideológiai reakció, elsősorban a kommunistaellenesség ellen vívott közös harcban. A szerkesztőségek munkájukban értékesíteni igyekeztek a forradalmi kommunista mozgalom történelmi tapasztalatait, különösen az SZKP XXII. kongresszusának dokumentumait.

2. A szocialista országok filozófiai életéről a többi ország folyóirataiból készített tartalmi összefoglalások kölcsönös megjelentetésével megjavult a tájékoztatás. A tájékoztatás további megjavítása érdekében kívánatos, hogy minden folyóirat közölje cikkeinek kivonatát oroszul és egy nyugat-európai nyelven, továbbá közöljön összefoglaló tudósításokat a vitákról, valamint ismertetéseket fontosabb könyvekről.

3. A szerkesztőségek arra törekednek, hogy angol, francia és spanyol nyelven kiadják a marxista filozófia nemzetközi évkönyvét, amely a szocialista országok minden filozófiai folyóiratából tartalmazna közleményeket. A tematikát a szerkesztőségek közösen állapítsák meg. A tanácskozás azt javasolja, hogy az évkönyvbe más országok marxista filozófusainak a munkáit is vegyék fel. A szervezeti előkészítő munkát a tanácskozás a „Deutsche Zeitschrift für Philosophie" szerkesztőségére bízza.

4. A szerkesztőségek legközelebbi tanácskozását 1964-ben a következő tematikával kell megtartani:

a) A tudományos kutatás logikája.

b) A szocialista társadalom fejlődésének dialektikája.

c) A konkrét szociológiai kutatás metodológiája és módszerei.

A tanácskozás azt indítványozza, hogy a referátumok részletes téziseit a konferencia előtt két hónappal minden szerkesztőség kapja meg, hogy az alapos felkészülés lehetővé váljék.

A bolgár küldöttséget felkérik: vizsgálja meg, meg lehet-e szervezni a tanácskozást a Bolgár Népköztársaságban a III. évnegyedben.

5. A konferencia javasolja, hogy a tanácskozás anyagát a résztvevő országok folyóiratai, amint lehetséges, hozzák nyilvánosságra.

*

Összefoglalásképpen megállapíthatjuk, hogy a filozófiai szerkesztőségek második tanácskozása sokoldalúan megtárgyalta a közös elméleti és szervezeti problémákat, elősegítette a kölcsönös tájékoztatást, jelentős hozzájárulás volt a marxista filozófusok nemzetközi együttműködésének megszilárdításához, a meglevő baráti kapcsolatok megerősítéséhez és új baráti kapcsolatok létesítéséhez.

E. T.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Újfalussy József: A valóság zenei képe

(A zene művészi jelentésének logikája)[1]

A zenével foglalkozó elméleti-esztétikai irodalom, kiindulópontját tekintve, két egymástól meglehetősen elszigetelt ágra szakadt. Az egyik a filozófia oldaláról közeledett a zenéhez, az esztétika általános problémáit és megoldásait igyekezett a zenére alkalmazni. Ennek az irányzatnak nagy hiányossága volt, hogy — mivel legtöbb művelője nem rendelkezett elegendő zenei szakismerettel — nem sokat tudott mondani a konkrét zenei anyagról, a zene eleven problémáiról. (A szak-zenészek ezért meglehetősen idegenkedtek tőle, úgy érezték, hogy nem sok közük van hozzá.) A másik fajta zeneelmélet viszont csak a konkrét zenei szövetet vette tekintetbe, a hangok összefüggését, a dallamvonalak alakulását, az összhangok rendjét kutatta és rögzítette, minden filozófiai összefüggés előtt megtorpant. Eredményei ezért hozzáférhetetlenek maradtak az egyetemes esztétika számára.

Újfalussy József most nem kisebb feladatra vállalkozott, mint hogy a zeneelmélet e két ága között az összeköttetést megteremtse. Munkája ezért úttörő jellegű, voltaképpen a marxista zeneesztétika *alapjainak* első nagyigényű lefektetését nyújtja magyar nyelven, s ilyen szakszerűséggel világviszonylatban is az elsők között.

Az elmondottakból következik, hogy itt egyszerre van összefoglalásról és alapvetésről szó. A feladat kettős: össze kell foglalni a zeneelmélet eddigi két, elszigetelt ágának eredményeit, de ezt úgy kell elvégezni, hogy az eredmény ne a kettőnek eklektikus konglomerátuma legyen, hanem egyben már a marxista zeneesztétika alapvetése.

A könyv nagy érdeme, hogy ezt a kettős feladatot sikerrel oldotta meg. Az összefoglalás valóban nagyvonalú. Újfalussy tárgyalásmódja kivételesen tömör, a kötet alig 170 oldalán nemcsak igen sok problémát vesz sorra, de egyben a zeneesztétika történetének kritikai rezüméjét is nyújtja. Természetesen nem lehet várni, hogy ilyen szűkre szabott terjedelemben minden problémára kiterjedjen, mint ahogy az sem csökkenti értékét, ha egyes részleteiben vitatni lehet, sőt talán egyik vagy másik tételét később módosítani kell. Mindez eltörpül amellett, hogy a könyv kétségtelenül olyan nézőpontot talált, amelyről széttekintve a zeneelmélet eddig egymástól elzárt két tartományát egyszerre át lehet tekinteni. S ez a nézőpont: a lenini tükrözési elméletnek a zenére való alkalmazása.

Az a megállapítás, hogy a zene a valóság tükrözése, önmagában persze nem mond többet, mint amit a marxista esztétika *minden* művészetről vall. Ennek az elvnek tehát csak akkor van érvénye a zene művészetére, ha kifejtjük a zenei tükrözés sajátosságait, specifikumát, s ezzel megteremtjük a zene ontológiai vizsgálatának lehetőségét is.

Újfalussy éppen ebben nyújt újat és eredetit. A könyv gerince a visszatükrözési elméletnek a zenére való alkalmazása, tehát a zenei tükrözést az általános értelemben vett ismeretelmélet oldaláról ragadja meg.

Mielőtt rátérnénk a könyv központi eszméjére, néhány szóval rá kell mutatnunk kiindulópontjára is, amely meghatározza egész szemléletét. Ez a művészet aktív *tevékenység-jellegének* felismerése és a valóságnak *mozgásként* való felfogása. „Nem értjük meg... az egész tudatműködést — írja —, ha nem hangsúlyozzuk az egész tevékenységi folyamatnak aktív jellegét..." (149. o.) És: „a zene a valóságot elsősorban mint mozgást, tehát a leglényegibb tulajdonsága felől közelíti meg és tükrözi. Erre vannak a legárnyaltabb eszközei, és legspecifikusabb módszerei is éppen a valóság mozgás-természetéhez igazodnak." (111. o.)

Első pillanatra talán úgy látszik, hogy ezek a megállapítások csupán a marxizmus

[1] Zeneműkiadó Vállalat, 1962.

ismert igazságait ismétlik meg. Sajnos azonban az esztétikai szemléletben éppen ezek az alapigazságok nem érvényesültek mindig kellőképpen, ennek következtében a „valóság" fogalma gyakran szürkült a dolgok mozgás nélküli rendjévé, aminek — e téves elképzelés szerint — a tudat mintegy passzív lenyomatát adja. Ez a felfogás nem volt elégséges az irodalom és a képzőművészet esztétikai megközelítésére sem, még kevésbé a zene esztétikájának kidolgozására, lévén a zene (és a tánc) az a művészet, amelyben a tevékenységjelleg és a mozgáshoz való kötöttség a legerőteljesebben domborodik ki.

Amikor tehát Újfalussy a tevékenységből és a mozgásból indul ki, olyan igazságokat állít vissza az őket megillető helyre, amelyek felismerése nélkül ma már nem lehet meg esztétikai gondolkodásunk.

Itt érkezünk el Újfalussy könyvének központi gondolatához, amelyet a felvázolt kiindulópont alapján fejtett ki. A könyv sokfelé ágazó gondolatsorai szinte kivétel nélkül ehhez a központi eszméhez térnek vissza, legpregnánsabban talán a következőképpen: „A beszéd szavai, a fogalmak hangképei, a tárgyi valóság konkrét egyes dolgait jelzik, a mozgó valóság statikus-punktuális oldalát ragadják meg, s a valóság mozgását ezeknek a punktuális-térszerű jelentéseknek az egymásután sorolásával, különböző módosításukkal érzékeltetik. Ezek a kapcsolási módok nem magát a mozgást mutatják be képszerűen, hanem az egymás utáni pontokat vonatkoztatják egymásra. Amint a nyelv művészi tükrözés eszközévé válik, költészetté stilizálódik, zeneszerű elemei is előtérbe lépnek: igyekszik a mozgást magát közvetlenebbül és képszerűen, dinamikájában megragadni. A zene a valóság mozgásának éppen ezt a dinamikus-lineáris oldalát tükrözi. Ezért elmosódottak az egyes pontok, tárgyak és fogalmak, ezért világos és differenciált a jelenségek egymásra vonatkozásának, a történés dinamikájának megszakítatlan, folyamatos logikája a zenében." (134. o.)

Újfalussy, véleményem szerint, itt arra a helyes útra talált rá, amelyen a kérdés marxista szellemű megoldásához eljuthatunk. Hogy mennyire „jó helyen jár", arra vonatkozóan a könyvben elmondottakat hadd egészítsük ki Lenin érvelésével, amelyet a Filozófiai füzetekben olvashatunk: „Nem tudjuk a mozgást elképzelni, kifejezni, lemérni, ábrázolni anélkül, hogy meg ne szakítanók a folytonost, hogy le ne egyszerűsítenők, el ne durvítanók, fel ne darabolnók, el ne ölnők az elevent. A mozgás gondolati ábrázolása mindig eldurvítás, elölés — és ez nemcsak a gondolati, hanem az érzeti ábrázolás is, és nemcsak a mozgásé, hanem **minden** fogalomé. Ebben van éppen a dialektika *lényege. Éppen ezt a lényeget* fejezi ki az ellentétek egységének, azonosságának formulája. (Lenin: Művei, 38. köt., 244. o.)

Arról van tehát szó, hogy a valóság visszatükrözésének dialektikájában két mozzanat egyesül: a valóság szétdarabolása, elölése és a mozgás újból való megteremtése, az ellentétek egységének útján. Amikor Újfalussy elkülöníti a statikus-punktuális és a dinamikus-lineáris mozzanatot, lehetőséget teremt arra, hogy kidolgozza a zenei tükrözés sajátságait.

Mint mondottuk, ez a könyvnek központi gondolata, a mozgás ábrázolásának ez a kettőssége sokféle alakban tér vissza a könyv lapjain, sokféle értelmezést kap, s így a zene esztétikai vizsgálatának szinte punctum saliensévé válik. Mindenekelőtt ezen alapul az, hogy Újfalussy magában a zenei nyelvben, a zenei tükrözésben is elkülönít egy inkább dinamikus-lineáris és egy inkább statikus-punktuális mozzanatot. Az előző legfőbb hordozójának a kötött hangmagasságon alapuló dallamot tartja, ez képviseli tehát a zene legsajátosabb elemét. „A dallam: történésünk alanya" — mondja ki a végkövetkeztetést. Emellett azonban a könyv legérdekesebb lapjai közé tartoznak azok a fejtegetések, amelyekben a másik mozzanat, a statikus-punktuális tükrözés szerepét világítja meg. A punktuális mozzanatot képviselik a zene zörejszerű elemei, amelyek magasabb fokon a hangszínben öltenek testet és konkrét, meghatározott hangforrásra utalnak, tehát világos térképzetet keltenek, a vizuális és fogalmi ábrázolásmód felé közelítenek. Újfalussy kimutatja, hogy az összhang megjelenése, sőt a kromatika kibontakozásai is ezt a funkciót teljesíti. Ilyen módon tehát a zenének dinamikus-lineáris tükrözési formaként való felfogása nála nem jelent egyoldalúságot, hanem a linearitás elsősége mellett a két mozzanat szakadatlanul új módon megjelenő egységét, s egyben kettőjük küzdelmét.

Ezt a küzdelmet ábrázolja Újfalussy a vokális és instrumentális zene viszonyában is. Egyoldalú felfogás volt szerinte az, amely a zene sajátosságait csakis az énekből akarta levezetni, s ezzel a zenét a fogalmi-punktuális tükrözésmód párlatává változtatta, és megszüntette önállóságát. (A beszéd úgynevezett zeneisége a vizsgálatok szerint amúgy is elsősorban hangszínbeli tényezőkön alapul.) Újfalussy meggyőzően fejti ki, hogy az énekes zene sem esztétikai, sem történelmi értelemben nem előzi meg a hangszerest, ennélfogva semmivel sem jutunk közelebb a zene lényegéhez, ha „nyitját" az énekben, s

ezen keresztül a nyelvben keressük, ahelyett, hogy legsajátabb területére követnők.

A tükrözés e két mozzanatának elkülönülésével kapcsolódnak össze Újfalussynak azok a fejtegetései is, amelyekben a zene tér- és időszemléletével foglalkozik. Szakít azzal a közkeletű felfogással, amely a zenét egyoldalúan „időbeli" művészetnek nyilvánítja, s mintegy a képzőművészet ellenpólusaként megtagad tőle minden térszemléletet. Meggyőző és alapos érveléssel mutatja ki, ennek tarthatatlanságát. Rámutat például, hogy Bülow híres mondása („kezdetben volt a ritmus") mennyire elfogadhatatlan, ha valaminek itt prioritása van, úgy az csak a mozgás lehet, márpedig mozgás sohasem mehet végbe a téren kívül. Részletesen elemzi, hogyan nyilvánul meg a térszemlélet a zenében, hogyan keltenek a zene statikus-punktuális elemei, valamint a zenei arányai törvényszerűen térképzeteket. (Milyen jellemző például, hogy a hangok rezgésszáma alapján hang-„magasságról" beszélünk, tehát a hangok tulajdonságait már elemi fokon is térszerűen fogjuk fel.)

A könyv egész koncepcióját e két mozzanat dialektikus ellentéte és egysége jellemzi, még többféle megfogalmazásban. „Ha ehhez a csomóhoz hozzányúlunk — mondja Újfalussy —, óhatatlanul vonja maga után a zene-esztétika filozófiai megértésének valamennyi lényeges szálát és évszázados ellentmondását, köztük — a beszéd és zene párja mellett — a vokális és instrumentális zene, a dallam és harmónia, objektum és szubjektum, ábrázolás és kifejezés, értelem és érzelem, egyes és általános, tér és idő, statika és dinamika, valamint ember és természet, természet és társadalom, egyén és társadalom ellentétpárjait is." (119—120. o.)

Nem vethetjük a szerző szemére, hogy az így felvázolt gondolatrendszert a maga teljességében nem tudta felölelni, s így pl. magaválasztotta céljának (a zenei jelentés kidolgozásának) megfelelően az „ember és természet, természet és társadalom, egyén és társadalom" kapcsolatának kifejtését sem vállalhatta. A zene ismeretelméleti és ontológiai alapjainak kifejtése után ez a következő lépés lehet munkásságában. A zene dialektikájának megrajzolásában mégis kétségtelenül a legdöntőbb vonatkozásokat vetette fel.

Dialektikájának nagy erénye, hogy nem reked meg a polaritás bemutatásánál, hanem nagy figyelmet szentel arra is, hogy a zene hogyan törekszik az ellentétek egységének megteremtésére.

A zeneesztétika ősi problémájához jutottunk így el. Hogy a zenei harmónia a különbözők összecsengése, az ellentétek egysége útján jön létre, azt kimondta már Püthagorász, Hérakleitosz és Platón is, csakúgy mint később Leonardo da Vinci, Hegel vagy Fourier is. S milyen érdekes egyezés, hogy a *Filozófiai füzetek*ben (Hegel Filozófiatörténetét követve) Lenin is pár oldallal az előbb idézett mondatok után (amelyekben a mozgás folytonosságának elöléséről, majd újból való helyreállításáról beszél), helyeslőleg idézi Platón felfogását, amely szerint a zenei harmóniában is az azonosság és különbözőség dialektikája testesül meg. Újfalussy is éppen ezen a nyomon halad.

Ez a gondolat a zeneesztétikában eddig jobbára az elvont általánosság síkján maradt, és nem nyert közvetlenül a zenei anyagban bizonyítást. Újfalussy most erre is vállalkozott, hiszen ezen elv alapján követi végig a zenei dallam és összhang fejlődését, összekapcsolva a hangok szukcesszív és szimultán összecsengésének harmóniáját. (Maga a szó a görögöknél még az egymás után megszólaló hangok harmóniáját jelentette, s csak a többszólamúság kialakulása után vette fel mai értelmét.) Az azonos átváltozik nem-azonossággá, hogy végül ismét az azonoson nyugodjék meg, ez a zenei dallam és a zenei összhangzatsor dialektikus útja, s Újfalussy teljes szakmai fegyverzetben, meggyőző érveléssel bontja ki a dallam és a harmónia fejlődésének egyes állomásait. Itt igazán teljesíti programját: az addig az esztétika számára szinte hozzáférhetetlen zenei szaktudományt a filozófia szemszögéből világítja meg, s a zenei hermeneutika alapjainak megvetésében ötvözi a kétféle módszer eredményeit.

Nemcsak az azonos és nem-azonos dialektikájának deklaratív meghirdetését nyújtja, hanem ennek segítségével feltárja a zene fejlődésének belső logikai törvényeit. Az azonossal szembenálló nem-azonos megjelenése ugyanis azonnal újabb ellentmondást hoz magával: a zene fejlődése során, úgy látszik, két ősi hangrendszer küzd egymással, amelyek az eltérőt, a különöst, a nem-azonosat másképpen akarták megtalálni. Leegyszerűsítetten szólva: az egyik hangrendszer számára ezt a mást, az alaphangtól biztosan eltérőt elsősorban a kvart lépés jelentette, a másikban viszont a kvint és a „terc-kvint állványzat". Nincs itt módunk arra, hogy a két hangrendszer kialakulását, okait, küzdelmét akár csak vázlatosan is ismertessük, ez már a legszorosabban vett zenei szakkérdésekhez vezetne el bennünket. Újfalussy is inkább csak a fejlődés fő vonalát rajzolja meg, amelyben bemutathatja, hogy a két hangrendszer hogyan ölt új és új alakot az

utóbbi három-négyszáz év funkciós rendszerű európai zeneművészetében.

Az elmondottak határozzák meg Újfalussy zeneesztétikatörténeti áttekintését is. Az ezzel foglalkozó fejezet szervesen illeszkedik a mű egészéhez, elsősorban filozófiai alapvetéséhez. Újfalussy biztos kézzel választja szét a zeneesztétika múltjában a materializmus és az idealizmus esztétikáját. Szemléletének alapja a materializmus örökségének, elsősorban tehát a francia materialisták affektus-tanának a lenini értelemben vett tükrözési elmélet irányában való továbbfejlesztése. Helyesen mutat rá azonban az affektus-elmélet mechanikus egyoldalúságaira, elsősorban arra, hogy a zene tükröző szerepét túlságosan a beszéd oldaláról közelítette meg. Kimutatja, hogy ennek az egyoldalúságnak következtében a materializmus a zeneesztétikában is az idealizmusnak engedte át a tevékeny oldal kidolgozását. Helyes mértéktartással választja el az idealizmus esztétikai örökségéből a dialektikus materializmus számára felhasználhatót a felhasználhatatlantól, idegentől és ellenségestől — az irracionalizmustól és a formalizmustól.

*

Ez a vázlatos áttekintés is meggyőzhet arról, hogy Újfalussy könyve nemcsak hogy sokoldalúan foglalkozik tárgyával, a zene művészi jelentésének logikájával s általában véve esztétikájával, de olyan kérdéseket is vet fel filozófiai szempontból is magas színvonalon, amelyek joggal tarthatnak számot szélesebb körű érdeklődésre. A zene esztétikája nemcsak a zeneesztéták belügye, egész marxista esztétikánk számára döntő fontosságú, hogy az általános esztétikai kérdéseket végre olyan módon tegyük fel, hogy ne legyen mindig kivétel a zene, s vele együtt a tánc és a költészet (hogy a képzőművészetekről ez alkalommal ne is szóljunk.)

Amikor Újfalussy felveti a valóság tükrözésében a statikus-punktuális és a dinamikus-lineáris mozzanat megkülönböztetését, úgy hiszem, általános esztétikánk fejlődéséhez is hozzájárult, és olyan nézőpontot adott, amelyet más művészetben is termékenyen gyümölcsöztethetünk. A művészi forma evokatív erejéről sok szó esik mostanában, s az sem kétséges, hogy ez az „evokáció" — bár minden művészeti ágban és műfajban jelen van — a legszembeszökőbben a zenében és a versben jelentkezik.

Újfalussy felfogása úgy hiszem ezen a téren is hasznos gondolatokat nyújthat esztétikai gondolkodásunk számára. Ennek érdekében azonban helyes volna az általa felvetett gondolatokat még szélesebben és alaposabban kidolgozni.

A zenei jelentéstan alapjainak megvetésében ugyanis elegendő volt a tükrözés két mozzanatának elkülönítése, — láthattuk, hogy ennek alapján Újfalussy milyen mélyre tudott hatolni a zene vizsgálatában. Ha azonban felfogását ezen kívül eső területen is gyümölcsöztetni akarjuk, nem elégedhetünk meg ennyivel. Újfalussy talán túlontúl is leegyszerűsíti a kérdést, amikor könyvének a zene pszichológiai vonatkozásaival foglalkozó (s egyébként szintén sok kitűnő gondolatot tartalmazó) részében a lineáris mozzanat funkcióját az érzelmek tükrözésében látja.

Emlékezzünk vissza Lenin felfogására, amely szerint szintén egymás mellett szerepel e két mozzanat, a mozgás elölése, szétdarabolása és folyamatosságának újból való helyreállítása. E kettő azonban itt nem az érzelem és az értelem ellentéteként jelenik meg, hanem az értelmen belül. Az egyik oldal — Lenin szavai szerint — a végtelen folytonosság, a másik pedig a „pontszerűség" (a folytonosság tagadása, a megszakítottság). „A mozgás a folytonosságnak (idő és tér folytonosságának) és a megszakítottságnak (idő és tér megszakítottságának) egysége. A mozgás ellentmondás, ellentmondások egysége." (I. m. 242. o.)

Nyilvánvaló, hogy az összefogás, a folytonosság, a dialektika mozzanatának nem tulajdoníthatunk érzelmi színezetet. A két mozzanat az értelem tevékenységén belül is megkülönböztethető. De hiszen Újfalussy, aki a zenét egészében véve lényegében érzelminek és lineárisnak vallja, maga is kénytelen magán a zenén belül egy statikus-punktuális momentumot is felvenni, amelyet aztán az érzelmi természetű linearitással szemben hol szenzuálisnak, hol intellektuálisnak nevez. Úgy látszik tehát, a visszatükrözés folyamatos és pontszerű elemének szétválasztása nem fér bele az érzelem és értelem kategóriáiba, ezért bármennyire is érdekesek Újfalussy fejtegetései a zene pszichológiájáról, úgy érezzük, itt még nem adott kellő választ a saját maga által feltett kérdésekre.

A továbblépés érdekében most már nemcsak a zene szempontjából, de az egész esztétika, sőt az egész tudat működése szempontjából ki kell dolgozni a folytonosság és a pontszerűség tényezőjének a visszatükrözés folyamatában játszott szerepét. Ez alkalmat adhat arra, hogy a zeneesztétika problémáinak megoldásában teljesebbé váljék az Újfalussy által megrajzolt kép.

Mindez azonban természetesen inkább a további munkára vonatkozik már.

E probléma megfogalmazására ebben a könyvben Újfalussy nem is vállalkozhatott, hiszen az olyan széles körű feldolgozást igényel, amely mostani könyvével legalább is egyező terjedelmet tenne szükségessé.

Munkája így mindenképpen úttörő jelentőségű,nemcsak azért tehát, mert összefoglal, hanem azért is, mert új távlatokat nyit. Alaposságával, megbízhatóságával, a problémák gyökeréig hatoló elmélyültségével a nemzetközi irodalomban is számottevő. Megérdemelné, hogy ne csak a hazai, hanem nemzetközi megvitatására is lehetőség nyíljék. A zeneesztétikai viták (ha ilyenek voltak) eddig megfelelő alapvetés nélkül eléggé a levegőben lógtak, most, Újfalussy érdemeként, van nemcsak miről vitatkoznunk, hanem van miből kiindulnunk is.

Vitányi Iván

A tudománynépszerűsítésről

— két Bodrogi-könyv alapján[1]

Napjaink jellemzője a tudomány-népszerűsítő irodalom terjedelmének és szerepének növekedése. Az emberből nem veszett ki a sokoldalúság reneszánsz vágya, s a munkaidő csökkenése látszólag az enciklopédikus tudás megszerzésének lehetőségét is megteremti. A tudományok eddig hihetetlen tömegének felhalmozódása és csak a baktériumosztódáshoz hasonlítható tempójú és mértékű specializálódása ugyanakkor lehetetlenné teszi az elmélyülést akárcsak néhány tudományágban is. Ez az ellentmondás szüli világszerte az ismeretterjesztés minden gondolatközlő eszközt felhasználó áradását. A szocializmus a tervszerű és máshol elképzelhetetlen mértékű munkaidőcsökkentés programjával, a kulturális forradalom közvéleményformáló mozgalmával minden eddiginél szélesebb tömegekben kelti fel az említett igényt. Ez teszi szükségessé és érdekessé, hogy felvessük az ismeretterjesztő irodalom néhány elvi kérdését.

Bodrogi két könyve néprajzi mű. Nem célom — természetesen nem is lehet —, hogy szakmai szempontból bíráljam őket, csupán a műfaj modelljéül szeretném használni őket, hogy a címben jelzett problémát konkretizáljam.

A két könyvet a Gondolat Kiadó adta az olvasók kezébe, Gondolattár című sorozatában. A sorozat sok szempontból ideálisan megfelel a műfaj követelményeinek. Sokoldalú: irodalom, történelem, a legkülönbözőbb művészetek a filmtől a táncig, fizika, biológia, orvostudomány szerepelnek kötetei között. Szerzői kiváló szakemberek, hogy csak Benedek Marcellt vagy Erdey-Grúz Tibort említsem. Áruk nagyon olcsó, kis formátumuk könnyen kezelhetővé teszi őket. Népszerűségük teljesen indokolt.

Mindez vonatkozik a Bodrogi könyvekre is. Az emberiség közérdeklődésre számot tartó hajnalához visz bennünket, és rendkívül gazdag, korszerű, tudományos színvonalú anyagot tár elénk. És mindjárt itt, a korszerű anyag gazdagságánál beleütközünk az ismeretterjesztő irodalom fő problémájába. A műfaj jellegéből, funkciójából következik, hogy anyagát nagyon erősen rostálnia kell. Mit és milyen alapon emeljen ki a feltárt tények végtelen halmazából a szerző?

Az első és kétségtelenül elhanyagolhatatlan szempont az érdekesség. Semmi esetre sem az a „népszerű" könyv, amelyik fölött elalszik munka után a fáradt dolgozó. Mi kelti fel legjobban az érdeklődést? Ami különleges, szokatlan, nem mindennapi, extrém. Ennek a követelménynek Bodrogi eleget tesz. És az új, hangsúlyozottan ritka, kivételes esetek áradása helyenként mégis fárasztóvá válik. A meglepetést is megszokhatjuk, a testi vagy erkölcsi meztelenség is elveszti érdekességét, ha túl gyakran kerül elénk, egy idő után még a minden bizonnyal közérdeklődésre számot tartó szekszuális csemegék is unalmassá válnak.

A válogatás második szempontjával Bodrogi is foglalkozik a Társadalom című fejezetben az emberi viszonyok sokféleségéről szólván: „Mivel nincs terünk arra, hogy e kapcsolatokat, alakulatokat fejlődésükben, a társadalom egészében elfoglalt helyüket illetően vegyük vizsgálat alá, elsősorban a fogalmak tisztázására, a típusok ismertetésére törekszünk. . ." (Társadalmak születése, 43. o.) A fogalmak tisztázása alapvető feladat, erről vitatkozni is nehéz lenne. De vajon nem mondhatjuk-e azt, hogy a tudomány egésze sem tesz mást, mint új fogalmakat teremt és ezeket tisztázza? A fogalmak és típusok tengeréből melyeket válasszuk ki és tisztázzuk, milyen alapon válogassunk, ha nem a fejlődés és a társadalomban elfoglalt hely fontossága alapján? Tisztázhatók-e a fejlődés és hely alapján fontosnak ítélt kérdések a fejlődés

[1] *Bodrogi Tibor:* Mesterségek születése. Gondolat. 1961. Társadalmak születése. Uo. 1962.

folyamatának, a társadalom struktúrájának leírása nélkül? A kérdést megkerültük és visszajutottunk oda, ahonnan elindultunk.

Bodrogi számtalan fogalmat tisztáz, röviden, világosan, jó és érdekes példák fényénél. Ezeket azután mint megismerteket használja a továbbiak során. A laikus olvasó egy darabig csak képes elraktározni ezeket a meghatározásokat ezernyi gondja mellé, a néprajz számára fenntartott agyrekeszeibe, de egy ponton megtelnek az erre szánt sejtek, s ha aztán egy ilyen mondatba ütközik: „A *nemzetség* eszerint *fiktív vérrokonságon alapuló unilaterális exogám csoport*" (I. m. 81. o. Kiemelés Bodrogitól) — reménytelenül sóhajt és leteszi a könyvet. Mit tegyen? Jegyzetelje ki a definíciókat? Hosszabb lesz a jegyzet, mint a könyv. Lapozzon vissza? De hol találja meg a meghatározást, és oldalanként vagy egy tucat korábban tisztázott fogalom szerepel.

Mi a megoldás? Az ábécérendes szómagyarázat a kötetek végén, ahol nemcsak a szövegben előforduló néprajzi, hanem az egyéb (földrajzi, történelmi stb.) szakkifejezések is szerepelnek, technikai segítséget jelent, de megoldást önmagában nem. Engedjünk a tudományos színvonalból a népszerűség kedvéért? Azt hiszem, hogy a kifejezéseket illetően feltétlenül. Ahol van megfelelő magyar szó, ne használjunk idegent, még ha az tudományosan bevett, vagy akár pontosabb is. Ha nincs még megfelelő magyar néprajzi-őstörténeti szaknyelv, az itt jelentkező igény kellő buzdítást és egyben alkalmat is ad megteremtésére vagy fejlesztésére. Bevett és közhasználatban elterjedt fogalmak megváltoztatása vagy mellőzése is meggondolandó. Az olvasónak kapaszkodót, útmutatót jelent az ismeretlen területen az ismert szó. A „vadság" és a „barbárság" legfeljebb a néprajzból tűnt el a húszasharmincas években, a marxista történelem, politikai gazdaságtan, filozófia ma is használja, és a többi között az iskolai tankönyvek révén elég széles körben elterjedt. A korábban hozzájuk kapcsolódó „pejoratív értéktartalom" eltűnt (ilyen értelmű használatának vádjával egyébként már Morgant sem illethetjük), a szavak hangulata könnyen változik. Érthetetlen, hogy miért kell a közismert ősközösséget „szegmentált társadalomnak" nevezni, a vele szembeállított „rétegezett társadalom" pedig tartalmilag sem világos. Az osztálytársadalmat, az előző nemzetségi vagy törzsi társadalomnak is nevezett átmenetet, vagy mind a kettőt jelenti? A homályos kifejezés megnehezíti az osztályok kialakulási folyamatának megértését, és elfedi azt a minőségi változást, amelyet az jelent. De még mindig a felszínen mozgunk, s a kiinduló kérdés — hogyan csökkentsük magát az anyagot, milyen alapon szelektáljunk, s nemcsak a kifejezésekből — megoldatlan. Induljunk ki a tudománynépszerűsítés funkciójából. Mi az, amit a sokoldalúságra törekvő olvasó a sokféle tudományból el tud sajátítani? A leglényegesebb, legáltalánosabb összefüggések rácsa, történeti tudomány esetében a fejlődés fő vonala és a determinációs struktúra. Ha ez válogatásunk alapja, azokat a típusokat mutatjuk csak be, amelyek egy fejlődési fokot legjobban jellemeznek, s amelyeken leginkább kimutatható, hogy miből lett, és mivé fejlődött, mi a jelenség oka, és mit határoz meg. Ebben az esetben csak azokat a fogalmakat kell tisztáznunk, amelyek a történelem fő áramába esnek, és elhanyagolhatjuk a ritka kivételeket vagy legfeljebb élénkítő mozzanatnak hagyhatunk egyet-egyet. Leegyszerűsítjük ezzel a bonyolult összefüggéseket? Tagadhatatlanul (s nem is kell, hogy tagadjuk); de az ismeretterjesztés hatékonyságát erősen növeljük.

Hamis képet adnánk, ha azt mondanánk, hogy Bodrogi nem törekszik erre. Mindkét kötet befejező összefoglalása, a „Technológia — anyagi kultúra" c. fejezet bevezetése, I. és II. része (tehát az első kötet zöme), a második eleje („Gazdasági élet — gazdasági viszonyok" és a „Társadalom" c. fejezet bevezetése) ilyen szerkezet szerint íródott, és helyenként kitűnően oldja meg feladatát. Később azonban mindkét könyvben a rendszert elborítja az anyag gazdagsága, s a túlburjánzó tényeket bántóan formális osztályozással képes csak formába önteni. Nézzünk néhány kiragadott példát.

A szilárd hajlékokat három alcsoportba osztja, s a következő sorrendben tárgyalja: „Vannak hajlékok a földben, a földön és a föld fölött." (Mesterségek születése, 151. o.) S mindezt azután, hogy a kötet nagy része a történetiség alapján íródott!

A társadalmi kapcsolatok, csoportok osztályozása:

I. Szexuális és vérségi kapcsolatok
II. Rokonsági csoportok
III. Lokális csoportok
IV. Főség, osztályelőzmények, osztályok
V. Korcsoportok, „társaságok".

A rokonsági csoportok:

1. Ágazat
2. Nemzetség
3. Frátria
4. Duális szervezet (kétosztályú rendszer)

5. Szekciók (házassági osztályok)
6. Bilaterális rokonsági csoport

Míg az utána következő lokális csoportok :
Horda
Törzs
Települési csoport (mint a törzs része)
Falu, tanya.

Az ágazat—nemzetség—frátria egy fejlődési sor; a duális szervezet—szekciók szintén, de az előbbinél egyszerűbb, tehát valószínűleg megelőzi azt (vagy visszafejlődés, párhuzamos fejlődés eredménye? a kérdés fel sem merül). Miért ez a fordított sorrend? A bilaterális csoport valami egészen más: más társadalom más szerepű, más jellegű egysége. A hordát Bodrogi úgy határozza meg, „mint családok halmazát, családcsoportot". (Társadalmak születése, 97. o.) Miért kellett akkor kivenni a rokonsági csoportok közül, hogy a nálánál jóval fejlettebb formák *után* kerüljön szőnyegre? Hogy kerül össze a törzzsel, amely a nemzetség—frátria sor következő tagja? Mi szükség az egymástól merőben különböző „lokális csoportok" egy kalap alá vételére? Hogy az államot megfosszuk egyik megkülönböztető vonásától?

Ez a néhány példa is mutaja: a külsőleges, formális osztályozás lépten-nyomon felborítja a történetiség egy darabig követett elvét. Lényegében ugyanez történik az oksági összefüggésekkel is. A két könyv szerkezete — *előbb* a gazdasági élet, technika, *azután* a társadalom elemzése — azt látszik hangsúlyozni, hogy az előbbi meghatározza az utóbbit. A szerző több helyen ki is fejti ezt, és néhány igazán jó példával támasztja alá. Azután ez is elsikkad. Miért vannak „*patrilineáris* és *matrilineáris* nemzetségek"? (I. m. 81. old., ebben a sorrendben!) Miért van az, hogy „a társadalmi kiválóság normái közösségről közösségre változnak"? (104. o.) A horda-főnökök Bodrogi szerint azért nem éltek vissza jelentős hatalmukkal, mert ezt megakadályozta a „hagyomány ereje", „a lázadástól való félelem és az, hogy a főnök maga is függött a néptől, az adózás, háborúban az alattvalók támogatása stb. révén". (113. o.) De vajon a történelem legvéresebb zsarnokait miért nem tartották vissza ugyanezek a tényezők a hatalommal való visszaéléstől? A kasztrendszer csak „a hinduizmus vallási rendjében gyökerezik?" (114. o.) Számtalan efféle kérdést tehetnénk még fel.

Végül a válogatásnak még egy szempontjáról szeretnék írni. Minden kor embere azt keresi elsősorban a múltban, amiből saját életére vonatkozó következtetéseket tud levonni. Ez talán még általánosabb „emberi tulajdonság", mint az, „mely az eltérőt, a szokatlant, a furcsát, az idegenszerűt azonnal észreveszi. . ." (5. o.) Ha a mai olvasó — teszem azt — különös érdeklődéssel olvassa a házasságon kívüli nemi életről, a szüzesség értékeléséről szóló részeket, ebben nem annyira a pikantéria iránti kíváncsisága mutatkozik meg, mint az, hogy napjainkban is megoldatlan problémához keres történelmi támasztékot. Bodrogi azt írja, hogy „a különböző társadalmak álláspontja, erkölcsi értékelése a házasság előtti nemi életről igen eltérő. Mindenütt azt látjuk, hogy a szóban forgó társadalom a maga véleményét és eljárását tartja erkölcsösnek, és minden ezzel ellentétes gyakorlatot, nézetet erkölcstelennek vél. . ." (138. o.) De mi az eltérések oka? Leírja, hogy „különösen nomád törzseknél figyelhetjük meg a szüzességnek nagyfokú tiszteletben tartását. . ." (140. o.) A nomád élet megteremti a fő termelő eszköz, az állatállomány magán-, méghozzá férfitulajdonát, a férfi uralmát a családban, a monogámiát, s az annak megfelelő erkölcsi nézeteket. A szerző azonban a monogámiát is formális szempontból vizsgálta. „Aszerint, hogy *hányan* (kiemelés tőlem B. I.) lépnek egymással házassági kapcsolatra, a házasságnak két alaptípusát különböztetjük meg: van *monogám* és van *poligám* (többes) házasság." (66. o.) (Kiemelés az idézet második felében Bodrogitól.) Így a családforma gazdasági tartalma elsikkad, a társadalom és erkölcsi megítélés közül kiesik az összekötő kapocs. Ha ezt az olvasó megpróbálja korunkra vonatkoztatni, nem a magántulajdonon alapuló monogámiából sarjadt nézetek válságára következtethet, hanem csak az erkölcs relativitására, arra hogy valami égi vagy földi önkény szabja meg, hol mit tartanak helyesnek.

Ha egy polgári tudós azt írja, hogy „nincs olyan közösség, melynél ne találkoznánk az egyének társadalmi helyzetében különbségekkel" (104. o.), és nem húzza alá a különbségek közötti különbséget, ha a birtoklást és tulajdont szinonimaként használja, és a hordát úgy határozza meg, „mint a legkisebb földbirtokló csoportot", amely „a föld és annak. . . termékei fölött közös *tulajdonjoggal* rendelkezik" (97. o., az idézet második részét Radcliffe-Browntól idézi Bodrogi, kiemelés tőlem B. I.), ha a monogámiát egyetlen páros házassági formának tekinti, minden bizonnyal aktuális osztályelképzeléseket támaszt alá. Ha — ezzel szemben — Engels az ősi társadalom egyenlőségét, tulajdonnélküliségét, a monogámia osztályjellegét hangsúlyozza — ugyancsak aktuális célokat követ. Bodrogi az efféle finomságokra nem ügyel. Pedig meggondolandó volna az

is, hogy az a tény, hogy a morgani rendszer részleges szétesése után a modern etnológia nem hozott létre korszerű történeti rendszert, hanem hellyel-közzel megelégszik a formális rendszerezgetéssel, mennyiben magyarázható a tudomány természetes fejlődéséből eredő pillanatnyi állásával, és mennyiben a burzsoázia sanda szándékával, hogy az embereket leszoktassa a társadalom törvényszerű összefüggéseinek firtatásáról és megértéséről. Erre azonban már nem a mi feladatunk válaszolni, hanem a néprajz szakembereinek, köztük Bodrogi Tibornak, akinek két hasznos kis könyvéről talán megtévesztő képet adtam azzal, hogy a jól megoldott részekre csak itt-ott utaltam, és a szerintem vitathatóakat boncoltam részletesen. Ez az oka annak is, hogy aránytalanul többet foglalkoztam a problematikusabb társadalmi viszonyokat leíró második kötettel. Célom azonban nem szakbírálat volt, hanem a tudomány népszerűsítés néhány elvi kérdésének felszínre hozása.

Bor István

Jacob Segal: A dialektikus módszer a biológiában[1]

„A modern természettudomány eredményei... éppoly ellenállhatatlanul erőszakolják rá magukat mindenkire, aki elméleti kérdésekkel foglalkozik, mint amilyen kényszerűséggel kell a mai természetbúvároknak akarva, nem akarva, elméleti általános következtetésekkel foglalkozniok."[2] Csaknem 100 évvel ezelőtt írta Engels e sorokat. Megállapításai nemcsak hogy nem vesztették el aktualitásukat azóta sem, hanem éppen napjainkban igazolódnak be a legteljesebben. Ugyanúgy mint az a felismerése is, hogy a „természettudomány e fokának a legnagyobb mértékben megfelelő gondolkodási módszer a dialektika".[3] Ma már egyre több tudós előtt válik világossá, hogy minden, a szaktudományát igényesen művelni akaró kutatónak ismernie kell a dialektikus materializmus filozófiai általánosításait is. Ezt a meggyőződést igazolja a berlini Humboldt Egyetem Általános Biológiai Intézete professzorának magyarul nem régen megjelent könyve.

A mű első két fejezete a formális logika és a dialektikus logika határait próbálja megjelölni. Megállapítja, hogy a kapcsolatok formális logikai elemzésével csak statikus és quasistatikus rendszerek felületes elemzése esetén elégedhetünk meg. Alapos vizsgálat esetén azonban, bármely jelenségről is legyen szó, a dinamikus komponenseit is figyelembe kell vennünk. Ilyen vizsgálatot viszont csak dialektikus elvek alapján tudunk elvégezni. Az ilyen módon megállapított törvényszerűségek természeti törvény rangjára is igényt tarthatnak, de csak azon a dinamikus qualitáson belül, amelyből levezették őket. Az akusztika területén érvényes harmónia-törvények pl. nem érvényesek a látás mechanizmusára, mivel a szem nem rezgő szerv. Ha a fenti elvet a tudomány más területein is általánosan elfogadnák, úgy ez, Segal szerint, sok meddő vitának venné elejét.

A harmadik fejezetben az anyag tulajdonságait vizsgálja a szerző. Az anyag fogalmának klasszikus meghatározásából kiindulva vezeti le a dialektikus materializmus felfogását az anyagról és létezési formáiról. Kitér a determinizmus—indeterminizmus problémáira is. A Heisenberg-féle bizonytalansági relációval kapcsolatban azt a véleményét fejti ki, hogy egy elemi részecske hely- és impulzuskoordinátái növekvő pontossággal való meghatározásának lehetetlensége csak a módszerek mai elégtelenségének következménye. Felfogását könnyen érthető példával, a Földfelszínnek Mercator- (szöghű), illetve Eckert- (felülethű) vetületben való ábrázolásával világítja meg. A gömbfelület szögeit és felületeit ugyanis ugyanabban a síkban egyszerre nem tudjuk a valóságnak megfelelően ábrázolni. Az így fellépő határozatlansági reláció azt fejezi ki, hogy három dimenziót nem lehet pontosan ábrázolni kétdimenziós rendszerben, de korántsem jelenti azt, hogy a valóságban a gömbfelületen ne lennének meg a szögek és felületek egyértelmű viszonyai.

Felveti még de Broglie-nak, a fénykvantumokkal kapcsolatos azt a korábban vallott nézetét, hogy amit mi észlelünk, az csak a fénykvantumok vége. Ebből de Broglie annak idején arra következtetett, hogy a fénykvantumoknak a térben való terjedésük idején nincs is reális létezésük. Ez téves értelmezés, amit a biológiának egy hasonló problémájával óhajt igazolni. A szövettani vizsgálatoknak régi problémája olyan rögzítőszer felfedezése, amely a sejtfunkció megszűnése után is lehetőleg torzítás nélkül őrzi meg a sejt, illetve a sejtmag normális viszonyait. Ez az igény, legalábbis ma, még kielégíthetetlen. A leg-

[1] Gondolat, 1962.
[2] Engels: A természet dialektikája Szikra, 1952. 54. o.
[3] Uo. 223. o.

tökéletesebb rögzítőszernek is hibája az, hogy merev, statikus rendszert nyújt a vizsgálat számára, olyan állapotot, amely az élő organizmusban funkció közben nincs, vagy legfeljebb csak minimálisan rövid, átmeneti időszakaszban van. Senki sem kételkedik azonban abban, hogy a sejtek az emberi megfigyeléstől függetlenül léteznek. Ez a lét természetesen nem független az embertől, mihelyt az mint megfigyelő kerül vele kapcsolatba, független azonban attól, hogy az ember átveszi-e a megfigyelő szerepét.

Tekintettel arra, hogy biológus szakember munkájáról van szó, eleve különös érdeklődéssel várjuk biológiai jelenségek dialektikus elemzését. E szempontból azonban e fejezetben nem elégíti ki maradéktalanul a várakozásunkat. A 3., az anyag és mozgás viszonyát tárgyaló pontban a következőket olvashatjuk: „élesen el kell választanunk egymástól a gondolkodási folyamatot és termékét, a gondolkodást magát". (49. o.) Itt Segal igen pontatlanul használja a terminológiát, mivel a gondolkodási folyamat és a gondolkodás megjelöléseket a filozófiai és a neurofiziológiai szakirodalom egyaránt szinonim értelemben használja az emberi központi idegrendszer egyik sajátos funkciójának megjelölésére. Ezeket tehát nem kell egymástól elválasztani. Amit a helyesen értelmezett gondolkodási folyamattól avagy gondolkodástól meg kell különböztetni — de semmi esetre sem elválasztani —, az annak eredménye, a gondolat, illetve logikai terminussal: a fogalmak és az ítéletek.

Lehetséges azonban, hogy Segal gondolkodási folyamat alatt akarja összefoglalni a központi idegrendszert és a gondolkodási folyamat alatt benne lezajló fiziológiai történéseket, gondolkodáson pedig a gondolkodást mint pszichológiai jelenséget érti. De ebben az esetben sem kell elválasztani ezeket a fogalmakat egymástól, mert akkor szétválasztanánk az anyagot és a mozgást, ami viszont igen súlyos filozófiai tévedés lenne.

A következő két fejezet a kölcsönhatások elvével foglalkozik. A szerző leszögezi azt az ismert tényt, hogy nincsenek zárt rendszerek, minden rendszer számtalan más rendszerrel áll kapcsolatban, továbbá, hogy mivel egy mennyiségi folyamat átfogásához az összes kapcsolatokat figyelembe venni lehetetlen, esetről esetre kell eldönteni, hogy mely tényezők fontosak a vizsgálat szempontjából, s a többieket az adott vonatkozásban elhagyhatjuk. Azért tértünk ki erre a semmi jelentőset nem tartalmazó fejezetre is, mert a kölcsönhatásokkal kapcsolatos fejtegetésekben most már egészen világosan jelentkezik az a filozófiai tévedés, amelyet fentebb röviden elemeztünk. Segal a következőket írja: „. . .mindig tekintetbe kell venni, hogy kölcsönhatásban csak anyagi rendszerek állhatnak egymással és semmi esetre sem mozgások vagy mozgásformák. . ." (95—96. o.) Ebből a mondatból — amelyet a fejezet összefoglalásában meg is ismétel — világosan kiderül, hogy a szerző e felfogása az anyagot és a mozgást elválasztja egymástól, ami pedig összeegyeztethetetlen a dialektikus materializmussal.

A 7—9. fejezet a minőségi átcsapások kérdéseivel foglalkozik. Ez a rész a műnek a szerző által legfontosabbnak tartott része. Mint már a bevezetésben is megállapítja: „a modern természettudomány. .. ma mindjobban arra kényszerül, hogy. . . a minőségi átcsapások vizsgálata felé forduljon". (14. o.) Az ilyen vizsgálatok elvi kérdéseihez hozzányúlni viszont a dialektika ismerete nélkül nem lehet.

A minőségi átcsapások keletkezési mechanizmusának elemzését Segal az entrópianövekedés okainak kutatásával kezdi. Ezeket két tényezőben jelöli meg: az egyik ok a kvantumhasadás, a másik a vizsgált rendszerekben levő nagy anyagsűrűség. Hogyan alakulnak azonban a viszonyok kisebb anyagsűrűség esetén, pl. az intersztelláris térben? Itt köbcentiméterenként kb. egy részecske fordul elő, tehát a részecskeütközések ritkák (az ütközés valószínűsége akkora, mint a Földön ide-oda rugdosott két futball-labdáé), míg a kvantumütközések — tekintve, hogy a csillagok és a bolygók állandóan fényt és hőt sugároznak — egyáltalán nem ritkák. Ily módon ritka közegben a részecskeütközésekkel szemben előtérben áll a kvantumabszorpció. (Földi viszonyok között ennek az elvnek az alapján működnek a különböző részecskegyorsító berendezések.) Az itteni ütközéseknél tehát a szabaddá váló új energiakvantumok átlagosan jóval nagyobbak, mint az eredetileg abszorbeáltak, vagyis itt az entrópia csökken. A valóságban tehát két ellentétes rendszer létezik. Az egyikben — sűrűanyagú rendszerek, pl. égitestek — az entrópia növekszik, a másikban — ritka anyagú rendszerek, pl. csillagközi tér — az entrópia csökken. Ahhoz azonban, hogy az egyik rendszerben kvantumok akkumulálódhassanak, a másik rendszerben kvantumoknak kell keletkezniök, vagyis az entrópia csak akkor csökkenhet a világ egy részében, ha egy más részében ugyanaz az entrópiamennyiség keletkezik. Úgy tűnik tehát, mintha felállíthatnánk az entrópia állandóságának törvényét is. Ennek persze csak akkor lenne értelme, ha — mint az energia megmaradásának törvénye esetén — a minőségi

átcsapásokat is figyelembe vennénk. Mindezek alapján vonja le a szerző azt a következtetést, hogy ilyen módon a mennyiségileg lejátszódó folyamatokat meghatározhatnánk úgy, hogy ezek során az entrópia növekszik, míg minőségi átcsapáskor az entrópia csökken. Hangsúlyozza azonban, hogy ilyen jelentős elv felállításához a biológus vizsgálatai egymagában nem elegendőek.

Ismertettük a 7. fejezet gondolatmenetének lényegét, tekintettel arra, hogy ezt a részt a szerző műve „legfontosabb és döntő" (15. o.) szakaszának tartja. Ennek ellenére is az a véleményünk, hogy fejtegetései nem eléggé világosak, figyelmen kívül hagyják a fizika alapvető megállapításait, és ezért következtetései túl merészek lesznek. Mivel nem feladatunk a mű részletesebb elemzése, most is csak néhány rövid megjegyzést teszünk.

A fizikából ismert példa szerint a gőzmozdonyokban termelt hőenergia egy része a dugattyú mozgatására fordítódik, a többi része azonban munkavégzés szempontjából elveszik. A termodinamika második törvénye ezt a jelenséget a következőképpen fogalmazza meg: „a természetben lehetetlenek az olyan folyamatok, amelyeknek *egyedüli* eredménye a hőnek munkává való átalakulása volna".[4] Másképpen azt is mondhatjuk, hogy a fenti rendszernek nő az entrópiája. Amikor azonban a hőenergia mechanikai energiává alakul át, ez minőségi változást jelent, amit, amint láttuk, az entrópia növekedése kísér. Miért állítja akkor Segal azt, hogy a minőségi átcsapások jellemzője az, hogy ilyenkor csökken az entrópia?

Ezenkívül nem helyes az intersztelláris térben levő részecskékkel kapcsolatos elemzése sem. Ugyanis az is ismert és — legalábbis materialista tudósok által — általánosan elfogadott, hogy az entrópia törvénye nem minden energiaátalakulási folyamatra érvényes, hanem csak a hőszigetelt rendszerek hőfolyamataira. (Előzőleg már Segal is hangsúlyozta, hogy a valóságban zárt rendszerek nincsenek.) Nem érvényes az elektromágneses, a nukleáris, a gravitációs jelenségekre, a mikrovilág és az egyáltalán nem zárt intersztelláris tér folyamataira sem.

A minőségi átcsapásnak két formáját különbözteti meg a szerző. Az első típus „egy bizonyos küszöb átlépéséhez szükséges energiamennyiség összegyűjtéséhez kötött". (124. o.) Ez nincs kötve időkonstanshoz, és mindenféle energiabefektetés kedvez neki. A második típus „úgy jön létre, hogy egy kis kvantum felvételének pillanata és az energialeadás lehetőségének pillanata között eléggé hosszú idő telik el. . ." (131. o.) Ebben az esetben nincs térbeli elkülönülés a kvantumakkumuláció és az átcsapás helye között.

A következő, 8. fejezetben a minőségi átcsapás fent említett két típusára egyszerű példákat hoz a szerző. Az első típusút — melyet e fejezet összefoglalásában most már „az elemi funkció átcsapási folyamatának" nevez (155. o.) — egy gumiszalagon lógó edény illusztrálja. Az edényt egyenletes vízsugárral fokozatosan terheljük. A növekvő terheléssel a gumiszalag nyúlásának sebessége fokozatosan csökken, majd megáll, végül pedig további terhelésre hirtelen elszakad. A második típusút — amely az e fejezetben adott meghatározás szerint számos elemi folyamat szoros kapcsolatából áll — szintén a víztartály példájával igyekszik szemléletessé tenni a szerző. A vizesedényt ez esetben „nem egy, hanem sok száz gumiszalagra akasztva képzeljük el". (136. o.) A fokozódó terhelésre először egy szalag fog elszakadni, majd egy másik stb. Minden egyes szalag elszakadása után a megmaradók terhelése nő, valamint növekszik a megterhelés sebessége is. Az ép szalagok száma végül annyira csökken, hogy a terhelés fokozására tovább már nincs szükség, mivel azt elegendően biztosítja a további szalagok elszakadása által automatikusan a megmaradókra jutó súlytöbblet. Biológiai vonatkozásban ezeket a jelenségeket Segal az idegek ingerületvezetésével demonstrálja.

Az ismertetésből kitűnik, hogy a minőségi átcsapás két típusát a szerző a 7., illetve a 8. fejezetben különbözőképpen nevezi el. Véleményünk szerint ez megnehezíti gondolatmenetének követését és fejtegetéseinek megértését. Ezenkívül még egy megjegyzést szeretnénk tenni a fentiekkel kapcsolatban. Véleményünk szerint a 7. fejezetben adott két meghatározás tulajdonképpen az átcsapás két formájának *létrejöttét* írja le, nem pedig az átcsapások *funkcionális különbségeit*. Ezért helyesebbnek tarthatjuk a 8. fejezet definícióit, azzal a megjegyzéssel, hogy tudatában kell lennünk ezek viszonylagos jellegének, amit egyébként a szerző is kifejezésre juttat: „amit elemi funkciónak nevezünk, az általában szintén nem más, mint alacsonyabb kategóriájú folyamatok komplex rendszere. Ha pl. növekvő feszültség esetén egy gumiszalag végül is elszakad, akkor az nem elemi folyamat, mert először szétszakad a kötés két molekula között, azután

[4] Meljuhin: A véges és végtelen problémája. Gondolat, 1959. 242. o.

két másik között és így tovább, úgyhogy igen rövid idő alatt a II. típusú reakció játszódik le." (137. o.)

A 9. fejezet a reverzibilitás—irreverzibilitás problémáival foglalkozik. A reverzibilis folyamatokat, amelyeket egy hegyre feltolt kocsi példájával illusztrál, négy csoportba osztja. Ezek szerint vannak spontán és közvetlenül, spontán és nem közvetlenül, nem spontán és közvetlenül, valamint nem spontán és nem közvetlenül lezajló reverzibilis folyamatok. Ezek a formák azonban csak az elméleti levezetésben állnak mind fenn, a valóságban teljesen reverzibilis folyamatokkal nem kell számolnunk. Ezzel szemben egymás után következő több minőségi változás egy folyamatot teljesen irreverzibilissé tehet. Az elmondottakat biológiai példával, Liszenkónak és Turbinnak a fajok keletkezéséről szóló vitájával szemlélteti.

A kísérletekről, modellekről és analógiaelképzelésekről szóló fejezetben legérdekesebbnek tartjuk a kibernetika fejlődése által felvetett problémákkal való foglalkozást. A szerző óva int attól, hogy a kibernetika eredményeit kritika nélkül átvigyük biológiai rendszerekre. Óvakodni kell attól, hogy biológiai rendszerek lényegét analógiamodellek alapján próbáljuk elemezni, mivel ezek e rendszerek sajátos determinizmusát nem adják vissza, és a bennük „fellépő erők teljesen más természetűek, mint azok, amelyek hatását élő rendszerekben felderíteni igyekszünk". (221. o.) Homológiamodellek viszont, amelyekben a kérdéses rendszer tényleges körülményeit, sajátos determinizmusát tudjuk utánozni, lehetővé tehetik a kérdéses folyamatban szerepet játszó funkciók legalábbis egy részének pontos tanulmányozását. Ilyen szempontból persze a fizikusok előnnyel rendelkeznek a biológusokkal szemben.

Az utolsó fejezetben a többi között a hipotézis és az elmélet kérdésével foglalkozik. „A hipotézis egy jelenség természetéről megfogalmazott lehetséges, ésszerű, de semmiképpen sem bebizonyított elképzelés". (239. o.) Az elmélet bebizonyított hipotézis. De minden tudósnak állandóan szeme előtt lebegő vezérelve kell legyen, hogy „minden, még a legmegalapozottabb elmélet is az ismeretek és a gondolkodásmetodika helyzetének a kifejezése a tudomány fejlődésének bizonyos szakaszában, és semmi esetre sem jelent tiszteletlenséget a nagy személyiségek iránt, akiknek azokat köszönhetjük, ha újabb felismerések és információk alapján arra kényszerülünk, hogy elvessük és időszerűbb elképzelésekkel helyettesítsük" azokat. (242. o.) Ennek a gondolatnak a hangsúlyozását igen fontosnak tartjuk, mivel szem előtt tartása a tudományok állandó fejlődése egyik gátjának elhárítását jelenti.

A könyv rövid áttekintése után a következő megállapításokat tehetjük. Mindenképpen örvendetes, hogy a szerző a biológiai jelenségek dialektikus vonatkozásainak kutatására vállalkozott, mivel jelenleg még elenyésző azon kísérletek száma, melyek e területen kísérlik meg kidolgozni a materialista dialektika kategóriáit. Ilyen körülmények között természetesen teljesen irreális igény lenne, minden kérdésben megnyugtató választ várni a műtől. Nem jogtalan azonban talán, ha azt hiányoljuk, hogy a könyv a dialektikának éppen egyik központi kérdésével, az ellentmondás problémájával nem foglalkozik behatóan. Az utolsó fejezetben ugyan érinti az ellentmondások kérdését, de megállapításai itt sem eléggé világosak. Fejtegetéseiből nem lehet megtudni, hogy mit ért például az általa valódinak nevezett ellentmondásokon. Ezenkívül, még egyszer utalva az entrópiaproblémára, úgy érezzük, ezzel kapcsolatban azt kellett volna tisztáznia, hogy az összefüggésbe hozható-e egyáltalán a biológiai mozgással, illetve az élő szervezeteknek a fejlődés irányába haladó változásaival.

A problematikus pontok kiemelése mellett azonban hangsúlyoznunk kell azt, hogy sok fejtegetése — a még nem említettek közül pl. a modellezés szerepével és jelentőségével vagy a kibernetikával kapcsolatban — rendkívül jelentős, mivel ezekkel olyan kérdéseket hoz előtérbe, melyek, sajnos, hosszú ideig nélkülözték a tudományos, materialista elemzést. Egészében véve Segal könyve kezdeményező, alkotó szellemű mű, amely jelentősen hozzájárul a biológia fontos elméleti kérdéseinek marxista filozófiai feldolgozásához. Ezzel bizonyára további hasznos kutatásoknak vetette meg alapjait, és elindítója lett azoknak a vitáknak, amelyeket felkelteni maga is óhajtott.

Vereczkei Lajos

Arzt und philosophie

(Humanismus — Erkenntnis — Praxis)[1]

1960-ban volt 150 éves a berlini Humboldt Egyetem és 250 a Charité. Az NDK-ban nagy ünnepségsorozattal emlékeztek meg az évfordulóról. Az emlékülések, ünnepi megemlékezések sorában jelentős helyet kapott az a sympozion is, amelynek az anyagát az olvasó ebben a könyvben kapja kézhez.

Ez a sympozion témafelvetésében és a témák megközelítésében mintha egyenes folytatása lenne az 1958-ban Moszkvában megtartott konferenciának, amelyen korunk természettudományának ismeretelméleti problémáit értékelték a marxista filozófia szempontjából. A problémák hasonló kiválasztása jellemzi a berlini sympoziont is. (*1.* Orvostudomány és humanizmus, *2.* A biológiai és orvostudományi modellek ismeretelméleti szerepe, *3.* A kibernetika biológiában és orvostudományban való alkalmazásának filozófiai jelentősége, *4.* A betegség fogalma a modern orvostudományban, *5.* Elmélet és gyakorlat az orvostudományban.) A megbeszélést a Humboldt Egyetem orvosi fakultása kezdeményezte.

Nagy jelentőséget ad a berlini sympozionnak, hogy első ízben találkoztak közös elméleti tanácskozáson az NDK filozófusai, természetkutatói, matematikusai, orvosai. Ha ehhez hozzátesszük, hogy nem csupán a különféle német vezető szaktudósok szellemi találkozóhelye volt, hanem nagy számmal vettek részt rajta a Szovjetunió és a többi európai szocialista ország érdekelt tudományágainak képviselői, sőt jöttek Nyugat-Európából is (az egyik fő referátumot például, ha nem is személyesen, mert ebben az NDK szellemi blokádjának meghirdetői megakadályozták, Franciaországban élő német tudós, Fruhling professzor tartotta) — elmondhatjuk, hogy a sympozion sokkal túlnőtt egy nemzeti megbeszélés vagy egy jubileumi emlékülés keretein.

A témacsoportok közül a legnagyobb érdeklődést és talán a legszenvedélyesebb vitákat a legújabb tudományágnak, a kibernetikának orvostudományi és biológiai alkalmazása váltotta ki. Ehhez hasonló volt az érdeklődés a biológiai és orvostudományi modellek ismeretelméleti értelmezésével kapcsolatban is. E két problématerület nem is határolódott el élesen a vitában. A modellekről alkotott véleményeket gyakran a kibernetikai kérdések tárgyalásánál vetették fel, míg a modellek tárgyalásánál feltűnően sokat hivatkoztak a kibernetikára.

A kongresszus vitáit elősegítette, hogy az egyes témakörök fő kérdéseiről összefoglaló téziseket állítottak össze. A tézisek összeállítását munkacsoportok végezték (az egyetlen kivétel az orvostudomány és humanizmus témakör volt, ahol Theodor Brugsch professzor nagy személyi tekintélye miatt a kollektív referátum helyett a professzor saját téziseinek kézreadására került sor, bár kutató munkacsoport is kidolgozta e területen a maga téziseit. E munkacsoportban a Humboldt Egyetem filozófusai és orvosai dolgoztak együtt, és különvéleményüket a Deutsche Zeitschrift für Philosophie-ban 1961-ben meg is jelentették.)

A kibernetika biológiai és orvostudományi alkalmazásáról szóló tézisek a kibernetika definícióját a következőkben jelölik meg: a kibernetika a dinamikus önszabályozó rendszerek és a részrendszereik összefüggéséről szóló elmélet. A tézisek szerint a kibernetika ismeretelméleti meghatározását nem könnyítette az a tény, hogy az egyes résztudományok a kibernetikát saját szemszögükből már definiálták, mert a sok kézenforgó, de gyakran ellentmondásos és különféle filozófiai szemléletet tartalmazó definíció megnehezítette a kibernetika világos, általános ismeretelméleti megfogalmazását.

A tézisek kimondják, hogy a kibernetika számos területen gazdagította a dialektikus materializmus fegyvertárát. Másrészt viszont a dialektikus materializmus is rendkívül sokat adott át a kibernetikának.

Nyugaton általában más — objektív vagy szubjektív idealista, illetve mechanikus materialista nézetek alapján — hamis képet alkotnak a kibernetikáról, és nem tesznek különbséget a mechanikus és a dialektikus materializmus között. Wiener például a kibernetikát mint a materialista és a teológiai elméletek cáfolatát értelmezi az élet és különösen a medicina vonatkozásában. Sokan behavioristanézetek győzelmét látják a kibernetikában, mások mechanisztikus hipotézist (W. Ross Ashby), vannak, akik harmadik út lehetőségét érzik a tudományban, amely mintegy a materializmus és az idealizmus között húzódik (G. Günther). Mindezen elképzelések a kibernetika lényegét illetően hamisak. A kibernetika elmélete ténylegesen ugyanis

[1] Veb Verlag Volk und Gesundheit, Berlin, 1961. XVI+274 pp.

a mechanikus materialista gondolkozásmódot segített legyűrni, és megmagyarázott számos jelenséget, amelyet a mechanikus materialisták a biológiában és az orvostudományban annak idején nem értettek meg (önszabályozó rendszerek elve, az alkalmazkodás megnyilvánulásai stb.).

A tézisek hosszan felsorolják mindazon területeket, ahol a kibernetika segítséget jelentett a biológiának és az orvostudománynak, és kinyilvánítják, hogy a kibernetika az orvostudomány területén több, mint az eddigi ismeretek új interpretációja, mert új szempontokat is adott a kutatásnak, pl. az orvosi pszichológia területén.

A kibernetikáról folyó vitában a résztvevők többsége osztotta a tézisek megállapításait, ugyanakkor azonban a kibernetika fogalmi körének és ismeretelméleti problémáinak megítélésénél a vélemények széles spektrumot mutattak. Elhangzottak a kérdést inkább gyakorlati oldalról, mármár pragmatikusan felfogó (Kämmerer) hozzászólások is. A kibernetika felhasználásának területéről általános érvényű értékelést kívánt adni A. Kolmann: *1.* a kutatási és termelési folyamatok komplex automatizációjának elméleti alapját teremti meg, *2.* új módszereket nyújt az élet- és kórtani, örökléstani stb. folyamatok kutatásához (orvosi kibernetika), *3.* lehetőséget nyújt a pszichés folyamatok egzakt megismeréséhez (a pszichológia, a pszichiátria, a pedagógia stb. területén).

A legtöbb hozzászóló a kibernetikának a felsőbb idegtevékenység jelenségeinek értelmezéséhez nyújtott segítségét tartotta nagy jelentőségűnek. Részt vett a témakör vitáján Kalmár László is (az MTA Matematikai Kutatóintézete, Szeged), és hasznos hozzászólásaival segítette a vita érdemi kibontakoztatását.

A kibernetikai témakör tárgyalásához hasonló élénk vita folyt a modellek orvostudományi és biológiai alkalmazásáról is. A tézisek nyomatékosan hangsúlyozták a mechanikus materialista és idealista értelmezés veszélyét a modelleknél, ugyanakkor elismerik, hogy a modellek alkalmazása ma már általánosan elfogadott és hasznos része a természettudomány módszertani fegyvertárának. A tézisek a modellek két alaptípusát különböztetik meg: a szemléltető modellt és a kísérleti modellt. Bármely modellféleségről van szó, az szükségképpen a vizsgált valóság egy részét tartalmazhatja csupán, azt is erősen absztrahálva. A veszély innen fakad. Az értelmező a modellkísérlet vagy a modelldemonstráció tapasztalatainak feldolgozása során átcsúszhat a tomista természetfilozófia talajára, vagy az analógiák abszolutizálásával misztifikálhatja a modell jelentőségét. A modellek értelmezésében a mechanikus materialista elképzelések a leggyakoribbak (a magasabb mozgásformák alacsonyabb mozgásformákkal való magyarázása).

A tézisekben megadott modelltipizálással szemben Jung professzor az orvostudományban és a biológiában alkalmazott modellek másfajta rendszerezését javasolja, éspedig a vizsgálati hipotézis kiinduló pontjának jellege alapján. Eszerint beszél induktív modellről, deduktív modellről, sőt szintetikus modellről.

A modellkísérletek kapcsán a résztvevők egy része vitába szállt a pszichoszomatikus orvostudomány betegségmodelljével, mert ebben túlságosan nagy szerepet kap a szubjektum. Segal biológus professzor a modellrendszerekkel szemben fenntartásait hangoztatta.

A további hozzászólások a modellek tudatos egyszerűsítő és valóságot pótló jellegét emelik ki.

Az orvostudomány és humanizmus témakörben Brugsch professzor tézisei és referátuma képezték a vita fő gerincét. Brugsch professzor nagy személyi tekintélye következtében az erősen vitatható téziseit a sympozionon hevesebb kritika nem érte. Bár a neves klinikus törekedett arra, hogy mind az orvostudománynak, mind a humanizmusnak társadalmi vonatkozásait több oldalról is megközelítse, a tézisek nagyrészt mégis eklektikus, szubjektív felfogást tükröznek. Brugsch szerint az orvostudományban a humanizmusnak négy gyökere van: *1.* az általános segítőkészség, amely ősidők óta megvan az emberben, *2.* a humanista képzési ideál, amely a korai reneszánszban gyökeresedett meg, az akkori egyetemi mozgalmak hatására, *3.* a polgári humanizmus ideálja és *4.* a szocialista humanista ideál, amely végül is az általános egészségvédelem, a mindenki számára hozzáférhető egészségügyi ellátás elvének megvalósításához vezetett.

Brugsch professzor a humanizmus fogalmát nem definiálja kellőképpen, sőt e fogalmat lényegében metafizikusan szemléli (lásd: a humanizmus általános emberi segítőkészségből fakadó gyökere). Nem mutat rá arra, hogy a humanizmus tartalmát és jellegét a mindenkori osztályviszonyok, illetve az ember ezen osztályviszonyokon belül elfoglalt helye határozzák meg. Tudománytörténetileg is helytelen e négy tényező önkényes kiragadása, hiszen nem egy folyamat dialektikájának csomópontjait mutatja ki, hanem önkényesen nagyobb jelentőséget tulajdonít egyik vagy másik említett tényezőnek az orvosi

humanizmus kialakulásának folyamatában. Legszembetűnőbb ez a humanista képzési ideálnak mint az orvosi humanizmus gyökerének megfogalmazásánál.

A kialakuló vitában is meglehetősen ellentmondásos képet nyújtott a humanizmus szó használata. A felszólalók egy része azonban nem is a humanizmus kérdésével, hanem a foglalkozási etika kérdéscsoportjával foglalkozott. Érthető, hogy a sympozion ezen témájánál a hozzászólók élesen reagáltak az NSZK-ban nagy szellemi tekintélyt élvező Jaspers NDK-ba is eljutó filozófiai gondolataira, annál is inkább, mert Jaspers újabb műveiben az eddiginél is fokozottabban az orvostudomány dehumanizálódásáról, a természettudomány hit és célnélküliségéről beszél. Jaspersszel egyébként a sympozion más témáinál is hevesen vitatkoztak a német tudósok. (E heves reakció mutatja, hogy a Jaspers ideológiájával, nézeteivel folytatott küzdelemnek az NDK-ban is fontos politikai aktualitása van.)

Különösen a filozófusok hangsúlyozták végül is az orvosi humanizmus helyes — szocialista — értelmezését, amely nem csupán az orvos egyéni felelősségét foglalja magában a beteg jólétéért, hanem az orvos társadalmi felelősségét is a társadalom jóléte és az emberek általános jóléte iránt. Heves kritikák érték az NSZK az etika orvosi vonatkozásáról vallott hivatalos felfogását, amely egyfelől ugyan megköveteli az orvos áldozatkészségét a beteg iránt, de ugyanakkor tagadja az orvos társadalmi lelkiismeretének kötelező megnyilvánulásait, és hivatalosan is igyekszik elvágni az útját a haladó társadalmi mozgalmakhoz.

28 tézisben foglalkoztak az értekezletet előkészítő kollektíva tagjai az orvostudomány betegségfogalmának kialakulásával A tézisek megállapítják, hogy a fogalom az orvostudományok történeti alakulásával rendkívül sokat változott, tartalma az adott időben folytatott orvosi tevékenység általános színvonalától, az orvosi és általában a természettudományi kutatások állásától, és nem utolsósorban a társadalmi termelőerők fejlettségétől függ. Ezeken túl a betegségfogalom mint absztrakció az egyes betegségek konkrét ismereteiből adódik.

A betegségről kialakított különféle fogalmi meghatározások természetesen nem mentesek filozófiai, világnézeti elméletektől. Az orvos gyakorlati tevékenysége ugyan tudatosan vagy öntudatlanul materialista álláspontot fejez ki, de ugyanakkor a társadalomban elfoglalt helyzete az orvost olyan filozófiai nézőpontokhoz képes hozzákötni, amelyek gyakran ellentmondásban állnak tevékenysége materialista jellegével. Az az ellentmondás, amely a materialista alapon folyó orvosi gyakorlat, illetve a betegség fogalmának idealista, esetleg vallásos jellegű idealista interpretációja között feszül, a meghatározott természeti és társadalmi tényezőkkel együtt hosszú időn keresztül gátolta az orvostudomány fejlődését.

A tézisek szerint ez az ellentmondásos fejlődés a mágikus, a görög-római antik, majd a középkori dogmatikus jellegű betegségfelfogástól indul el, és hosszú ideig vitalizmussal és romantikus jellegű természetfilozófiával szövődik át. Napjainkban is fennáll az az ellentmondás, amely hátráltatja a tudományos betegségfogalom kialakulását, ugyanakkor harcot jelent a materialista és az idealista filozófia között. A világnézet osztályjellege folytán az osztálytársadalmakban a különféle orvosfilozófiai elméletek végül is különféle társadalmi osztályok céljait szolgálják.

A tézisek kimondják, hogy a termelőerők fejlődésével és a természettudományok kialakulásával együtt megerősödő burzsoázia a XVI. század óta a vallási idealista spekulációkkal szemben természettudományos jellegű betegségfogalomért harcolt. Ez a betegségfelfogás, amelyet Vesalius, Harvey, Morgagni, Schleiden, Schwann neve fémjelez, természettudományos materializmust jelent. A betegségfogalom materialista tükröződése igen jelentős lépés volt, bár az új elméleteknek is akadtak támadható mechanikus és metafizikus pontjai. Pl: Virchow a szervezet fogalmát a sejtek összességére redukálta, és a betegséget helyi folyamatnak ítélte meg: a sejt megbetegedésének. Elfeledte tehát, hogy a szervezet egységet alkot, sőt környezetével is egységet képez. Ez vezette alapjában materialista elméletét vitalista inkonzekvenciákhoz.)

A tézisek ismertetik, hogy a századforduló óta a funkcionális patológia irányzata tört előre, és a kutatások inkább az ideg- és az endokrinrendszerre kezdtek irányulni. Az új irányzat heves kritika alá vette Virchow elfogult tanítványait. A funkcionális patológia irányzatának képviselői a vegetatív idegrendszernek fontos reguláló szerepet tulajdonítottak, és ugyancsak nagy jelentőségűnek tartották a betegségek keletkezésénél a vegetatív idegrendszerre ható emócionális, pszichés tényezőket. Ugyanakkor elismerték a psziche társadalmi meghatározottságát.

E fejlődési szakasz fölé emelkedik a konzekvensen materialista Pavlov tanítása, aki a szervezet külvilágra adott reakcióit természettudományos módszerekkel, a feltételes és a feltétlen reflexek segítségével írja le.

A tézisek kiemelik, hogy a kapitalista országokban egy idő óta az orvostudomány kríziséről beszélnek. A kapitalizmusban kedvező táptalaj keletkezik a misztikus, irracionális és tudománytalan nézetek számára. Hatásuk a kapitalista világban élő orvosra azért nagy, mert ez az orvos anyagilag erősen függ a burzsoáziától. (Ilyen elméletek a pszichoszomatika, a freudizmus, az orvosi fideizmus különféle formái.)

A tézisek a továbbiakban az ember fejlődésével, ennek filogenetikai és ontogenetikai vonatkozásaival foglalkoznak. Leírják, hogy az ember az állatvilágból fejlődött, az emberi szervezet dialektikus egységben él a környezetével. Legfőbb életjelensége az anyag- és energiacsere a környezettel.

Az emberi szervezet komplex egységes rendszer, amely a környezet hatásaira mint egész reagál, ez az egység az autonómia és koordináció ellentmondásában nyilvánul meg. A környezethez való alkalmazkodást a filogenetikailag kialakult neurohumorális reguláció biztosítja.

A tézisek megkísérlik, hogy a betegség létrejöttét filozófiailag meghatározzák. Eszerint, ha a betegségokozó folyamatok olyan mennyiséget (intenzitást) érnek el, amelyet a szervezet már nem tud regulációs rendszerével kivédeni, illetve kompenzálni, létrejön a minőségi átcsapás, a betegség. A betegségnél csökken a szervezet alkalmazkodási és regulációs képessége, megbomlik a szervezet — környezet kölcsönhatások tipikus formája. A betegség vagy az egészség helyreállításával szűnik meg, vagy az anyagcsere teljes megszűnéséhez, a halálhoz vezet.

A tézisek a továbbiakban a betegségek társadalmi meghatározottságával foglalkoznak, és kimutatják, hogy maga a társadalom megbetegítő tényezőként szerepelhet, mert a betegségek egy része nem megfelelő munkaviszonyokból (foglalkozási megbetegedések), egy másik nagy csoportja az egyéb társadalmi viszonyokból (civilizációs megbetegedések, az emberek közötti konfliktusokból fakadó neurózisok) jön létre. Kiemelik a tézisek, hogy a termelőerők fejlettségével sok betegség vesztett általános jelentőségéből (a legtöbb fertőző betegség), mások viszont nagyobb jelentőségre tettek szert (balesetek). Az osztálytársadalom viszonyai között az egészségügy az uralkodóosztálynak nyújt jobb ellátást, a megelőzés korlátozott, az orvost gyógyításában anyagi szempontok is irányítják. Szocialista viszonyok között a szocialista egészségügy a társadalmi gyakorlat segítségével szervezetten tud fellépni a megbetegedést okozó ártalmakkal szemben, és ingyenessé teszi a megbetegedés gyógyítását, átalakítja az orvos tudatát.

A főreferátumot — mint említettük — Fruhling professzor, a strassbourgi egyetem tanára írásbeli anyaga alapján tartották. E referátum a betegségfogalom konkrét változásait mutatja ki az orvostörténet folyamán, és több összefüggésben tárgyalja (szervezet és környezet, struktúra és funkció, betegség és therápia, kóros és ép stb.) a betegségfogalom fejlődését. A szerző szerint a betegség az életjelenségek egy adott típusa, komplex biológiai jelenség. A betegség keletkezésében a külvilág káros ingerei a legjelentősebbek.

Kettler professzor hozzászólásában helytelenítette, hogy a konstitúció a tézisekben csak röviden van említve. Konstitúciós nézőpontja Pavlovéhoz hasonló. Szerinte a konstitúció elsősorban nem az öröklött, hanem a szerzett tulajdonságokból áll elő.

Farkas László (a Budapesti Orvostudományi Egyetem, Marxizmus-leninizmus tanszéke) a fiatal Virchow életútján példázza, hogy a társadalmi viszonyok forradalmi, illetve reakciós formába átcsapása miként befolyásolhatja az orvostudomány legnagyobb tehetségeinek gondolkozását is. Felhívja a figyelmet arra, hogy Virchow működésének korai szakában rendkívül pozitív, haladó szociálhigiénés eszméket vallott (1848—1849). A marxista tudománytörténet is jól fel tudja használni azt a jelentését, amely a Felső-Sziléziában pusztított tífuszjárványról szól, amelyben a Marxra nagy hatást gyakorló Privy Council adataihoz hasonló módon kimutatja, hogy a járvány legerősebben a szegényeket érte. Hasonlóan forradalmi gondolatai vannak az orvostudomány reformjáról is. Ezt a gazdag forradalmi fejlődést a bismarcki reakció korszaka állítja meg.

Neubert német szociálhigienikus a vita során helyteleníti, hogy a betegségfogalom kidolgozása mellett nem fordítottak elég gondot az egészségfogalom kidolgozására. Idézi az Egészségügyi Világszervezet egészségről vallott nézőpontját, amely szerint az egészség az ember testi, szellemi és *társadalmi* jóléte („Physical, mental and social well being"). Egyet kellett érteni ezzel a hozzászólással, mert az egészség fogalmának meghatározása valóban háttérbe szorul az egészség és betegség dialektikus kölcsönhatásainak tárgyalása során.

„Az elmélet és gyakorlat egysége az orvostudományban" c. témához a kollektíva szintén téziseket bocsátott ki, amelyek azonban új elemeket az ismert klasszikus állásponthoz képest nem tartalmaztak. Ez vonatkozik az e témához kapcsolódó előadásokra is, bár a főreferátumot összeállító A. Kosing, a Német Tudományos Aka-

démia Társadalomtudományi Intézetének munkatársa nagyon jó példákon keresztül világította meg az idealista nézőpontokat a kapitalista orvostudományban, amelyek vagy az elméletet bagatellizálják a gyakorlattal szemben, és ezáltal az empirizmushoz jutnak vissza (amely ebből a szempontból nem más, mint a perspektívát vesztett prakticizmus), vagy a gyakorlatot kicsinyítik az elmélettel szemben, amely öncélú spekulációhoz és talajtalan idealizmushoz vezet. A hozzászólók és előadók sok példát hoztak fel az elmélet és gyakorlat antidialektikus szembeállításának és elválasztásának témaköréből.

Az egész könyv a témánként változó eredmények és váltakozó színvonal ellenére szembetűnően bizonyítja, hogy termékeny gondolat a természettudományok filozófiai problémakörét szélesebb nyilvánosság előtt, természetkutatók, orvosok, filozófusok, matematikusok körében megvitatni. Minél jelentősebb a témák kidolgozására fordított előkészítő munka, és minél hosszabb az előkészületi idő, annál nagyobb reménnyekkel kecsegtet a tényleges tárgyalás. E könyvet épp ezért nemcsak az érintett szakmák képviselői forgathatják nagy érdeklődéssel, hanem azok is, akik a tudomány szervezésével, a tudománypolitikai elvi irányításával foglalkoznak.

A könyv szép kivitelben, jó tipografizálással került forgalomba, de hiányossága, hogy a széles problémakört és sok személynevet, fogalmat használó munka nem tartalmaz tárgy- és névmutatót.

Vörös László

Okság és determináció[1]

Az egyre terebélyesedő szovjet könyvkiadás mind többször jelentkezik külföldi, nem marxista szerzők tudományos műveivel. Ily módon nemcsak a természet- és a műszaki tudományok, de a filozófia terén is egyre nagyobb az elméleti és módszertani problémákat megoldani törekvő tudósok gondolatainak cseréje. E cserefolyamat jelentős állomása a neves argentin tudós, Mario Bunge kauzalitásról szóló könyvének megjelenése orosz nyelven.

A szerző, aki a Buenos Aires-i egyetem professzora, főként a tudományos kutatás logikájával, a természettudományok módszertani kérdéseivel foglalkozik, különös figyelmet fordít az okság helyes értelmezésére. Több évtizedes alkotó tevékenysége során mindig a tudományos problémák materialista megoldására törekedett, amint ezt Argentina, Chile, Brazília, az USA, Anglia, a Szovjetunió, az NSZK, Lengyelország és még sok más ország filozófiai és fizikai folyóiratban megjelent cikkeinek hosszú sora bizonyítja.[2]

*

Tárgyalt könyvének célja, hogy a determinizmus általános rendszerébe foglalva részletes kifejtését adja az okság fogalmának. Ennek keretében fő feladatának az oki törvény elemzését és a kauzalizmus kritikáját tekinti. Véleménye szerint még egyetlen filozófiai iskola sem adott kielégítő választ a determinizmus problémáira, mert az okságot főként mint megismerési módszert fogta fel. Ezért az I. fejezetben az alapfogalmak meghatározását kísérli meg. Az okság értelmezése során megkülönböztet okozást (az ok és okozat kapcsolatát mint keletkezési folyamatot), okság-elvet (amelyen — az általános oki feltételezettség helyett — a konkrét oki törvényeket érti) és kauzális determinizmust (mint az okságelv tanát). Ezáltal elhatárolja magát a modern empirizmus felfogásától, amely az okságot csak gondolati, nem pedig materiális értelemben ismeri el.

Bírálja azokat, akik az okságot csak eszmei viszonynak tekintik. Nagy filozófiatörténeti tudásanyaggal bizonyítja, hogy az ilyen nézetek forrása Locke, Kant és Berkeley. Velük szemben fejti ki, hogy a kauzalitás nemcsak eszmék közötti viszony, hanem a való világ kapcsolataival és meghatározottságaival adekvát kategória. Így elsősorban ontológiai szerepe és értéke van, mert az okság nemcsak a tapasztalat komponense, hanem az objektív természeti és társadalmi jelenségek sajátossága.

A determináció és az okság fogalmát sokszor azonos értelemben használják. Ezt Bunge alapvető hibának tartja, mert a tartós, egyértelmű meghatározottságok, hatások nem feltétlenül mindig okságiak.

A fémszálak meghatározott idő alatti (hő okozta) tágulása vagy az $E=mc^2$ formula olyan törvényeket fejeznek ki, amelyek bár szükségszerű összefüggések, s amelyekben az elemek ugyan meghatározzák, de nem hozzák létre egymást. A deter-

[1] Mario Bunge: Causality — the place of the causal principle in modern science. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1959. — М. Бунге: Причинность (место причинности в современной науке.) Москва, 1962., изд. ин. лит.

[2] „Gondolkodnak-e a számológépek" c. cikkét ld. lapunk 1962/1—2. számában.

máció tehát szélesebb értelmű, mint a kauzalitás. A Poincaré által leírt (Thermodinamique, 1908.) mechanikus determináció csak egyik alosztálya az általános determinációnak (pl. a mikrovilágban a dinamikai törvénytípussal szemben kiterebélyesedik egy másik, a statisztikai természetű). A pozitivista filozófia, nem ismerve fel a determináció differenciált természetét, elveti a meghatározottságot, és előbb csak az oksági dinamizmus hiánya eseteiben, majd általában is az indeterminizmus talajára helyezkedik.

Bunge a determináció következő típusait mutatja be: a) A mennyiségi öndetermináció— pl. a makrotestek egyértelmű meghatározottsága a helyzet, a sebesség és az idő által. b) Az oksági determináció v. okozás: a hatás determinációja a ható okok által (akkor lép fel, amikor a változást külső okok idézik elő). c) Kölcsönhatás: a kölcsönös okság, vagyis funcionális kapcsolat. d) A mechanikai determináció: a következmények meghatározása az előzmények által. e) A statisztikai determináció: a független vagy majdnem független entitások egyesülése révén létrejött eredmény meghatározottsága. f) Strukturális (vagy holisztikus) determináció: a részek meghatározottsága az egész által és viszont. g) A teleologikus determináció: az eszközök meghatározottsága a cél, a feladat által. h) A dialektikus (vagy minőségi ön-) determináció: azaz az ellentétes komponensek belső harcának végső szintézise. Bunge nem tartja a felsorolást teljesnek, de ezen típusok együttesen szerinte a jelenségek mind sokoldalúbb, teljesebb meghatározottságát jelentik.

Bár a típusok egymásra vissza nem vezethetők, mégis összekötöttek, mert teljes tisztasággal külön-külön nem működhetnek. Az összes típusok lényeges eleme: a produktivitás (létrehozás, keletkezés) és a törvényszerűség. Ez utóbbit helyesen felfogva a determináció is összefér a véletlennel, mert az egyedi szabálytalanság nem zárja ki a tömeges szabályosságot. Így a törvényszerűség elve nincs kötve a determináció egyetlen típusához sem. Helytelen Peirce álláspontja, mely a törvényt mechanikai természetűnek véli, mert ezzel leszűkíti a meghatározottság egy típusára. Bunge részletes elemzése viszont kimutatja, hogy a törvény és a feltételezettség a determináció minden típusának a komponense: „Minden egyes esemény törvényszerű, azaz determinált viszonyban van az objektív törvények egész sorával, függetlenül attól, hogy mi ismerjük-e ezeket vagy sem."

Az okság tehát sajátos típusa a determinációnak. Ezt a helyes elvet azonban még távolról sem ismerték fel. A tudományban a kauzalizmus (az okság és a determináció azonosítása), az aracionalizmus (az okság a priori elvként, mégpedig az elégséges alap elveként való felfogása), a szemikauzalizmus (ekletikus irányok, amelyek egyike csak bizonyos területen tartja érvényesnek az okság elvét, másika pedig csak funkcionális viszonyként fogja fel) és az akuazalizmus irányzatai az uralkodók. A szerző ezen irányzatok bírálatán keresztül kimutatja, hogy nem az okság-elv, hanem a kauzalizmus és akauzalizmus ellen kell fellépni, ha a dererminációról problémarendszerében világosan akarunk látni.

A könyv II. részében — a kauzális elv formulázása során — Bunge kimutatja, hogy az ok értelmezése nem könnyű feladat. Az ok Aristotelész- vagy Galilei-féle megfogalmazása nem elégséges, mert az ok végtelen sok paraméterből állhat. A modernebb meghatározások, mint pl. a Meyerson- vagy a Braithwaite-féle, a „Ha A, akkor mindig B". formulán nyugosznak. De ez sem megfelelő definíció, mert az A csak az elégséges okok egyike, egy egyértelmű kapcsolatban áll B-vel, amely kapcsolat a statisztikai törvények lényegét (sokegy) nem fejezi ki. Az egyértelműség a determinizmusnak csak egyik — szigorúan korlátozott —, de nem kizárólagos formája. Az A—B egyértelmű oksági kapcsolaton kívül vannak statisztikaiak is, itt különböző kezdő állapotok azonos végeredményt hoznak létre ($C \rightarrow F$; $D \rightarrow F$; $E \rightarrow F$), vagy azonos kezdő állapotok más-más úton és formában azonos — pl. biológiai — végeredményt hoznak létre ($M \rightarrow M_1 \rightarrow G$; $M \rightarrow M_2 \rightarrow G$ $M \rightarrow M_3 \rightarrow G$). Az $A \rightarrow B$ formula ugyanakkor nem foglalja szervesen magában a genetikus mozzanatot, és tisztán fenomenologikus elvvé válva, lehetne akár Hume, Ayer vagy Reichenbach tétele is. Náluk ugyanis eltűnik a keletkezés magyarázata, és csak az ismétlődő együttlétezés marad meg. Pedig az okság a dolgok produktivitásának, keletkezésének, változásának módja. Állandó és szükségszerű összefüggés, amelyben az A mindig B-t hoz létre, ha az A ugyanazon feltételek között jelenik meg.

A keletkezési folyamat megértéséhez azonban meg kell különböztetnünk előfeltételeket, alap- és mellékokokat. A feltételek az okkal lehetnek szükségszerű és véletlen kapcsolatban, ezért nem lehet csak általában feltételekről beszélni. Különösen látszik ez a rendszerek fejlődésének vizsgálata esetén. Egy és ugyanazon kezdő állapot egy és ugyanazon végállapotot hoz létre, de az oksági vonal több, mint az azonos jellegű állapotok egymásutánja, és maguk az állapotok sem foghatók fel okokozati viszonyként. Minden állapot a

determináló (oki és nem oki) faktorok, belső és külső folyamatok eredménye. Itt Bunge szembeszáll Russel nézetével, mely szerint a tudományos törvények csak a differenciálegyenletekben képesek kifejeződni. Valójában — mondja a szerző — ezek az egyenletek nem jelentik sem az okság, sem a genézis tükrözéseit.

Bunge a fentiek nyomán bírálja a funkcionalizmust, nevezetesen Mach nézeteit, és bebizonyítja, hogy a fizikai idealizmus álláspontja lényegében Hume nézetével azonos. Az okság funkcionális szemlélete ellentmond a valóságnak, mert a „funkciók" állandó együttlétezést fejeznek ki, megfordíthatók, nem egyértelműek. Így a funkcionális viszonyok csak folyamatok szerkezetének, nem pedig genézisének leírására szolgálnak. Nincs minden okságilag összekötve, ezért a kauzalitás elve összeegyeztethető a parallelizmussal. Például a horizontális kapcsolat nem feltétlen oksági jellegű, lehet objektíve véletlen természetű is.

Az okság elve azonban nem fatalista jellegű elmélet, ez utóbbi tanítás ugyanis kizárja a törvényszerűség mozzanatát az okságból, mely így feltétel nélküli „szükségszerűség"-gé válik. Valójában a szükségszerűség egyáltalán nem fátumi értelmű. Nincs tisztán oksági diszciplina (még a mechanika sem az — pl. az inercia elve nem oksági). Minden ellenkező állítás a véletlen és a szabadság tagadásához vezet.

A könyv III. része az oksági determinizmus pozitív kifejtését adja. A kauzális összefüggések (egyszerű és összetett) típusainak struktúráját vizsgálva megállapítja, hogy a differenciálás szükségszerű, bár ennek teljessége nem lehet más, csak elméleti feltevés. Ennek ellenére gyakorlatilag mégis elegendő, mert a véletlen hatások kiegyenlítik egymást. Szokásos értelemben azonban csak az egyszerű (vagy az egyesítő— okságot lehet a kauzalitás-elv formulázásával összeegyeztetni, mert csak ennél van meg az összefüggés egyértelműsége. Az összetett vagy szétválasztó okság esetében nem beszélhetünk szigorú kauzalitásról, mivel a típus egyre jobban átmegy a statisztikai dererminációba, ahol az oksági és nem oksági összefüggések kölcsönhatása a jellemző.

Az okság végtelen regressziót jelent, mely folyamatban a hatás folyamatos, megszakítatlan. De nem egyetemes jellegű, mivel egyes területeken hol minőségi, hol mennyiségi megszakítottságokról beszélhetünk. „Röviden szólva, az oksági láncolat kategóriája a valóságos keletkezés durva modellje", mivel csak a központi irányt jelenti, nem pedig az egész folyamatot. Sőt ez az irány egyoldalú, szimetrikus, ez azonban nem jelenti azt, hogy a valóságban is így van. Ott minden hatást ellenhatás követ, így a kölcsönhatásban levő testek felosztása aktívakra és passzívakra egyoldalú. A kategória tehát nem befejezett megismerési folyamat eredménye, de jó hipotézis a lényeg fokozatos megközelítésére. A jelenségek függését egymástól az okság fogalmával közelíthetjük meg, de ez a fogalom maga még nem magyarázza meg a változást. Sokan a kölcsönhatásban vélik megtalálni a teljes magyarázatot, pedig a kölcsönhatás nem minden esetben olvasztja magába az okságot, ezért ez utóbbit nem lehet az előbbi részleges, alárendelt eseteként kezelni.

Bunge szerint a kauzalitás a külső feltételek által való determináció. Ez az oksági determináció szemben áll az önderminációval; a külső okok csak elindítják a belső folyamatokat. Kétségtelen, hogy ilyen értelemben a külső okok nem determinálják teljesen a jelenségeket, csak lehetővé teszik a más jellegű meghatározások létrejöttét. A dolgok teljes képét tehát az ön- és a külső determináció szintézise tükrözi. Az okozás és az új kialakulása nem egymást fedő, nem egymásnak megfelelő fogalmak.

Végigtekintve az okságfogalom történetét és modern felfogásait, Bunge erőteljesen bírálja a mechanikus kauzalizmust, amelynek mennyiségi szemlélete nem ismeri el a minőségileg újat, a gyökeres változást. Maga a szerző elismeri, hogy az újat nem lehet levezetni csak az okság kategóriájának segítségével, hanem az új csak a determináció különféle irányú aspektusaiból érthető meg. Bár az okságnak minden változásban szerepe van, mégsem teszi ki a keletkezés egész folyamatát, hanem csak fő irányát tartalmazza. Ez a primér funkciója teszi a tudományok, a megismerés számára oly jelentőssé az okság kategóriáját. Például csak az e kategória irányából való közeledés érteti meg velünk a nem oksági törvények jellegét és szerepét, amelyekkel a szerző igen részletesen és behatóan foglalkozik. Külön helyet szentel a társadalmi törvények statisztikai jellegének és a történeti események nem-oksági jellemzőinek tárgyalására is. Igyekszik kimutatni a dialektikus, a teleológiai és a statisztikai determináció létezését a társadalomban. Ez mind nem azt jelenti, hogy Bunge elfogadja a pozitivisták álláspontját, sőt elítéli az okság fogalmának felcserélését a törvény fogalmával. Kimutatja, hogy az oksági és a nem-oksági viszonyok egymás mellett létezése nem mond ellent egymásnak a társadalomban sem.

Az okság vizsgálata a tudományos kutatásnak nem végső és különösen nem egyetlen stádiuma. A megismerés első teendője: a probléma megfogalmazása, első stádiuma: a determináló tényezők rendszerének felállítása, második szakasza: a (külső) oksági összefüggések kimutatása, és harmadik: az öndetermináció tényezőinek feltárása. Ilyen állomásokon keresztül jutunk el a jelenségek általános (nem részletes) determinációjának megismeréséhez.

*

A szerző félezer oldalas könyve az utóbbi évtized legjelentősebb monográfiája a determináció, különösen a kauzalitás kérdéséről. Nem egyszerűen azért jelentős, mert az okság-kategória és a vele kapcsolatos nézetek átfogó elemzését végzi el, inkább az emeli rendkívüli módon értékét, hogy korunk tudományos problémáinak mélyreható elemzésén keresztül keresi a választ a vitatott kérdésekre. Elképzelése a determináció típusaira vonatkozóan nagy visszhangra talált a marxista filozófusok között. Ez nem véletlen, hiszen ez a gondolat nem új a dialektikus materializmus számára, amely a kauzalitáselvet magában foglalóan meghaladta, és az oki törvény különböző formáit mind mélyrehatóbban kutatja. De míg egyesek csak a törvény dinamikus és statisztikai formái formális jegyeinek különbségén vitatkoztak, Bunge a determináció egész kategóriarendszerét kísérelte meg a legújabb tudományos eredményekkel összhangba hozni. Csak üdvözölni lehet azt a törekvést, amely a determináció kategóriáját széles alapokon tárja fel. A kísérlet úttörő jellegét és jogosságát nem vitatva, kétségbe kell azonban vonni a szerző által felállított típusok mindegyikének helyességét.

Felfogásában nem látszik a különbség például az oksági és a mechanikai determináció között, mivel mindegyiket csak mint külsődleges meghatározottságot definiálja. De nincs megfelelő elhatárolás a mechanikai és a mennyiségi öndetermináció között sem. Ugyanakkor a teleologikus meghatározottság típusát teljesen módszertani alapokon állítja fel (az eszközök determinációja a cél által), és így nem látható a típus objektív alapja, helyzete. Általában tehát a felsorolások objektív alapjának kimutatása hiányzik. Túlságosan merev és mechanikus a típusok elhatárolása, ami annak a következménye, hogy a dialektikát csak egyetlen típus, az öndetermináció számára tartja fenn. Jogosan tartja az ellentmondást a dialektika lényegének, de alaptalanul zárja el egymástól az okságot, a kölcsönhatást és az ellentétek harcát. Bár a szerző hangsúlyozza, hogy a determinációs típusok tisztán nem léteznek, ez konkrét levezetéseiben egyáltalán nem tükröződik.

Merevségének és bizonyos formalizmusának egyik oka, véleményem szerint, az, hogy a problémákat nagyon is az okság oldaláról közelíti meg, sőt a kauzalitás olyan értelmezéséből, amelyben ez csak mint külsődleges feltétel és hatás szerepel. Kétlem, hogy oksági viszonyokat csak mint külsőket, a nem oksági viszonyokat pedig csak mint belsőket lehetne felfogni. A külső környezet nemcsak oki meghatározóként lép fel a jelenséggel szemben, viszont a belső determinációban is nagyon sok oki hatást fedezhetünk fel.

Felfogásának ez a mechanisztikus jellege vezet el az objektív és a tudományos törvény bizonyos összekeveréséhez. Bár fellép a szubjektív idealizmus ellen, mégis az a véleménye, hogy a törvény nem azt fejezi ki, ami történik, hanem azt, aminek történnie kellene, ha bizonyos feltételek fennállnak. Így — mondja — maguk a törvények nem determinálnak semmit, nála a törvény léte és a viszonyok determináló hatása különválik. Ezzel az állítással szemben azt a felfogást kell igaznak tartanunk, amelyek szerint a törvény léte determináló hatásában van. A törvény a konkrét viszonyokban létezik, nem külsődleges, nem a körülményeken kívüli viszony. Az általánosság semmi esetre sem jelentheti a törvény szubjektummá válását, gyakorlati hatásának elvesztését.

Ezek a megkérdőjelezhető részletek azonban nincsenek szerves összhangban a szerző általános koncepciójával, hiszen kiinduló pontja: az anyag megmaradásának törvénye és minden folyamat törvényszerű feltételezettsége. Elemzése folyamán állandó harcot folytat a szubjektivizmus és a merev mechanizmus ellen, óv attól, hogy a dolgokat objektíve is teljesen elszigeteltnek tartsuk. S mégis, bár a kölcsönhatást, a dolgok egybefonódottságát hangsúlyozza, a részletekben bizonyos mechanicizmushoz jut el. Ennek oka, hogy módszere nem következetesen dialektikus. Nem arra gondoltunk itt elsősorban, hogy nem helyesen értelmezi a dialektikus materializmust, a marxista filozófia okságfelfogását, determinizmusát, hanem inkább arra, hogy a saját maga által kitűzött és általunk is helyesnek vélt alapelveket nem tudja következetesen végigvinni.

Hibáinak nagy része abból a nem eléggé dicsérhető alapállásból következik, hogy nem a tudományok eredményeitől független deduktív spekulációt, logikai osztályozást hajt végre, hanem valóban általánosítást végez. Példái nem egyszerű illusztrá-

ciók, hanem kiindulási és elemzési alapok. A feladat azonban rendkívül bonyolult, és Bunge könyve a problémák egész sorát oldja meg, új vizsgálatok és megoldási módok lehetőségeit mutatja ki.

Bunge új munkája az általános determináció elméletének olyan koncepciójú átfogó megoldási iránya felé mutat, amelynek megismerése a filozófusok és a szaktudományok művelői számára egyaránt nélkülözhetetlen kézikönyvvé teszi a művét.

Balogh József

Tér — erő — tömeg[1]

Max Jammer három könyve lenyűgöző irodalmi tájékozottságról tanúskodik. Amint Einstein az első könyv előszavában megjegyzi, ritkán akad olyan ember, aki a fizikusi szaktudás mellett filológusi felkészültséggel is rendelkezik, méghozzá mindkettővel felső fokon. Jammer ilyen ember. A klasszikus fizika alapfogalmaival foglalkozó könyveiben hatalmas irodalmi apparátust mozgósít, de könnyed — bár tömör — stílusa következtében ez fel sem tűnik az olvasónak.

Ami a könyvek tartalmát illeti, mint már említettem, a klasszikus fizika alapfogalmainak fejlődéstörténetéről szólnak. A tér, az erő és a tömeg fogalmai mellé nagyon odakívánkozik még az idő is. Lehet, hogy Jammer tervei szerint e fogalom marad utoljára — joggal, mert talán a legproblematikusabb —, mindenesetre kíváncsiak vagyunk, vajon Whitrow nemrégen megjelent munkája — The natural philosophy of time, 1961 —, amelyet a kritikák nem mondanak a legsikerültebbnek, nem hátráltatja-e egy hasonló témájú könyv megjelenését. Vegyük sorra a három könyvet.

A tér eredetileg az egyén számára konkrét tájékozódási kísérletek véletlenszerű sorozatát jelentette, a közösség szempontjából pedig, a gyakorlati életben, a közös helyet, területet. Ez az egyáltalán nem absztrakt elképzelés korán belekerült a görög filozófia műhelyébe. A konkrétumtól való elszakadás a püthagoreusoknál kezdődött el. Platónnál a tér még inhomogén, Arisztotelésznél már homogén, de nem izotrop: a függőleges irány ki van tüntetve, ebben az irányban mozognak az elemek is, és a belőlük álló testek, ha magukra vannak hagyva — nála megjelenik a „természetes hely" fogalma.

Az ókori nézetek áttekintése után Jammer a newtoni abszolút tér fogalmának kialakulását próbálja felvázolni. A kialakulási folyamat kiindulópontja az I. század palesztinai judaizmusának azon teológiai jellegű tétele, hogy a tér egyenlő Istennel. E nézet Konstantinápoly eleste után menekült zsidó tudósok révén terjedt el a XV. században Itáliában, Németországban és Angliában. Newtonnak közvetlenül a kabalista Henry More közvetíthette, aki a neoplatonikus emanáció-tan és a fénymisztika híve is volt. A démokritoszi atomizmus űr-fogalma Campanellán és Gassendin keresztül jutott Newtonhoz.

Jammer hangsúlyozza, hogy a fejlődés nem pontosan a vázolt úton ment végbe, fel is hívja a figyelmet arra, hogy inkább a „szellemi légkör" megéreztetésére törekedett, mint egészen egyértelműen dokumentálható történelmi tények felsorakoztatására.

Még nehezebb Leibniz relativisztikus térfogalmának (helyesebb azonban nála a „tér" helyett a „hely" fogalmát használni) vallási-teológiai elődjeit megkeresni. A mohamedán Al Ghazali bölcseletére, az arab Kalam filozófiai iskola atomelméletére emlékeztet.

Jammer a VI. századi Philoponus majd Damascius és a Kalam térelméleteinek ismertetése után a térfogalom „emancipációjának" történetére tér rá. Az arisztotelészi hely-fogalom belső ellentmondásaira Crescas XV. századi spanyol zsidó filozófus és Nicolaus Cusanus hívta fel a figyelmet, de a peripatetikus gondolatrendszer teljes felszámolását Bernardino Telesio és Franciscus Patritius (Patrizio) végezte el. Patritius a tér abszolút elsődlegességét hangoztatta, s megszabadította a tér fogalmát a substantia-accidens kategóriáktól. Gondolatait Gassendi közvetítette Newtonnak.

Newton abszolút tér- (és idő-) fogalmának lényeges alkatrészét képezik e teológiai és filozófiai tanítások. Szerinte az abszolút tér ontológiai és logikai szükségességgel létezik. Átvette említett elődeitől a homogén, izotrop, végtelen tér fogalmát, s meggyőzte magát arról, hogy bebizonyította e tér létezését. Leibniz felhívta a figyelmet arra, hogy a térfogalomhoz elegendő a helyzeti viszony, nem kell abszolút realitással felruháznunk. Kinematikailag ugyan

[1] Max Jammer: Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics. Einstein előszavával. Harvard University Press, Cambridge (USA), 1954. — Concepts of Force. A Study in the Foundations of Dynamics. Kiadó ua, 1957. — Concepts of Mass in Classical and Modern Physics. Kiadó ua., 1961.

Leibniz győzött, dinamikai érvekkel azonban nem tudta e relativisztikus állítását alátámasztani. Huygens következetesebben harcolt Newton ellen. Ő az első fizikus, aki hitt a kinematikai és a dinamikai relativitási elv kizárólagos érvényében.

Huygens és Leibniz kritikája ellenére az abszolút tér és idő általánosan elfogadott fogalommá vált a fizikában és a filozófiában. A XVIII. században a többi között Euler és D'Alembert, valamint a fiatal Kant foglalkozik az abszolút tér logikai szükségszerűségének bizonyításával.

E filozófiai spekulációk nem gyakoroltak mélyebb benyomást a fejlődő mechanikára. A gyakorlati fizika és a tér filozófiájának kettészakadtsága különösen a XIX. század angol fizikájára volt jellemző. Itt ui. felismerték, hogy az abszolút tér fogalmát nem lehet felhasználni a fizikában, a newtoni törvények feltételeinek biztosításához azonban kellett valamilyen helyettesítő fogalomról gondoskodni. Lang szerint ez a helyettesítő fogalom az inerciarendszer, Drude, Abraham és Lorentz szerint az (abszolút nyugalomban levő) éter. Mach a róla elnevezett elvvel eltávolította az abszolút tér eliminálásának utolsó akadályát, a forgó mozgáskor fellépő centrifugális erő olyan felfogását, hogy az az abszolut térhez,nem pedig a környező testekhez viszonyított mozgás következménye. A XIX. század végén teljesen elvetik az abszolút tér fogalmát.

A XIX. században más irányú fejlődés is kezdődött: lezajlott az a folyamat, amelynek során a tér nem-euklidészi jellegének lehetősége felmerült és matematikája kialakult. A tér euklidészi jellegét ezután belülről, a priori már nem lehetett bizonyítani. A valóságos tér jellegének megállapítása kísérleti feladattá vált. Gauss, Bolyai, Lobacsevszkij, Riemann, Helmholtz és Lie munkásságának összefoglalása után Jammer Einstein általános relativitáselméletének előzményeit kutatja, különösen Riemann és Clifford műveiben, majd magának az általános relativitáselméletnek ismertetésére tér át.

Einstein mutatott rá arra, hogy a geometria nem axiomatikus deduktív tudomány, hanem természettudomány, hiszen a korrelációs feltevések összességének és az absztrakt geometria rendszerének együttesen kell megegyeznie a tapasztalattal. Jammer azonban — Einstein véleményéhez csatlakozva — ebből azt a következtetést vonja le, hogy végső elemzésben a fizikai tér szerkezete nem a természetben, az emberi gondolkodástól független létező valami, hanem „fogalmi rendszerünk funkciója". Látható, miként csinál a döntés *pillanatnyi* lehetetlenségéből jogcímet arra, hogy tagadja az egyetlen térszerkezet létezését. Amellett, hogy ez az állítása pozitivista, meg kell jegyeznünk, hogy többféle térszerkezet létezhet, de a létezés feltételeinek a végső próbaköve a tapasztalat.

Newton abszolút terét és ekvivalensét, Lorentz éterét a speciális relativitáselmélet söpörte el. Ebben az elméletben azonban a tér még alapelemként szerepelt. A tér fogalmát a mezőfogalommal az általános relativitáselmélet cserélte fel.

A tér dimenzióinak számát illetőleg Jammer áttekinti a probléma történetét Arisztotelésztől napjainkig, azzal a megállapítással zárva, hogy háromdimenziós voltának a priori bizonyítása ez ideig nem sikerült.

A könyv a folytonosság-diszkrétség (minimális hossz), valamint több modern elképzelés ismertetésével fejeződik be.

Az *erőfogalom* kialakulásának kezdetén a pánpszichizmus világképe áll: minden dolognak sajátos „ereje" van. A városok kialakulásával párhuzamosan az „erők" szeszélyes összjátékából a természet erőinek hierarchiája épül fel, s ez végül mindenható erejű szellem vagy isten fogalmává sűrűsödik. Az istenség és az erő egybefonódását az egyiptomi, a mezopotámiai és a zsidó mitológia példájával igazolja.

A fogalom ezen erős vallási kapcsolata testesül meg Platón azon tanításában, hogy az erő a világszellem emanációja. E felfogás a neoplatonizmus révén nagy benyomást gyakorolt Newtonra is.

A görög gondolkodás kezdetén nem keresték még a mozgás okát, mert a természet velejárójának tekintették. A mozgás okának vizsgálata akkor indult meg, amikor a természet alapanyagát testi (nem szellemi) anyagként kezdték felfogni (a pánpszichizmus értelmében gondolták szelleminek !), s emiatt elvre volt szükség, amely a mozgást magyarázza. A természet változását szabályozó erő talán először Empedoklész szeretet-gyűlölet párja és Anaxagorasz nousza volt.

Platón szerint a fizikai valóság azért rendelkezik mozgással, mert a természetnek halhatatlan lelke van. Ezen egyetlen igazi létező tényleges és részleges differenciálódása erők révén realizálódik, amelyek a világszellemből emanálódnak.

A tényleges mozgások (pl. a tömegvonzás) magyarázatára azonban Platón nem ezt az elvont fogalmat használja, hanem a „hasonló hasonlóhoz kapcsolódik" elvet. Ez relativista felfogás. Ezzel szemben áll Arisztotelész „természetes hely" fogalma, amely viszont abszolutista: a testek a tér bizonyos pontjai felé törnek, nem más testek felé. Ezzel a „természetes hely"-fogalommal Arisztotelész elszakította az égi

jelenségeket a földiektől, s késleltette a gravitációs vonzás fogalmának kialakulását.

Míg Platón erőfogalma az anyaghoz tartozik, Arisztotelészé a szubsztanciákból áramlik ki, és más szubsztanciákra hat. Ez az erő csak lökés vagy nyomás lehet. A mechanikai világkép ezen ókori előképe mellé állítja oda Jammer a mezőfogalom előképét, Poseidonius „tonosz"-át, a teret betöltő feszültséget, amely nem tartozik szorosan szubsztanciához. Az erő a hatás kölcsönös megfelelkezésévé válik, a szó eredeti értelmében szimpátiává. A szümpatheiának a világegyetem egységét, kapcsolatának formáit kifejező fogalma Hippokratésztől Kopernikuszig nyomon követhető.

A középkor folyamán a platóni világszellem, az arisztotelészi mozgástan, a mindent átfogó újplatonikus erő, végül a kozmikus erők Philo által adott vallásos felfogása azon hit kialakulásához vezetett, hogy az égitesteket isteni lények, angyalok mozgatják.

A középkor gondolkodói közül Albumasar, Alkindi, Roger Bacon és Buridan nézeteinek ismertetése után jut el Jammer a XVI. századhoz, a nagy átalakulás századához. Ekkor alakul ki a neoplatonikus-misztikus fogalmakba gyökerezve a természet immanens, autonóm törvényeinek fogalma.

Az erőfogalom Kepler munkássága révén forradalmi változáson ment át. Newton előtt ő jutott arra a gondolatra, hogy az égitestek és a földi tárgyak ugyanazon erő hatására mozognak. Newton szerepe itt az volt, hogy világosan kimutatta ennek az állításnak a helyességét. Kepler gondolatainak fejlődése azt mutatja, hogy kezdetben spirituálisnak tartotta a gravitációs erőt, később azonban rájött, hogy „valamiképp testi". Kepler tekinthető tehát a klasszikus dinamika atyjának.

Amikor 1515-ben Benedetti kimondta a tehetetlenségi elvet (ebből lett később Newton I. törvénye), két lehetőség nyílt meg a továbbfejlődés előtt: vagy megtartják az erőfogalmat, s akkor a mozgás*változás* okának tekintik, vagy elvetik. Az első lehetőséget Newton, a másodikat Descartes választotta.

Newton nem nyilatkozott az erő végső mibenlétéről. Több helyütt étermozgásra vezeti vissza, de próbálkozásait, kísérleti adatok híján, maga sem tekintette komolyaknak.

A gravitációs erő Newtonnál irreducibilis fogalom. A kor pedig mechanikai magyarázatot várt. Newton álláspontja tehát a mechanikai magyarázat tökéletességében való kételkedését mutatja.

Jammer megállapítja, hogy míg Newton térfogalma erős teológiai hatást hordoz magán, addig erőfogalma majdnem pozitivista módon „fizikusi".

Newton életművének folyatói, interpretálói három irányban vitték tovább a klasszikus fizika ügyét.

Az első a teológiai irány. A karteziánus felfogás szerint okkult távolhatást valamiképp „törvényessé" kívánta tenni azáltal, hogy a távolható képességet a neoplatonikus tanokhoz asszimilálta. Ennek eredményeképpen a gravitációs erőt (és az erőt egyáltalán) az isteni mindenütt jelenlét és mindenhatóság emanációjának tekintette. Jammer itt röviden összefoglalja az angol újplatonizmus történetét.

A második irányzat a leibnizi monadológiával összeszűrt newtoni fizikából olyan gondolatrendszert hoz létre, amelyben az erő fogalma játssza a főszerepet. A dinamizmus irányzata ez; fő képviselői Leibniz, Boscovich, Kant és Spencer. Később már kevés híve akadt az élvonalbeli kutatók közt. E kevés hívő közé tartozott egy ideig Faraday is.

A harmadik irányzat szerint az erő relációnális fogalom, a felfogható jelenségek közti tapasztalati és mérhető viszonyok alkalmas leírására való. Ennek az empirista felfogásnak kezdete Cotestól, Newton tanítványától számítható. Kiemelkedő alakja Berkeley, majd Hume, Maupertuis, és a 19. század második felének pozitivistái: Kirchhoff, Mach, Hertz, Poincaré, később Russell.

Euler, D'Alembert, Lagrange, Carnot és Saint-Venant munkássága készítette elő az erő fogalmának kiküszöbölését azáltal, hogy mind jobban elmatematizálták e fogalmat. Machnál már a klasszikus fizika két fogalma válik matematikai kifejezéssé: az erő és a tömeg.

E pozitivista áramlattal szemben áll de Biran, Schopenhauer és Herschel pszichológiai-fiziológiai irányzata. E szerint az erőről közvetlenebb, belső tapasztalatunk van, mint bármely más fizikai fogalomról, akaratunk és izommozgásunk érzékelése révén. Érveik azonban William James, Tait és Poincaré bírálatának hatására megdőltek.

A könyv utolsó fejezetében Jammer rámutat a „detronizált" erő fogalmának módszertani jelentőségére. Az erő éppoly szerepet játszik a mai fizikában — mondja —, mint a középső tag a hagyományos szillogisztikában. Amikor meg akarjuk határozni azon pályát, amelyen A test mozogni fog más C, D ... testek adott elhelyezkedése mellett, bevezetjük az erő fogalmát, s a következő két premisszát állítjuk fel: 1. a C, D ... testek konstellá-

ciója F erőt hoz létre; 2. az F erő (a mozgástörvényeknek megfelelően) az A testet a B pályán mozgatja. Végső következtetésünkben: „a C, D ... testek által körülvett A test a B pályán mozog", a közbülső tag, a „erő" nem szerepel. Az erő bevezetése, ez a módszertani fogás lehetővé teszi, hogy az illető testet különleges fizikai helyzetétől függetlenül vizsgálhassuk, a probléma kinematikai oldaláról. A klasszikus mechanika keretein belül a tömeg és a gyorsulás szorzata állandónak bizonyul a legkülönbözőbb esetekben. Ennek a szorzatnak, ennek az „invariánsnak" az „erő" nevet adjuk.

Befejezésképpen Jammer példákkal illusztrálja az erőfogalomnak a modern fizika legkülönbözőbb területein való felhasználását, és láthatólag az egységes mezőelmélet híveként a részecskefogalomnak az egységes mezőelméletben való feloldásában látja az erő e kicsivé zsugorodott szerepének végleges kiküszöbölését.

A tömeg fogalom története a szó (massa) elemzésével kezdődik, majd az ókori felfogást ismerteti. Ekkor még nem alakult ki az anyag tömegének, mint önálló attributumnak fogalma. A történet valójában a tehetetlenség újplatonikus fogalmának kialakulásával kezdődik. A célból, hogy kimutassák: minden élet és mozgás forrása az értelem, az istenség, az újplatonizmus és a zsidó-keresztény filozófia az anyagot tehetetlennek nyilvánította ki; az „inertia" a hatásnak, a „formának" abszolút hiányát jelenti.

A tömeg fizikai fogalmának csírái a XIII. században kialakuló quantitas materiae-ban találhatók meg. E fogalom kialakulását követjük most nyomon.

Az arisztoteliánus forma és a materia prima egységéből tevődik össze az elemi anyag. Mivel Arisztotelész szerint a materia prima-nak még nincs kiterjedése, az elemi anyagnak viszont van, felmerül a kérdés, milyen kapcsolatban áll a kiterjedés a forma corporalis-szal.

A kérdésre adott válaszok közül Averroesé az, amely szempontunkból a leglényegesebb. A testi formát a meghatározatlan háromdimenzionalitással azonosítja, emellett megkülönböztet határozott háromdimenzionalitást is, amely accidens: növelhető-csökkenthető.

A határozatlan dimenziókból Aegidius kezében megteremtődik a quantitas materiae fogalma, a tömeg első kifejezett definíciója.

Az anyag és tömeg fogalmának alakulására három teológiai gondolat nyomott bélyeget: a teremtés, a halál és az átváltozás gondolata. Ezek sorra az anyag létrejöttének, megsemmisülésének és átalakulásának természetbölcseleti problémájával állíthatók párhuzamba. Az első két gondolattal kapcsolatban fogalmazzák meg a középkorban az anyag megmaradásának elvét. Az átváltozás filozófiai tárgyalásával kapcsolatban fogadja el Aquinoi Tamás Averroes meghatározatlan dimenzióját, és értelmezi át az accidens jelentését is a célból, hogy az ostya átváltozását, substantiájának megváltozását az accidensek megváltozása nélkül megmagyarázhassa, azaz lehetővé tegye, hogy a kenyér és bor accidensei a kenyér és bor substantiája nélkül is állíthatók legyenek. Aegidius, Tamás tanítványa, e probléma kapcsán fogalmazta meg a quantitas materiae fogalmát, és ezzel az anyag új, önálló kvantitatív oldalát, tulajdonságát tárta fel.

A tömegfogalom teljesen egyértelmű megfogalmazásához azonban Keplerre kellett várni. Amint ő fogalmazta meg a klasszikus fizika erőfogalmát, éppenúgy ő ismerte fel a tömeg, a tehetetlen tömeg fogalmát is. Newton tömege Kepler e tehetetlen tömegéből, az ütközési jelenségek megfigyeléséből és a forgó mozgás dinamikájának vizsgálatából ötvöződött eggyé.

Newtonnak a tömegre adott definícióiból látható, hogy a tömegnél elsődlegesebbnek tekinti a sűrűség fogalmát. Jammer több korabeli és mai interpretáció bemutatásával érzékelteti Newton tömegfogalmának ma már tökéletesen meg nem érthető voltát. Megállapítja azonban, hogy Newtonnál a quantitas materiae-nak önálló jelentése volt, s a testek tehetetlenségének a vis inertiae az oka. E kettő arányossága jelenti a tömeg és a tehetetlenség később szinte elválaszthatatlan kapcsolatának első megjelenését.

Ugyancsak Newton érdeme az is, hogy elsőnek utalt a súly és a tömeg közti különbségre, bár ezt a különbséget a maga világos egyértelműségében először J. Bernoulli fogalmazta meg.

A Newton utáni korszakban a „tömeg" azonossá vált a „test"-tel.

Leibniz egységes tömegfogalmáról nem beszélhetünk. Véleménye e téren változott, magyarázói is a legellentmondóbb állításokba bonyolódnak. Dinamikai erőfogalmának azonban legalább annyi haszna volt, hogy rámutatott a vis inertiae problematikus voltára, s így előkészítette a talajt Kant számára, aki eliminálta e fogalmat. Kanton keresztül viszont előkészítette a tömegfogalom még pozitivistább interpretációjának útját.

A XVIII. és XIX. század természetfilozófiája még az ún. szubsztanciális anyagfogalommal dolgozott. Az anyagi jelenségek alapját képező szubsztrátum abszolút. A század közepén a nem-euklidészi

geometriák felfedezése megindította a fizika alapjainak kritikai felülvizsgálatát is. A pozitivista álláspont először az erő fogalmát támadta meg, majd megkísérelték, hogy a dinamikát a kinematikára vezessék vissza, s így a tömeget is kinematikusan definiálják, az ütközési jelenségek segítségével. E programot Mach hajtotta végre teljesen, a tömeg matematikai definíciójával: a tömeg a testek kölcsönös gyorsulásainak hányadosa, quantitas materiae nincs. E definíció a XX. század folyamán mind gyakrabban jelenik meg a fizikatankönyvekben és értekezésekben.

Az axiomatizált mechanika tömegfogalmának szentelt fejezet után Jammer a gravitációs, elektromágneses és relativisztikus tömegfogalmat elemzi. E három fejezetet egységesen úgy jellemezhetjük, hogy „vizsgálatok az elméleti fizika lehetséges fogalomrendszereinek szerkezetére vonatkozóan". Meggyőző példákkal illusztrálja, hogy a tömeg más és más interpretációja az egész hozzá tartozó elméleti konstrukció szerkezetének megváltozását vonja maga után, és több olyan szerkezetet lehet találni, amely a jelenségeknek legalább egy részét jól írja le.

A tömeg és az energia ekvivalenciájának felismerése az elektrodinamika továbbfejlesztésével kapcsolatos. E fejlődés állomásai: *1.* az elektromágneses hullám impulzust szállít (Poyting, 1884); *2.* valamennyi energiaváltozás valóságos energiaáramnak felel meg (Gustav Mie, 1898); *3.* az energia tehetetlenséggel rendelkező folyadék (Poincaré, 1900); *4.* Hasenöhrl 1904-ben kimutatja, hogy az elektromágneses energiával telt doboz tehetetlensége arányos energiájával; *5.* Einstein általánosan kimondja: $m = E/c^2$; *6.* a tömeg és az energia teljes általánosságban ekvivalens (Planck, 1907). Jammer végül amellett foglal állást, hogy a tömeg és az energia ugyanazon szubsztancia megjelenési formái. E szubsztanciát a „mass" (tömeg) és az „energy" szóból összevontan „massergy"-nek nevezi. Érdemes felfigyelni arra, hogy sem a tömeget, sem az energiát nem azonosítja az anyaggal, s így a dialektikus materializmussal megegyező álláspontot foglal el.

Végül a tömegnek a kvantummechanikában és a mezőelméletekben játszott szerepét elemzi a szerző. E szerepet úgy lehet jellemezni, hogy „tulajdonított" jellegű. Analógiák alapján nyilvánítanak tömegnek (vagy sűrűségnek) bizonyos mennyiségeket. A mezőelméletben a tömeget mechanikai és mező-tömegre bontják fel, és megkísérlik, hogy olyan elméletet állítsanak fel, amelyben a részecske teljes tömege mező-tömeg. Az ilyen ún. unitér elmélet megalkotása sok divergencia-problémával jár, s Jammer a legfontosabb próbálkozásokat sorra ismerteti. E próbálkozások szerinte is matematikai erőfeszítések, és nem vezetnek az anyag megismerésének mélyebb szintjeire. A történetet az egységes mezőelmélet zárja be, amelyben a tömeget a mező szerkezeteként törekednek meghatározni.

A tömeg fogalmát ily módon tökéletesen világosan nem sikerül meghatározni. Záró soraiban erre mutat rá Jammer. Ezzel a megállapításával annál is inkább egyetérthetünk, mert a fizika alapfogalmai ma is, mint mindig, eleven életet élnek, dialektikus mozgásukat örök kategóriák bilincseibe verni lehetetlen.

A három könyvet szemlélve felmerül a kérdés: vajon helyes-e az a tudománytörténeti felfogás, hogy a fizika alapfogalmainak történetét egyenként meg lehet írni? A kiragadottság, az elszigetelt szemlélet sokszor nehezen tudja a szavakban ugyan a tárgyhoz tartozó, de tartalmában más fogalomkörbe eső fogalmakat az előírt keretek közt tartani. E kiragadottságot azonban nagyban enyhíti az a tény, hogy Jammer *megírta* mindhárom könyvét.

Mit mondhatunk Jammer világnézetéről?

Könyveiben háttérben tartja saját gondolatait, csak ritkán mutatja meg saját magát. „Tudománytörténet-írói objektivitása" azonban oda vezet, hogy a tudomány fejlődésének alapját képező gazdasági és társadalmi tényezőket szinte teljesen figyelmen kívül hagyja. Ez egy cikknél még megbocsátható lenne, de ilyen — egyébként elismerendő — úttörő jellegű könyvben súlyos hiány. Az azonban, hogy a tényeket nem önti le valamiféle zavaros filozófiai mártással, előny, mert három könyve így a legkülönbözőbb felfogású kutatók számára használhatóvá válik.

Azoknak, akik megszokott fizikai fogalmaink eleven életét, kialakulásának folyamatát végig akarják követni, Jammer könyveit el kell olvasniok.

Illy József

»Az új muzsika«
avagy a zenetechnika autonóm fejlődése[1]

A szerző neve nem ismeretlen a magyar zenei szakkörökben sem: a szóban forgó könyv mellett mindenekelőtt Arnold Schönbergről írott munkáját kell megemlítenünk (1951; franciául: 1957; angolul: 1959), valamint az 1958-ban napvilágot látott „Schöpfer der Neuen Musik"-ot, amely utóbbi külön tanulmányt érdemelne. . .

A kiváló német zenetudós most 63 éves, és munkásságát bátran nevezhetjük tiszteletreméltónak. Hozzá kell tennünk még azt is, hogy Stuckenschmidt legjellemzőbb vonása a polgári értelemben vett „lojalitás": a modern zene iránt már régóta kigyúlt szenvedélye sohasem ragadja őt szélsőséges és túlzó kijelentésekre. Stuckenschmidt mindent tisztel és — ha szabad ezt a két, ellentétes értelmű szót használni — „szenvedélyes objektivitással" tálalja imponáló szakismeretét, stíluskritikai eredményeit. Első pillantásra kitűnik, hogy nem rendszeralkotó történészszel van dolgunk, legfeljebb széles látókörű és megbízható krónikással. A „mindent megértés" és a „mindent méltánylás" attitüdje természetesen végső fokon dekomponálóan hatna egész művére, ha Stuckenschmidt nem ragaszkodna az egyetlen és az első pillantásra valóban objektívnek látszó fogódzó-pontjához: a zene technikai elemeinek vizsgálatához és az ezekből levont — természetszerűen szintúgy technikai minőségű — következtetésekhez. Ez a vizsgálati módszer annyira általános a modern zenetudományban és a modern zene tudományában, hogy talán nem lesz érdektelen néhány szóval felvázolni ismeretelméleti módszerét, rendszerét.

Az európai műzene története a felületes szemlélő előtt könnyen tárja fel a zenei tartalom számos formai vetülete közül pl. az akkord-használat fejlődését az egyszólamúságtól (tehát akkordikus tekintetben: *az abszolút konszonanciától)* a tizenkétfokú komponálási módszerig, az ún. dodekafóniáig (tehát: *az abszolút disszonanciáig)*. Tagadhatatlan, hogy nagy vonalakban fennáll ez a fejlődés az egyszerűtől a bonyolultig, de egyrészt maga ez a fejlődés nem olyan egyszerű, és főként nem mutat töretlen, egyenletesen felfelé ívelő vonalat, másrészt a művészet tartalmaira koncentráló figyelem előtt csupán mint a művészi megismerés szükségszerű fejlődésének formai (jóllehet a tartalmat is átható-átalakító) vetülete jelenik meg. A pusztán technikai elemekre redukált vizsgálat már csak azért sem lehet értékítélet alapja, az egyszerűtől a bonyolulthoz vezető út *önmagában* már csak azért sem apologizálható a fejlődés tartalmává, iránytűjévé vagy céljává, mivel a zenetörténet legnagyobb forradalmainak idején a komponisták éppen a fordított utat járták be. Ez utóbbi út éppen a bonyolulttól vezetett az egyszerűség felé. (Pl. a csillagászati allúziókkal dolgozó, még a mai vizsgáló előtt is szinte az érthetetlenségig bonyolult németalföldi korszak, az ún. „vokálpolifónia" szinte egy csapásra adta át helyét a Luther kezdeményezte, végletekig egyszerű német korál-korszaknak; vagy talán elég, ha emellett közismert példára utalunk: a Bach utáni nemzedék, az ún. bécsi klasszicizmus *zenetechnikai tekintetben* rendkívüli egyszerűsödést hozott!)

A tartalmaktól — tehát jelen esetben: a zenei jelentéstől — elvonatkoztatott vizsgálat már magában hordja s mintegy inaugurálja azt a tényt, hogy eredményei szükségképpen nem juthatnak túl a technicizmus fokozatán. Így jönnek létre a századforduló táján a zenei faktológia különféle iskolái, amelyek előbb *elidegenítik*, később pedig *fetisizálják* a zenetechnika különféle elemeit, mindenekelőtt a harmóniát. Ez utóbbi irányzat természetesen számos eredményt mondhat magáénak, és nélkülözhetetlen a valóban modern, marxista kutatás számára is — önmagában véve azonban tévutakra és zsákutcákba viszi követőit. Ez utóbbi jelenség egész tisztán és plasztikusan figyelhető meg Stuckenschmidt szóban forgó művében.

Tucatszámra, sőt százával idézhetnénk Stuckenschmidt könyvéből a mondottak illusztrálására — ezúttal azonban elégedjünk meg néhány különösen kirívó részlet vizsgálatával.

Mivel Stuckenschmidt egyetlen fejlődéskategóriája — mint mondottuk — az egyszerűtől a bonyolult felé haladó harmónia, következésképpen az ő tudatában minden, ami ezen túl mutat, mint „zenén kívüli" tükröződik. Idézett műve 5. oldalán Stuckenschmidt már beleesik abba a végzetes hibába, hogy saját megismerő-kategóriáit összetéveszti a vizsgált anyag valóságos minőségével, és a többi között kijelenti, hogy a romantika — ti. a zenei romantika — kénytelen volt bizonyos programatikus hátteret helyezni a kompozíció mögé, hogy ezáltal „szalonképessé tegye" felfokozott kifejezésmódját. Ez nem jelent

[1] H. H. Stuckenschmidt: Neue Musik, II. Berlin, 1951.

mást, mint hogy Stuckenschmidt számára egyedül a leírt zene egybecsengő hangjai bírnak valóságos érvénnyel, és egyetlen mozdulattal félretolja, amit ez az akkoriban „újfajta" kifejezésmód — kifejez.

A modern zene őseinek keresése közben visszanyúl a régebbi korok mestereihez is, és a többi között szóba hozza Mozart „Falusi muzsikusok" című zenei tréfáját. Ezúttal újból megfigyelhetjük a kottakép, a papírforma elvonatkoztatását, majd pedig fetisizációját. Stuckenschmidt ugyanis e mű részletes vizsgálata alapján kijelenti, hogy Mozart leírta a Debussy-féle egészhangú skálát — ami természetesen igaz. Ám a lassútétel hegedű-kadenciája csak a teljesen történelmietlen szemlélet előtt jelenhet meg, mint valami „Debussy-előkép", mivel az nem más, mint a dilettáns hegedűs nevetséges, hamis játékának kigúnyolása, és így tartalmát, jelentését tekintve nem elsődlegesen zenei eredmény. Ha Stuckenschmidt módszerét továbbfejlesztjük, akkor játszva megtalálhatjuk mindenféle kakofónia múltbéli igazolását, lévén, hogy valószínűleg minden korban voltak botfülűek, akik hamisan énekeltek vagy játszottak. Stuckenschmidt a továbbiakban felveti ugyan azt a gondolatot, hogy ami egy régebbi korban „rendhagyó" eset vagy egyszerű „vicc", azt a későbbi korok teljesen komolysággal használják. Azt azonban elfelejti megvizsgálni, hogy mi az a *lényegi*, tehát *jelentésbeli* vonás, amely az említett két korszakot a puszta hangokon felül összeköti, vagy — mint pl. jelen esetben — szétválasztja.

Az ok és az okozat feje tetejére állítása jellemzi a muzsika és a tudomány viszonyának megvilágítását is. Való igaz, hogy Debussy és követői akkordvilágukban előnybe részesítik az ún. természetes felhangokat. (Ez utóbbiakon azok a fizikailag kimutatható, jóllehet puszta füllel alig észlelhető hangok értendők, amelyek minden egyes hang megszólaltatásakor szintúgy megszólalnak, erősítvén-gazdagítván az alaphangot.) Ez a tény azonban nem a „természettudományok iránt fokozottan orientálódó kor haladásából ered" (15. o.) — mint ahogyan azt Stuckenschmidt gondolja, tehát semmiképpen sem tudományos megfontolás eredménye. Annál is kevésbé tekinthetjük annak, mivel a felhang-elmélet több évezred óta kidolgozott tudomány és — pl. a rézfúvó-hangszereknél — ugyanilyen régóta alkalmazott gyakorlat is egyben. Az a tény, hogy a századforduló után a felhangokból épített akkord minden eddiginél nagyobb szerepet kap (közismert példa: Bartók Fából faragott királyfi bevezető-zenéje !), a magánvalóságában meghagyott természet impresszionista vagy ahhoz hasonló ábrázolásmódjának technikai vetülete; más szóval: a zenei szinten végbemenő *művészi* megismerés olyan területek felé terjeszkedik ki, amelyek e művészet számára addig még „fehér foltot" jelentettek. Messzire vezetne annak fejtegetése, hogy e technikai vonatkozás milyen szoros kapcsolatot mutat a művészi megismerés említett kiterjedésével, és miért függ össze *szükségképpen* az így felfogott forma és tartalom — ám annyit mindenesetre megjegyezhetünk, hogy a fizikai tudományok eredményeivel igazolható és magyarázható fejlődés bonyolult dialektikus folyamata nem intézhető el azzal, hogy egyszerű ok—okozati formulát állítunk fel.

Stuckenschmidt technicista koncepciójából származik a *kompromisszum* manapság igen gyakorta használatos — jelen könyvben igen homályosan körvonalazott — fogalma, pontosabban e fogalom alkalmazási módja. Ezek után természetesnek látszik, hogy e szó tartalma Stuckenschmidtnél nem lépheti túl a technicizmus szűk határait. Schönbergről szólván esetről esetre megállapítja, hogy „minden kompromisszumtól ment" művész-egyéniség volt. Ezen azonban Stuckenschmidt terminológiája szerint azt kell érteni, hogy a lehetőség szerinti maximális mértékben megtagadta elődeinek minden eredményét. Ezzel kapcsolatban azonban szükségképpen felmerül az a követelmény, hogy megvizsgáljuk e tagadás *célját* és *tartalmát*.

A cél természetesen az volt, hogy új muzsikát hozzanak létre. Ám a múlt tagadásakor csak annyiban jutottak túl a technicizmus fokozatán, amennyiben a tizes évek avantgardizmusának *egyik oldala*: lázadás a polgári rend ellen. Schönberg és köre tehát szembefordult a múlttal és egyben azzal a közönséggel, amely számára elődei alkottak, komponáltak. (E gesztus viszont elsősorban azért nem léphetett túl a „lázadás" fokozatán, mivel Schönberg és körének új zenei nyelve egyfelől *sohasem volt kollektív művészi produktum*, nem volt meg és ma sincs meg az a lehetősége, hogy valaha is kollektív muzsikává legyen, másfelől viszont az a muzsika, amely a polgárság, tehát a koncertlátogató közönség számára érthetetlen volt, még inkább érthetetlen volt a proletariátus vagy a parasztság számára. Csak e két összetevő együttes vizsgálata tisztázhatja Schönberg és köre művészi-társadalmi funkcióját.)

Schönberg és köre botrányos bemutatói arról tanúskodnak, hogy a közönség a zenét mint művészetet általában magáénak érzi, és tiltakozik az ellen, hogy elidegenítsék tőle. Schönberg valóban „nem tett engedményeket a közönség ízlésének", ám annál

erősebben közeledett a romantikus értelemben vett „individuum" megvalósítása és végső kiteljesítése felé. Ilyen értelemben félreérthetetlenül *megalkudott az alkotó és a közönség elszakadásának tényével*, elfogadta a kirekesztettséget a társadalomból. E probléma zenetechnikai vetületét fogalmazta meg kristálytisztán Eisler, amikor a következőket mondotta: „Schönberg eredményeket tett a dodekafóniának!"

Stuckenschmidt sehol sem ismeri fel a zenei nyelvben magában is implicite bennerejlő kollektivitás-mozzanatot. Polgári lojalitása, valamint romantikus zseni-kultusza akadályozza meg abban, hogy századunk neves alkotóival kapcsolatban akár csak a gyanú árnyékát is megpillantsa. Sajnos, ez a szemlélet akadályozza meg azt is, hogy Bartók személyének és művészetének ez a kitűnő ismerője valóban teljes Bartók-portrét rajzolhasson.

„Az új folklorizmus" című fejezet legszebb lapjai Bartókról szólnak. Értéküket számos kitűnő megállapítás szavatolja — a többi között az a felejthetetlenül szellemes meglátás, amely szerint „Bartók dallamai mind a magyar folklor talajáról sarjadtak. Szinte sohasem használt eredeti népi témát, de melódiainvencióját *átimpregnálta* a magyar népdalok és táncdalok (számtalan) karakterisztikus fordulata." (95. o.) Azt a tényt azonban, hogy Bartók és még néhány kelet-európai zeneszerző egy már elveszettnek gondolt *kollektív hangot* talált meg a civilizáció szempontjából elmaradott országok népdalaiban — Stuckenschmidt már nem vehette észre. Szerinte a bulgár, cseh, román és magyar népzenekutatás fellendülése és az európai zene nyelvezetébe történt beépülése egyszerűen az első világháborút közvetlenül megelőző és azt szükségképpen követő „új-nacionalizmus" eredménye. Persze Stuckenschmidt a tények alapos ismerőjeként kénytelen Bartók alakját kiemelni saját koncepciójából és kijelenteni, hogy Bartóktól mi sem állott távolabb, mint hogy saját területén politizáljon: amit ő tett, az „tisztán művészeti nacionalizmus volt". (93. o.). Ezután Stuckenschmidt megállapítja, hogy Bartók működése nem korlátozódott Magyarországra, hanem a kutatást fokozatosan kiterjesztette a szomszéd, valamint a még távolabbi országokra is. Arra azonban már kapunk választ, hogy miért. Erre Stuckenschmidt csak akkor adhatna teljes értékű feleletet, ha észrevenné, hogy egy-egy mester nagysága, jelentősége nem kizárólag technikai elemeinek újszerűségében rejlik... Igaz ugyan, hogy a világszerte folyó Bartók-kutatás csak elvétve és igen homályosan tudta meghatározni a mester által felhasznált zenei anyag valóságos jelentését...

Még sorolhatnánk hosszú ideig kritikai megjegyzéseinket, amelyek együttesen talán plasztikusabban tárnák fel Stuckenschmidt könyvének negatívumait. Még egyszer hangsúlyozni szeretném: megragad a felületen, és meg sem próbálkozik a jelenségek okának és tartalmának felderítésével. Anyagismerete azonban tiszteletreméltó.

Pernye András

A. Touraine: A Renault-gyári munkások munkájának alakulása[1]

Alain Touraine az Esprit című haladó katolikus folyóirat köré csoportosuló francia szociológusok egyik legfigyelemreméltóbb alakja. Írásait egyéniség, gondolatgazdagság, kritikai szellem és a polgári, főleg amerikai szociológiával szembeni bizonyos fokú önállóság jellemzi.

Könyve 1955-ben jelent meg, és valószínű, hogy azóta a Renault-gyárakban mélyenjáró változások mentek végbe. Mivel azonban tanulmánya fontos, a kapitalizmusban és a szocializmusban egyaránt fennálló munka- és iparszociológiai problémákat vet fel, aktualitását nem veszítette el.

Touraine könyve az első francia üzemszociológiai ankét keretében végzett és hat éven keresztül folytatott vizsgálat eredménye. Az ankétot Georges Friedmann irányításával 1948-ban indította el a francia Szociológiai Kutató Központ. A kutatásnak az első fázisában azt kellett felmérnie, hogy néhány jellegzetes francia iparágban milyen hatással volt a technológiai fejlődés a különböző munkáskategóriák szakmai és munkakörülményeinek, funkcióinak és minősítésének alakulására, tehát *minőségi* változásaira, valamint a munkáskategóriák számbeli megoszlásának alakulására, tehát *mennyiségi* változásaira. Egy második fázisban az ankétnak azt kellett felderítenie, hogy a technológia fejlődésével a munkások szakmai tudata, munkájukkal szembeni magatartása milyen formákat ölt magára.

Friedmann és Touraine azonban menet közben rájöttek, hogy kizárólag a munka szakmai aspektusainak kutatása nem elegendő arra, hogy helytálló következtetéseket vonjanak le a dolgozóknak a munkával szembeni magatartását illetően. Ezért

[1] L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault. Párizs, 1955. C. N. R. S. 202. o.

Touraine helyesebbnek vélte tanulmányát a munka szakmai oldalainak mennyiségi és minőségi változásaira, a munkás munkájának a gyártásban betöltött szerepére korlátozni. „Az így leszűkített tanulmánynak megvan legalább az az érdeme — mondja —, hogy tiszteletben tartja az elemzés normális menetét és konkrét összetettségében, történelmi fejlődésében mutatja meg azt a környezetet, amely az ipari munkást pszicho-szociológiailag kondicionálja."

Bevezetőben Touraine rámutat, hogy a munka történetében a szakmák, a szakképzettség, a technika által megkövetelt kvalifikáció változásainak és alakulásának történetét elhanyagolták. Tanulmánya tárgyául azért választotta a Renault-gyárakat, mert ezekben a legmodernebb gyártási eljárások mellett a régebbi gyártási és üzemszervezési módszerek is még fellelhetők, vagy legalább is az ankét idején fellelhetők voltak. Touraine hangsúlyozza, hogy tanulmánya különbözik a legtöbb nyugati iparszociológiai tanulmánytól, mert azok az üzem társadalmi organizációjáról és a munkacsoportokról anélkül beszélnek, hogy konkrét valóságukat, történelmi kialakulásukat tanulmányoznák. „Enélkül pedig — mondja igen helyesen — a szociológia feloldódik a személyek közti kapcsolatok és az üzem ‚hangulatának' pszichológiai tanulmányozásában".

A szerző két részre osztja munkáját. Az első részben hosszú helyszíni vizsgálatai eredményét foglalja össze a technika fejlődéséről az autó — és — bizonyos általános szempontból — az egész francia gépiparban. Úgy találta, hogy ez a fejlődés a szerszámgépek fejlődésén mérhető le a legjobban. Ezért az első részben leírja azt a folyamatot — még hozzá kitűnő dokumentációval és érdekfeszítő módon —, mely az egyszerű esztergától, az univerzális, majd a célgépeken keresztül az aggregált célgépekig és az automata gépekig, sőt gépsorokig vezetett. Nem műszaki leírást, hanem a gépeken vagy a gépekkel végzett műveletek világos, folyamatos képét adja, és dialektikus módon írja le a gazdasági-technikai szükségszerűségek hatására végbement változásokat a gépek szerkezetében, a műhelyek és a folyamatok megszervezésében. Ezzel párhuzamosan végig kíséri a gépen dolgozó munkás munkájának minden alakulását, a munkát szinte a mozdulatokig lebontva. A könyvnek ez a része megérdemli, hogy külön felhívjuk rá a szakemberek figyelmét.

A szerszámgépek fejlődését a kis-szériás termelésből a középszériákon át, a nagyszériás termelésre való áttérés határozza meg, és fő jellemvonása az automatizálás felé való haladás. Megfigyelései során Touraine arra a konklúzióra jutott, hogy a szerszámgépek fejlődése és az ezzel járó szakmai átalakulások, melyek tulajdonképpen a gép és az ember egymáshoz való viszonyában fejeződnek ki, úgy közelíthetők meg legjobban, ha a fejlődést három fázisra osztja fel.

Az elsőt, az „A" fázist, az univerzális gépek és az általuk megkövetelt szakképzett munkások által végzett munka jellemzi. A „B" fázis átmeneti jellegű, együtt jár a gépesítés kifejlődésével: az univerzális gépeket célgépek váltják fel, és az ezeket kiszolgáló munkásoknak nincs szükségük szakképzettségre. A „C" fázis a célgépek komplex aggregált gépekben való csoportosításának, az automatizálásnak és a közvetlenül „termelő" munka eltűnésének fázisa. Egészükbe véve a Renault-gyárak tanulmányozott időszakában a „B" és „C" fázis közti átmenetet képviselték, de egyes részlegek még az „A", mások már a „C" fázisban voltak. Ha a francia ipar egészét tekintjük, a szénbányászat még az „A" fázisban, az autóipar általában a „B" fázisban, míg az energiaipar már a „C" fázisban volt. Touraine hangsúlyozza, hogy a három fázisra való felosztás a szakmai aspektusok alakulásának tanulmányozására nagyon megfelelő, de nem jelent a munka minden problémájának elemzésére alkalmas általános keretet. Ezen belül Touraine aláhúzza, hogy minden technikai és szakmai jelenséget „az általános fejlődésben elfoglalt helye és a benne megnyilvánuló ellentétes erők függvényében kell vizsgálni".

Ha a munkást nézzük, a fejlődést úgy lehet összefoglalni, hogy az alkotó, termelő munka fokozatosan áthárul a végrehajtóról a géptervezőre. Az emberi értelem feladata egyre kevésbé a gép működtetése, hanem egyre inkább a kigondolása, megépítése és szabályozása. A működtető munkást felváltja a felügyelő, a javító, a karbantartó. Ezt Touraine összefogóan úgy fejezi ki, hogy az univerzális gépek helyettesítése a célgépekkel a szakképzett munkásokat követelő „szakmai" munkarendszer eltűnését és az összetett gépekkel járó új, „technikai" munkarendszer megszületését jelenti.

Könyve második, terjedelmesebb részében Touraine azt vizsgálja, hogy a technikai változások milyen hatással voltak az egyes munkáskategóriák — a betanított munkástól a művezetőig — munkájának *minőségi* változásaira, vagyis hogy a megkívánt szakképzettség, a munka által megkövetelt szakmai tulajdonságok, az egyes kategóriák egymáshoz való viszonya és a gyártási szervezetben betöltött szerepe stb. milyen változásokon ment keresztül. A *mennyiségi* változásokat, vagyis az egyes kategóriák

számszerű és megoszlási adatainak változásait külön fejezetben, alapos elemzésnek veti alá.

Touraine rámutat, hogy a fejlődés legszembeötlőbb ténye a gyártási munka súlyos degradációja. Az „A" fázis szakmunkását, aki még a kisipar „segédjének" és „mesterének" számos vonását megőrizte, a betanított munkás váltotta fel mindenütt, ahol a nagyszériás gyártásra álltak át. Az „A" fázisban a szakmunkásnak meghatározott szakmája, mestersége van, és a termelési munkában közvetlenül, saját személyes módszerei szerint vesz részt. Mivel ereje, reflexei, technikai intelligenciája állandóan és közvetlenül igénybe van véve, munkájának szakmai oldala bizonyos autonómiát, önállóságot jelent számára. Ennek a szakmai autonómia-tudatnak az a következménye, hogy ebben a fázisban a szakmunkás — bármennyire is alá van vetve az adott gazdasági vagy társadalmi rendszernek — viselkedésében, a munkával szembeni magatartásában ez az autonómia tükröződik.

A „B", és még inkább a „C" fázisban a legtöbb munkás egyszerű műveletek vagy a gép „etetésének" elvégzésére kényszerül. Magatartásában az „A" fázis szakmai tudata nem játszhat többé szerepet, sőt egyes polgári szociológusok, mint például I. Walther, nyíltan a tudat kikapcsolásával végzett munka szükségességét hangoztatják. A munkás már nem folyik be közvetlenül a termelésbe, munkáját már nem az embernek az anyaghoz, a géphez, a szerszámhoz való viszonya, hanem a termelés egészében, a vállalat munkahierarchiájában, játszott szerepe határozza meg. A munka ütemét és jellegét többé nem a gyártott termék természete, nem az alkalmazott gép vagy az emberi szervezet, hanem a munka szervezésének formái szabják meg. Ebben a munkarendszerben, melyet Touraine *technikai munkarendszernek* nevez, ellentétben az „A" fázis *szakmai munkarendszerével*, a munka szakmai aspektusai feloldódtak a munka társadalmi aspektusaiban. *A munka itt már társadalmi szervezetet jelent, a munkás pedig többé nem egyéni, szakmai tulajdonságainak, hanem társadalmi szerepeinek és társadalmi személyiségének együttesét jelenti.* Ezért a munkás számára a munkának nincs többé szakmai jelentősége.

Ebből Touraine azt a következtetést vonja le, hogy a munkás számára *a munkát humanizálni, revalorizálni, vagyis újból értékessé, értelmessé tenni csakis a munka nem-szakmai, tehát társadalmi oldalain keresztül lehet.*

A munka revalorizációjának kérdése központi helyet foglal el Touraine munkájában. Alapvető megállapításainak értékét azonban erősen korlátozza, hogy a társadalmi oldalak, viszonyok közül következetesen kizárja a tulajdon- és az elosztási viszonyokat, s ebben a vonatkozásban tulajdonképpen nem megy tovább az amerikai iparszociológusoknak a „human relations"-re és a „formális és nem-formális" (magyarosabban: „hivatalos és nem hivatalos") szervezetek, hierarchiák közti ellentétre alapozott elméleteinél. (Lásd: Hegedűs András: A modern polgári szociológia és a társadalmi valóság. Közg. és Jogi Könyvkiadó, 1961. III. fej.)

Ennek ellenére az alapvető megállapításaiból levont következtetései igen érdekesek. Ezek a következőkben foglalhatók össze:

1. A „B" és a „C" fázisban a munka szakmai aspektusainak a munka társadalmi aspektusaitól való függése megcáfolja a technokraták elgondolásait és illúzióit. Az ipar fejlődésével a technikai szakemberek szerepe kétségtelenül megnőtt, de a teljesítmény, a termelékenység egyre inkább társadalmi tényezőktől, a vállalat „klímájától" és mindenekelőtt a munkásoknak a munkával szembeni magatartásától függ. Ennek a klímának fontos eleme a technikai káderek és a munkások közötti viszony, elsősorban ezt kell megjavítani a technicista elméletek elvetésével és különösen a technikusok és a „termelő" munkások közötti ellentét megszüntetésével. Mint látjuk, a társadalmi tényezők itt is leszűkítve jelentkeznek Touraine-nél.

2. Megállapításaiból Touraine a szakképzés terén is von le következtetéseket. A francia szakmunkásképzés arra törekszik, hogy az ipari tanulóknak olyan általános ismereteket nyújtson, melyek lehetővé teszik számukra a szakmunkák széles skálájához való alkalmazkodást. Viszont az iparban tömegével csak szakképzetlen vagy féligképzett munkásokat keresnek, és feltehető, hogy ez a tény még növeli a munkába és a társadalomba való beilleszkedés nehézségeit; a fiatal munkásban összeütközésbe kerül a valódi mesterség utáni vágy és a munkája unalmassága.

Touraine megállapítja, hogy a szakmai képzést, mely elengedhetetlen a szakképzettséget megkívánó munkákhoz, mindenkinél — tehát a nem szakmunkásoknál is — ki kell egészíteni szociális képzéssel, vagyis a munkást nemcsak mint termelőt, hanem mint társadalmi lényt is képezni kell. Ez a képzés érintse a dolgozó életének minden oldalát, tehát ne csak a munkát és a kompenzáló tevékenységnek tekintett szabad idő tevékenységet. Touraine szerint a képzésnek ez a kiszélesítése kizárólag állami beavatkozással nem érhető el, hanem csak a munkásnak a vállalat életében való

részvételével is, amelyet az ipar technikai és szakmai fejlődése a „B" fázistól kezdve meg is követel. Touraine itt nem fejti ki bővebben a társadalmi képzésre vonatkozó elgondolásait; ezeket inkább szabad idő kutatásaiban találjuk meg. Annyi azonban nyilvánvaló, hogy a vállalat életében való részvételt a vállalat alapvető szerkezetének megváltoztatása nélkül, reformista szellemben értelmezi.

3. Érdekes módon viszont Touraine megbírálja az amerikai szociológusoknak a munkás integrációjára vonatkozó elgondolásait. Az amerikai szociológusok — mondja — a vállalatot mint társadalmi rendszert általában pragmatikus módon kutatják. Törekvéseik nem arra irányulnak, hogy a tanulmányozott vállalat minden jellegzetességét megismerjék és megértsék a jelentkező konfliktusokat, hanem hogy „a munkás lehető legteljesebb integrálását a vállalatba a vállalat legáltalánosabb jellegzetességeinek megváltoztatása nélkül érjék el". Ezzel szemben azonban Touraine nem azt javasolja, amit e bírálat után várhatnánk, vagyis a vállalat tőkés jellegének megváltoztatását. Szerinte az amerikai iparszociológusok módszereit a megfigyelt jelenségek *történelmi* tanulmányozásával kell helyesbíteni. Mert, mint mondja, a műhely és a vállalat formális és nem formális szervezetének problémái csak a három fázis történelmi tanulmányozásával érthetők meg. Az „A" fázist a „hivatalos" és a „nem-hivatalos" szervezetek messzemenő egybeesése jellemzi: mivel a munka itt még „természetes", a hivatalos „management"-hez éppen úgy, mint a nem-hivatalos „leadership"-hez „természetes" tulajdonságok kellenek. Ebben a fázisban legtöbbször a legrégibb szakmunkásból lesz a művezető, és ezt a többi szakmunkás spontán elismeri; ők viszont a segédmunkások, az inasok és a napszámosok munkáját irányítják. A hivatalos és a nem-hivatalos szervezetnek ezt az egybeesését még most is meg lehet találni pl. a francia szénbányákban. Mindez nem zárja ki a munkások és a művezetők közötti konfliktusokat, de ezek nem szakmai, hanem társadalmi konfliktusok. Touraine megjegyzi, hogy érdemes lenne külön tanulmányozni az „A" fázis munkásságának kettős magatartását művezetőjével szemben, aki egyrészt a vezetőség képviselője, másrészt régi szakmunkás, aki maga is kézbe tudja venni a szerszámot. (Ezen a ponton, szinte spontán eszmetársítás révén, felvetődik a gondolat, hogy a mi szocialista iparunk viszonyai között érdemes lenne tanulmányozni a munkás magatartását a középső és a felsőbb vezetés munkásból lett képviselőivel szemben.)

A „B" fázis, melyben a technicista társadalmi klíma jutott uralomra, az „A" fázisban még egybeeső hivatalos és nem-hivatalos organizáció teljes szétválását hozta magával. Olyan szervezetben, amely az embert pusztán a termelési rendszer egyik elemének tekinti — mondja Touraine —, feltétlenül kifejlődik egy spontán, szociális organizáció, mely erősen eltér a vállalat hivatalos, formális hierarchiájától. De ahogy az ipar a „C" fázis felé közeledik — sőt már a „B" fázisban is —, a termelékenység társadalmi tényezőinek a szociológusok által történt felfedése a két szervezet közelítéséhez vezet: a munkacsoportban mint társadalmi egységben játszott szerep lett egyre inkább a minősítés új kritériuma. Más szóval: a spontán módon kialakult hierarchiára igyekeznek felépíteni a hivatalos hierarchiát. Touraine szerint ez a közelítési folyamat a Szovjetunióban és az USA-ban egyaránt észlelhető, bár — mint mondja — egymástól nagyon eltérő perspektívákban. (Ebben a témakörben a mi üzemszociológusainknak is bő terük nyílnék az összehasonlító kutatásra.)

4. Touraine szerint a munkásmozgalom tanulmányozására is alkalmazható ez a fázis-triád. Szembeszökő összefüggést lát az „A" fázis és a trade-unionizmus (szakmai szindikalizmus) között. A tiszta „B" fázisnak — a hivatalos és nem-hivatalos szervezetek ellentétének megfelelően — az ellenzéki szindikalizmus felel meg; míg az átmeneti „B" fázis lehetőségei és a „C" fázis követelményei a vállalat életébe integrálódott szakszervezetet hozták létre, erre extrém példának a szovjet szakszervezeteket hozza fel. Touraine hangsúlyozza, hogy a munkásmozgalom történetét természetesen nem lehet kizárólag az ipari munka szakmai alakulása alapján tárgyalni, de a két folyamat közötti korrelációk ismerete fontos eleme lehet a munkatörténetnek.

5. Megfigyeléseiből Touraine azt a tanulmányozásra érdemes elméleti következtetést vonja le, hogy a szakmai fejlődés tanulmányozása nem erősíti meg a pesszimista nézeteket, amelyek szerint a gépesített munkának a munkásra nézve olyan súlyos problémáit a kivitelező munka teljes automatizálásáig semmiféle társadalmi átalakulás sem képes megoldani, hanem legfeljebb csak enyhíteni a munkaidő csökkentésével, a szabad idő szervezésével és a munka anyagi körülményeinek megjavításával. Touraine nem tagadja, hogy bizonyos problémákat, melyek a különböző társadalmi rendszerekben egyaránt jelentkeznek, csak az automatizálás tud majd teljesen megoldani. De az is tény — folytatja, elérkezve következtetéseinek legjobban kie-

melt pontjához —, hogy *a munkás számára a munka értéke attól függ, hogy ezeket a problémákat milyen mértékben és hogyan oldja meg a társadalom, amelyben él.* Kétségtelen, hogy a különböző rendszerű, de ugyanazon ipari színvonalat elért társadalmakban a technikai tények majdnem azonosak, mégis, minél jobban közeledünk a „C" fázishoz, a munka értékét annál kevésbé lehet technikai-szakmai kategóriákban meghatározni. Ezért a munkás örömét a munkában egyre inkább szakmán kívüli, tehát szociális tényezők szabják meg. Touraine azonban hangsúlyozza, hogy ez a megállapítás csak az automatizáláshoz igen közel álló gyártási munkára érvényes, és a „B" fázis legáltalánosabb tényeinek vizsgálatához csak mint részleges elv felel meg, hiszen a „B" fázis átmeneti jellegű, és részben a régi, „szakmai", részben az új, „technikai" munkarendszerhez tartozik.

Ebben a megvilágításban a szabad idő problémája is másképpen jelentkezik: a szabad időt nem úgy kell tekinteni, mint a munka kompenzálására való törekvést, hanem mint a társadalmi rendszernek, a munka valorizációs rendszerének szerves részét.

Touraine tehát a Renault-gyárak tanulmányozása alapján arra a következtetésre jutott, hogy *a technikai munkarendszer teljes kiépítése egyáltalán nem a technikai tények egyeduralmát és a munka társadalmi körülményeitől való — legalább is részleges — autonómiáját jelenti, hanem éppen ellenkezőleg: megszünteti a munka „szakmai" rendszerét jellemző szakmai autonómiát, és a munka értékét teljesen a munka társadalmi körülményeinek veti alá.* A „B" fázis részeire bontott, egyhangú munkájának a munkás számára éppen úgy nincs „szakmai" értelme, mint a „C" fázis „technikus" munkájának: ezért a munka az egész jelentését az őt körülvevő társadalmi összességtől kapja, hiszen a különböző társadalmi rendek a munka társadalmi valorizációjának különböző sajátos rendszerét alakították ki.

Ez a felfogás Touraine-t a hagyományos polgári iparszociológia bizonyos kritikájához vezeti el. Úgy látja, hogy ez a szociológia — még ha nem is hanyagolja el a dolgozó ember problémáinak tanulmányozásában a munka szociális oldalait — a különböző aspektusokat, főleg a pszichotechnikai elemzések tárgyát képezőket, bizonyos mértékben önállóknak tekinti; ezzel ellentétben Touraine úgy véli, hogy a munka valorizációjának különböző rendszereit az ő új, történelmibb módszerével, tehát az egyes összetevőket nem egymástól elszigetelve, hanem egységükben kell vizsgálni. Ez viszont nem jelenti azt — mondja —, hogy ne lehetne felhasználni az amerikai szociológia bevált elemzési módszereit.

Az amerikai üzemszociológiát más vonatkozásban is bírálja. Az Egyesült Államokban folyó kutatásokat — mint mondja — pszichoszociológiai, pragmatikus és reformista szempontok vezérlik. Az amerikai szociológusok — akiket inkább lehet pszichoszociológusoknak nevezni — a munkás „social adjustement"-jét, társadalmi beilleszkedését, annak feltételeit és pszichológiai akadályait kutatják, azzal a céllal, hogy mennél teljesebben megvalósítsák a beilleszkedést „egy adott társadalmi környezetbe, az amerikai ipar társadalmi környezetébe, melyet nemcsak kutatási, hanem akció-területnek is tekintenek". Touraine nem tartja szükségesnek rámutatni, hogy a munkás beilleszkedésének kizárólag, vagy legalább is elsősorban, a termelés és a termelékenység, tehát a profit növelésének szempontjából tulajdonítanak ilyen fontosságot. De szemére veti az amerikai üzemszociológiának, hogy olyan munkaszociológiát hozott létre, „melyről legtöbb művelője elismeri — egyesek büszkén, mások elítélőleg — hogy a munkásmozgalom helyét kívánja elfoglalni"; hogy „a munkaszociológiát nem a tényleges erők és konfliktusok megvilágítására, hanem a helyettesítésükre akarja felhasználni", és hogy „a pszichológia és a pszichopatológia terén olyan túlzásokba esik, melyek miatt tudományos kutatásból már politikai fegyverré válik".

Ez a jogos és helytálló bírálat sokkal nagyobb súlyt kapna, ha nem vethetnénk Touraine szemére is bizonyos gyengeségeket és ellentmondásokat. Mert hiszen ő is, miközben kiemeli a társadalmi viszonyok döntő jelentőségét, megtorpan az alapvető viszonyok, a tulajdonviszonyok előtt. Így aztán végeredményben programként ő sem a társadalmi viszonyok átalakítását, hanem a munkás beilleszkedését, integrálását, társadalmi nevelését jelöli meg.

E gyengeségek mellett is kétségtelen, hogy Touraine munkája, alapos és újszempontú technika — és munkatörténeti kutatásával, adatgazdagságával, sokrétű és újszerű problematikájával, a szocialista társadalmi rend iránt tanúsított kétségtelen — és a polgári szociológusok között oly ritka — jóindulatával, figyelemreméltó tanulmány, mely kiinduló pontul szolgálhat olyan társadalmi folyamatok összehasonlító elemzésére, amelyek a kapitalizmus és a szocializmus eltérő körülményei között is azonos problémákat vetnek fel.

Hogy Touraine-nak a tanulmány fő kérdésére, a munka valorizációjára vonatkozó következtetései mennyire helytállóak

a szocialista termelés viszonyai között, arra majd csak üzemszociológusaink kutatásai felelhetnek. E következtetésekkel szemben Georges Friedmann a könyvhöz írt előszavában — miután kiemeli a munka nagy érdemeit és úttörő jellegét — meglehetős fenntartásokkal él. Szemére veti a szerzőnek, hogy néha túlzottan általánosít, és hogy a „fázistriászt" sok helyen nem csak mint a leírás keretét használja, hanem mint elvont rendszert, mégpedig úgy, hogy megfigyeléseit szorítja bele ebbe a rendszerbe, ahelyett, hogy megfigyeléseiből mint következtetést vonná le. Friedmann kétségbevonja Touraine azon megállapításainak helyességét, hogy a „B" fázisra jellemző dichotómia — a tervező és a kivitelező munka teljes szétválása — a „C" fázisban megszűnik. Az amerikai üzemszociológusok szerint a mai amerikai gyárakban ez a dichotómia nagyon is elterjedt és sok gondot okozó jelenség. Azt sem tartja bebizonyítottnak, hogy a betanított munkás nyomasztó technikai munkakörülményeit teljesen kompenzálják azok a kapcsolatok, melyek vállalatához és a társadalomhoz fűzik. Szerinte, bármennyire is hatnak a termelés társadalmi aspektusai a vállalat légkörére és a dolgozók magatartására, „mégsem szabad a társadalmi rendszernek valamiféle titokzatos és mindenható revalorizációs képességet tulajdonítani, mely a legfelaprózottabb és ezért értelem és érték nélküli unalmas munkát is át tudja változtatni". E fenntartások ellenére Friedmann a tanulmányt bátor és erőteljes próbálkozásnak tekinti a technikai fejlődés és a gyártási munka ezzel párhuzamos átalakulásának értelmezésére.

Valóban, ez a szociológus szemével végzett technika- és munkatörténeti tanulmány az első, amely a technika fejlődését a gyári munkás munkájával való összefüggéseiben kutatja. Nemcsak üzemszociológusaink, hanem technikai és üzemszervezési szakembereink is haszonnal tanulmányozhatják.

*

Érdekes megjegyezni, hogy a francia marxisták által ez évben megrendezett, „Marxista Gondolat Hete" elnevezésű nagyszabású ideológiai rendezvényen Touraine is előadást tartott mint meghívott vendég. Az előadásokról egyelőre csak egészen rövid összefoglaló áll rendelkezésünkre. Eszerint Touraine is azon az állásponton van, hogy a társadalmi osztályok és a köztük levő konfliktusok valóban léteznek, különösen a nagyipar kifejlődése óta. De a marxistáktól eltérően, szerinte e konfliktusok tendenciája az, hogy önállósuljanak, következésképpen nem lehet azt állítani, hogy az elidegenedés általános jelenségének lennének szükségszerűen eredményei.

Széman Istvánné

Marie Boas: The Scientific Renaissance 1450—1630

The Rise of Modern Science[1]

„A világ körülhajózása megtörtént, felfedezték a Föld legnagyobb kontinensét, feltalálták az iránytűt, a könyvnyomda elterjeszti a tudást, a puskapor forradalmasítja a háborút, a megmentett kéziratok, a helyreállított tudomány, mind az új kor diadalát hirdetik."

Ezeket a szavakat Jean Fernel, kora híres francia orvosa írta le 1548-ban, öt évvel Kopernikusz munkájának a megjelenése után, és ezeknek idézésével kezdi Marie Boas a reneszansz természettudományáról szóló tudománytörténeti monográfiáját.

A tudománytörténetírás, ha a természettudományokról („Science") van szó, nem könnyű feladat. A „Science" felöleli a természettudományok egészét, sőt a matematikát is, azaz a számelmélettől, a matematika legelvontabb fejezetétől az orvostudományig és a földrajzig minden természettudományos diszciplínára kiterjed. Éppen ezért egy-egy szaktudományág történésze mindig egy kis gyanakvással veszi kézbe az ilyen egyetemes célkitűzésű tudománytörténeteket: a szerző nem érthet mindenhez egyformán, különösen ma, a természettudományok szélsőséges differenciálódása idején.

Ugyanakkor azonban kétségtelen, hogy egy olyan korszaknak a tudománytörténetét mint a reneszánsz csak egy bizonyos egyetemes látásmóddal lehet igazán jól visszaadni. Nemcsak azért, mert *akkor* a tudományágak még nem differenciálódtak, hanem azért is, mert a reneszánsz jelentősége az emberiség művelődéstörténetében csak az összes összefüggések feltárásával ragadható meg.

Mindennek ellenére szinte lehetetlen mindazt, ami a szerző által választott 180 éves periódusban történt, egyenlő súlyo-

[1] Collins, St. James Place, London 1962. 380. o.

zással ismertetni. Meg kell keresni ebben a nagy, forrongó átalakulásban az alapvetően lényegeset, és ezt kell mintegy vezérmotívumul választani és e köré csoportosítani a többi tudományág eredményeit.

Marie Boas — úgy gondoljuk — sikerrel és megfelelő tudománytörténeti éleslátással oldotta meg ezt a nehéz feladatot. Bár nem mondja ki, mégis a csillagászat XV—XVII. századi fejlődésében jelöli meg az egész reneszánsz korabeli megújhodás döntő láncszemét.

A fejezetek egyébként igen szellemesen választott címéből ez talán első pillanatra nem is derül ki, annál inkább a tartalmukból.

Az „Új korunk diadala" című fejezet a humanizmus feléledésének, humanizmus és természettudomány kapcsolatának felvázolása, valamint a könyvnyomtatás jelentőségének, a modern térképkészítés és a hajózás fejlődésének ismertetése után a fejezet nagyobb hányadát a XV. század csillagászainak, Peurbachnak, Regiomontanusnak és Nicolaus Cusanusnak szenteli.

Evvel a fejezettel kapcsolatban a szerzőnek egy kisebb tévedését kell helyreigazítani: lehet, hogy Ptolemaiosz geográfiájának kézirata csak a XIV. században vált közismertté, de Roger Bacon a XIII. században már bizonyosan ismerte, mert Opus Maius-ában már vitázik annak néhány téves állításával.

„A természetben talált öröm és gyönyörűség" című II. fejezet a biológiai tudományok megújulásával foglalkozik, de már a III.-ban ismét a központi kérdés, „A kopernikuszi forradalom" foglalkoztatja. A szerző helyesen látja Kopernikusz fellépésének óriási jelentőségét (Engels is innen számítja „a természettudományok felszabadulását a teológia uralma alól"), érdekesen, sőt izgalmasan tárgyalja a kopernikuszi elmélet születését, Rheticus szerepét, de nem érthetünk egyet avval a megállapításával, hogy Kopernikusz maga nem volt forradalmár. Talán igaz lehet, hogy nem a forradalmasítás szándékával kezdett elméletén dolgozni, de aki forradalmi korban forradalmit alkot, mi más lehetne, mint forradalmár? Egyébként a szerző önmagának is ellentmond, amikor rámutat a kopernikuszi elmélet *fizikai* jelentőségére: az elméletből spontán következik az egész arisztotelészi mechanika elvetése és az új dinamika megalkotásának szükségessége. (89. o.)

Tulajdonképen már Peurbach és Regiomontanus Ptolemaioszt feloldozgató törekvései is arra irányultak, ami a kopernikuszi világképből már világosan kitűnik: megszűnik a különbség ég és föld között, a világ anyagi egysége egyre világosabban áll a tudomány előtt.

A IV., „A nagy vita" című fejezet a kopernikanizmus elterjedését mutatja be. A fejezet első részében nem mond sokkal többet, mint amennyit Dorothy Stimson a ma már klasszikusnak tekinthető 1917-es kitűnő monográfiájában (The Gradual Acceptance of the Copernican Theory) feldolgozott, a fejezetnek Tycho Braheval foglalkozó részletei azonban a mű egyik kiemelkedő értékét képviselik.

Az anatómiával, orvostudománnyal foglalkozó V. („Az ember teste és betegségei"), valamint a VI. („A mágia varázsa"), kémiával, alkímiával, gyógyszertannal foglalkozó színes, mozgalmas fejezetek után a matematika és alkalmazásai („A matematika hasznai") következnek, amelyben ismét az asztronómiáé a vezető szerep, de természetesen itt van szó a korai sztatikusokról, mint Stevinről, Benedettiről és Galilei mechanikájáról.

„A tudomány szervezéséről és újraszervezéséről", azaz a korai akadémiai mozgalmakról, az egyetemek szerepéről, Francis Bacon munkásságáról és jelentőségéről szól a VIII. fejezet. Itt kap helyet Galilei anyagelméletének ismertetése, és sajnálatos, hogy a szerző — úgy látszik — nem talált lehetőséget arra, hogy a reneszánsz atomista elméleteinek valamivel nagyobb teret szenteljen.

A IX. fejezetben („A körök megjelennek a fiziológiában") a szerző visszakanyarodik az orvostudományhoz és a fiziológiához. Servetus, Cesalpino, Harvey munkássága állnak a középpontban.

A X. és a XI. fejezet („A körök eltűnnek az asztronómiából" és „Vita a csillagok között") Kepler és a csillagász Galilei portréjával méltán csatlakozik Tycho Brahe említett mesteri rajzához. Talán csak azt sajnálhatjuk, hogy Keplert, a fizikust nem ismerheti meg az olvasó: fénytani munkásságának tárgyalására nem kerül sor.

Úgy gondoljuk, hogy a szerző és a sorozat szerkesztői (amelynek ez elsőként megjelent, de második kötete) jól választották meg a korszak határait: a csillagászat iránti érdeklődés felkeltésével induló korszak Galilei pörével és ítéletével zárul, amelyek „többet tettek a kopernikánizmus elterjedéséért, mint visszaszorításáért". A Galilei pörében elhangzott ítélet után soha többet nem lehetett állásfoglalás nélkül filozofálni. El kellett dönteni, hogy valaki Kopernikusz mellett áll-e vagy sem, és az utóbbiak reménytelenül maradiak voltak.

Összefoglalóan megállapítható, hogy nagy tárgyismerettel, vonzó, érdekes stílusban feldolgozott munka Marie Boas könyve. A szerző jól látja a tudomány-

történet fejlődésének irányvonalait, a kor bonyolult objektív és szubjektív összefüggéseit. Így pl. — mint utaltunk rá — különösen Tycho és Kepler egyéniségét sikerült oly módon megrajzolnia, hogy réginek és újnak, miszticizmusnak és tudománynak az a szövevénye, amely az átmeneti korszaknak ezt a két nagy csillagászát jellemzi, tisztán áll az olvasó előtt.

Ebben az izgalmas korszakban azonban, melyet Engels a „legnagyobb forradalomnak" nevezett, „amelyet az emberiség valaha is átélt", a nyugati szerző csak a felszínen mutatja meg az összefüggéseket: látja elméletnek és gyakorlatnak ebben a korszakban kibontakozó összefonódását és ennek jelentőségét a tudomány és a technika fejlődése szempontjából, de a nagy kulturális forradalmat alakító gazdasági-társadalmi tényezők elemzésével már adós marad. Nem mutat rá, hogy lényegében a feudális gazdasági-társadalmi rend felborulásáról van szó, a polgári réteg előretöréséről. Ugyanakkor viszont a vitás kérdésekben majdnem mindig a haladás oldalán foglal állást.

Zemplén Jolán

Szemelvények Duns Scotus és William Ockham műveiből[1]

A tudománytörténet iránt nyugaton megélénkült érdeklődést jelzi Duns Scotus és Ockham filozófiai munkáinak szemelvényes kiadása. Mindkét filozófus a késői skolasztika képviselője, de a ferences rendbe tartozó válogatók természetesen elsősorban a két filozófus teológiai munkáit igyekeznek az angol olvasó közönséggel e kétnyelvű kiadásban megismertetni, és kisebb súlyt nyernek azok az írások, amelyek már jelzik a skolasztika bomlását. Kétségtelen ugyan, hogy a fordító és válogató például Ockham esetében ejt néhány szót a filozófiai nominalizmusról de sem a magyarázó szöveg, sem a válogatás nem tükrözi eléggé annak hatalmas tudománytörténeti jelentőségét éppen a haladó filozófia szempontjából. A könyvek — a csonkának nevezhető válogatás ellenére is — a filozófiatörténetnek értékes dokumentumai, mert sok eddig csak kéziratban hozzáférhető anyagot hoznak mai helyesírású latin, illetve annak fordításaként angol szöveggel.

Zemplén Jolán

[1] Duns Scotus: Philosophical Writings, A selection edited and translated by Allan Wolter, O.F.M Nelson 1962 és Ockham: Philosophical Writings, A selection edited and translated by Philotheus Boehner O.F.M. †.

Az 1962. évi külföldi filozófiai irodalom válogatott bibliográfiája

1. Általános jellegű művek

Actes du 18 Congrès International Sociologie. Nuremberg, 10—17. sept. 1958. Publ. H. Klages etc. Vol. 1—2. Meisenheim a/G, Hain, 1961—1962.

Archiv für Begriffsgeschichte. Bonn, Bouvier, 325 p.

Corlot, J. E.: A Dictionary of Symbols. London, Routledge — Kegan Paul, LIV+400 p.

Философская энциклопедия. Глав. ред. Ф. В. Константинов. Том. I. 504 с. Сов. энциклопедия.

Foulquié, P. — Saint-Jean, R.: Dictionnaire de la langue philosophique. Paris, PUF., 1. vol., 776 p.

Gomez, L. M.: Bibliografia filosofica espanola e hispano-americana (1940—1958). Barcelona, Flors, 500 p.

Handwörterbuch der Sozialwissenschaften. Hrsg. E. V. Beckerath etc. Lief. 43—44. Stuttgart, Fischer.

Internationale Bibliographie marxistischer Zeitschriftenliteratur. Hrsg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED., 1—5 Bd., Berlin, Dietz, 1957—1962.

Logic, Methodology and Philosophy of Science. Proceedings of the 1960 International Congress, Stanford. Ed. E. Nagel. Stanford, U. P., IX+661 p.

2. Dialektikus és történelmi materializmus

Абашмадзе, В. В.: Основные функции советского социалистического государства. Тбилиси, Изд.-во Тбилис. ун., 384 с. На грузинском языке.

Аквардия, К. Н.: О взаимосвязи диалектики и материализма. Тбилиси, 227 с. На грузинском языке.

Акмурадов, К. О.: О характере качественных изменений в условиях перехода от социализма к коммунизму. Ашхабад, Госиздат. Турк. ССР., 138 с.

Андреев, И. Д.: Диалектический материализм. Курс лекций. Изд-во АН СССР, 559 с.

Badaloni, N.: Marxismo come storicismo. Milano, Feltrinelli, 261 p.

Богданов, Ю. А.: Сущность и явление. Отв. ред. Д. Ф. Острянин, Киев, АН Укр. ССР, 232 с.

Bollhagen, P.: Einführung in den historischen Materialismus. Berlin, Dtsch. Verl. d. Wissensch., 186 p. (Taschenbuchreihe Unser Weltbild. 26.)

Бранский, В. П.: Филосовское значение «проблемы наглядности» в современной физике. Л., Изд-во Ленингр. ун., 192 с.

Будрейко, Н. А.: Познание тайн материи. Философский очерк. М., Госполитиздат, 199 с.

Cornforth, M.: Dialectical Materialism. 2. vol.: Historical Materialism. London, Lawrence — Wishart, 147 p.

Dialectica cu noasterri stiințifice. București, Acad. RPR., 335 p.

Диалектический материализм. Под ред. Л. В. Воробъева. М., Изд-во Моск. ун., 310 с.

Дудинский, И. В.: Мировая система социализма и закономерности ее развития. Соцекгиз., 294 с.

Фаталиев, Х. М.: Марксизм—ленинизм и естествознание. Ред. колл. К. А. Новосельцев и др., М., Изд-во Моск. ун., 352 с.

Федосеев, П. Н.: Коммунизм и философия. М., АН СССР., Инст. фил., 480 с.

Filozofické problémy súčasnej fyziky a astronómie. Sbornik. Zost. M. Petras. Bratislava, VPL., 417 p.

Философские вопросы современной биологии. Ред. колл. М. Тулый и др. Киев, Изд-во АН Укр. ССР., 492 с.

Философские вопросы современного учения о движении в природе. Отв. ред. В. И. Свидерский, Л., 199 с.

Фомина, В. А., Белозерцев, В. И.: Особенности развития социалистического способа производства. М., Акад. общ. наук при ЦК КПСС., 340 с.

Фурманов, Г. Л.: Развитие В. И. Лениным исторического материализма на основе обобщения опыта Октябрьской револю-

ции и строительства социализма в СССР. М., Изд-во Моск. ун., 485 с.

Георгиев, Ф. И.: Противоположность марксисткого и гегелевского учения о сознании. (Психологическая теория Гегеля.) М., Высшая школа, 158 с.

Государство и коммунизм. Некоторые вопросы теории государства и права в современный период. Сбор. стат. Под ред. Д. А. Керимова, М., Юриздат., 195 с.

Гурвич, С. С.: Законы и категории диалектики и их проявление в медицине. Киев, Медгиз. Укр. ССР., 264 с.

Hába, Z. : Študia o ekonomických zákonoch a ich pôsobení v prechodnom období k socializmu. Bratislava, SAV, 227 p.

Händel, A. : Der philosophische Materialismus. Berlin, Dietz, 31 p. (ABC des Marxismus-Leninismus.)

Hörz, H. : Der dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft. Berlin, Dtsch. Verl. d. Wiss., 142 p. (Taschenbuchreihe Unser Weltbild 34.)

Игнатов, А. И.: Проблема происхождения жизни. М., Соцэкгиз., 344 с.

Ильенков, Э. В.: Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. Изд-во АН СССР., 285 с.

Jasný, J. : Kategorie màrxistické dialektiky. Praha, SPN., 418 p.

Javurek, Z. : Dialektika obecného a zvláštního se zvláštním zřetelem ke vztahu předmětu historického materialismu a materialistické dialektiky. Praha, NČSAV, 239 p.

Юдин, П. Ф.: От социализма к коммунизму. Госполиздат., 135 с.

Кибернетика на службу коммунизму. Сбор. стат. Под ред. А. И. Берга. Том I. М., Госэнергоиздат., 312 с.

Klaus, G. : Kybernetik in philosophischer Sicht. 2. Aufl., Berlin, Dietz, 516 p.

Klofáč, J. : O rozporech ve společnosti. Praha, SNPL., 279 p.

Kusý, M. : O vztahu teórie a praxe. Bratislava, Osveta, 125 p.

Минасян, А. М.: Категории содержания и формы. Ростов, Изд-во Рост. ун., 310 с.

Мостепаненко, М. В.: Материалистическая сущность теории относительности Эйнштейна. М., Соцэкгиз., 227 с.

Некоторые философские вопросы биологии и медицины. Томск, Изд-во Томского ун., 135 с.

Ойзерман, Т. И.: Формирование философии марксизма. М., Соцэкгиз., 550 с.

Omeljanowski, M. E. : Philosophische Probleme der Quantenmachanik. Berlin, Dt. Verl. d. Wiss., 256 p.

Поляков, Д. И.: Коммунизм создается трудом. Одесса, Книжное изд-во, 113 с.

Probleme der Kybernetik. Bd. 1. Hrsg. H. Kortum. Berlin, Akad.-Verl., 325 p.

Протасенко, З. М.: Вопросы исторического материализма в трудах Поля Лафарга. Л., Изд-во Ленинг. ун., III с.

Рахматуллин, К. Х.: Борьба мировоззрений в космогонии. Алма-Ата, Госиздат., Казахской ССР., 192 с.

Развитие В. И. Лениным теории марксизма. Некоторые вопросы философии, политэкономии и истории КПСС. Сбор. стат. Под ред. Д. М. Трошина и др. М., (Моск. авиационый инст. им. Орджоникидзе.) 226 с.

Rochet, W. : Qu'est-ce que la philosophie marxiste? Préf. de Jacques Duclos. Paris, Ed. Sociales, 80 p.

Sabetti, A. : Sulla fondazione del materialismo storico. Firenze, Nuova Italia, VII+422 p.

Schaff, A. : Filozofia chłowieka. Marksizm a egzystencjalizm. Warszawa, KiW., 220 p.

Steininger, H. : Dialektisch-materialistische Entwicklungslehre. Berlin, Dietz, 38 p. (ABC des Marxismus-Leninismus.)

Штейнман, Р. Я.: Пространство и время. М., Физматгиз., 240 с.

Семенов, Ю. И.: Возникновение человеческого общества. Красноярск, 668 с.

Сапаранов, М. И.: Химия и философия. Москва, Госполитиздат., 135 с.

Сивоконь, П. Е.: О происхождении и философском значении естественнонаучного эксперимента. Под ред. Б. И. Спасского. М., Изд-во Моск. ун., 202 с.

Стамболишвили, М. И.: Диалектика развития производительных сил и производственных отношений в социалистическом обществе. Госиздат Грузинской ССР., 206 с.

Степанян, Э. Х.: Об относительной самостоятельности идеологии. Изд-во Моск. ун., 120 с.

Технический прогресс и вопросы труда при переходе к коммунизму. Сбор. стат. Ред. А. Н. Гржегоржевский. М., Изд-во Высшей партийной школы и Акад. общ. наук при ЦК КПСС., 366 с.

Теряев, Г. В.: Две фазы коммунистического общества и закономерности перерастания социализма в коммунизм. Изд-во Высшей партийной школы и Акад. общ. наук при ЦК КПСС., 186 с.

Вопросы истории естествознания и техники. Вып. 12. М. В. Ломоносов. М., Изд-во АН СССР., 258 с.

Воробьев, Л. В., Каганов, В. М., Фурман, А. Е.: Основные категории и законы материалистической диалектики. Под ред. Г. В. Платонова. М., Изд-во Моск. ун., 360 с.

3. A filozófiatörténet klasszikusai

Anselm von Canterbury : Proslogion. Ed. F. S. Schmitt. Stuttgart — Bad, Frommann — Holzboog, 159 p.

Aristotele : Il principio di non contraddizione. Libro IV. Della metafisica. A cura di Emanuele Severino. 2. ed. Brescia, Scuola Ed., XXVIII+62 p.

Aristoteles : Druhé analytiky. Organon 4. Praha, NČSAV., 190 p.

Aristoteles : Werke, 19. Bd. Problemata Physica. (Hrsg. v. E. Grumach.) Berlin, Akad.-Verl., 766 p.

Aristotle : On interpretation. Comm. St. Thomas, Cajetan (Peri Hermeneias). Transl. Latin, intr. Jean T. Oesterle. Milwaukee, Marquette U. P., XIII+271 p. (Mediaeval philosophical texts in transl. 11.)

Aristotle's, Politics', Books 3. 4. London, Clarendon, Oxford U. P., XXX+128 p.

Bacon , F. : Noua Atlantida. Bucureşti, Edit. stiinţifică.

Bacon, F. : The Works of —, 4. 8. 10—13. Bd. Stuttgart, Frommann, 6. db

Briefe von und an Ludwig Feuerbach. Hrsg. W. Bolin. 2. Bd. Stuttgart, Frommann.

Цицерон, Марк Тулий: Речи. В двух томах. Издание подготовлено В. О. Горенштейн и М. Е. Грабарь. М., АН СССР., Лит. памятники, 412 с.

Dobroliubov, A. : Texte filozofice alese. Bucureşti, Ed. da stat d'dactică si pedagogica. 444 p.

Duns Scotus : Philosophical Writings. Sel. ed., transl. A. Wolter. NY., Nelson, XXIII+198 p.

Feuerbach-Register zu den Werken und Briefen. v. H. Arvon. Stuttgart, Frommann.

Fichte, J. G. : Ausgewählte Texte. Zusgest. u. eingel. D. Bergner. Berlin, Dt. V. d. Wiss., 156 p.

Fichte, J. G. : Briefe. Hrsg. M. Buhr. Leipzig, Reclam, 316 p.

Fichte, J. G. : Nachgelassene Werke. 1—3. Bd. (Photokopie, Bohn, 1834. Marcus.) Berlin, Gruyter, 1. Bd.: Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, die transzendentale Logik und die Tatsachen des Bewusstseins. 2. Bd.: Wissenschaftslehre und das System der Rechtslehre. 3. Bd.; System der Sittenlehre, Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten.

Gabirol, Solomon Ibn (Avicebron): The Fountain of Life (Fons Vitae). Transl. H. E. Wedeck, intr. T. E. James. NY., Phil. Libr., 133 p.

Hegel, G. W. F. : Enciclopedia ştiinţelor filozofice, Partea întîi, Logica. Bucureşti, Ed. Akad., 372 p.

Hegel, G. W. F. : Lectures on Philosophy and Religion. 1—3. vol. Ed., transl. E. B. Spiers. London, Routledge — Kegan Paul, 1. vol. XI+349 p., 2. vol. VII+358 p., 3. vol. VI+372 p.

Herder, J. G. : Mysli o filozofii dziejów. 2 Bde. Warszawa, PWN., 493+592 p.

Hume, D. : A Treatise of Human Nature. Of the Understanding. Ed., intr. D. G. C. Macnabb. Cleveland, Ohio, World Publ., 383 p. (Meridian Books, M 139.)

Hume, D. : Dialogo o religii naturalnej. Warszawa, PWN., 260 p.

Kant, I. : Kritik der praktischen Vernunft. Hrsg. J. Ritter. Stuttgart, Reclam, 272 p.

Kant, I. : Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 2. Aufl. Leipzig, Reclam, 191 p. (Reclams Universal-Bibliothek 2468—70.)

Kierkegaard, S. : Discours édifiants. Trad. J. Colette. Bruges, Brouwer, 137 p.

Kierkegaard, S. : The Present Age and Or the Difference Between a Genius and an Apostle. NY., Harper, 108 p.

Kiernan, Th. P. : Aristotle Dictionary. Intr. E. James. NY., Phil. Libr., 4+524 p.

Leibniz, C. W. : Nouveaux essais. Bearb. A. Robinet u. H. Scherpes. Berlin, Akad.-V., XXIX+594 p. (Sämtl. Schriften u. Briefe. R. 6. Bd. 6.)

Lessing, G. E. : Laocoonte (Laokoon). 3. ed. Milano, Ed. Paoline, 366 p.

Locke, J. : Eseu asupra intelectului uman. Bucureşti, Ed. stiinţifică, I. vol. 454 p., II. vol. 422 p.

Locke, J. : Saggio sull'intelletto umano. Brescia, La Scuola, LVIII+221 p.

Locke, J. : Über den menschlichen Verstand 1—2 Bd. Berlin, Akad.-V., (Philosophische Studientexte.)

Malebranche : Lumière et mouvement de l'esprit. Texte choisis J. Costilhes. Paris, PUF., 246 p.

Marx, K. : Manuscrits de 1844. Économie politique et philosophie. Paris, Ed. Sociales, LXIX+174 p. (Oeuvres complètes de K. Marx.)

Marx e Engels in lingua italiana 1848—1860. A cura di G. M. Bravo. Milano, Ed. Avanti, 175 p.

Mill, J. S. : System logiki. 2. Bde. Warszawa, PWN, 748+731 p.

Mill, J. S. : Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham. (With selected writings of J. Bentham and J. Austin.) Ed., intr. M. Warnock. Cleveland, Ohio

World Publ., 352 p. (Meridian Books, M 140.)

Ortega y Gasset, J. : History as a System, and Other Essays toward a Philosophy of History. Afterword J. W. NY., Norton, 269 p.

Pascal, B. : Pensées. Transl. F. M. Turnell. London, Harvill P., 419 p.

Павлов, Т. Д.: Избранные философские произведения. Том 2. Философия и история. М., Издат. ИЛ., 623 с.

Platon : Apologie-Kriton-Euthyphron-Phaidon. Übers. F. Schleiermacher, eingel. H. M. Endres. München, Goldmann, 176 p.

Plato's Epistles. Transl. R. Morrow. Indianapolis, Bobbs-Merrill, 282 p.

Plechanov, G. V. : Vybrané filosofické spisy. 4. Praha, NPL, 844 p.

Plotinus: The Enneads. Transl. S. MacKenna. 3. ed. Rev. B. S. Page. London, Faber, LXX+636 p.

Пушкин об искусстве. Сбор. Сост. Г. М. Кок. Изд-во Акад. художеств СССР, 200 с.

Rescher, N. : Al-Farabi : An Annotated Bibliography. Pittsburgh, U. P., 54 p.

Rousseau, J. J. : Dumy samatářského chodcze. Praha, SNKLU, 172 p.

Spinoza, B. : Hebrew Grammar. Ed, tranl., intr. M. M. Bloom. NY., Phil. Libr., 152 p.

Сковорода, Г.: Сочинения в двух томах. Ред. колл. А. И. Белецкий и др. Том I. Киев, АН Укр. ССР., 637 с. (На украинском языке.)

Сковорода, Г.: Сочинения в двух томах. Том. 2. Киев, АН Укр. ССР., 621 с. (На украинском языке.)

The Library of Liberal Art. Plato and Parmenides. Transl., intr., comm. F. MacDonald Cornford. Indianapolis — NY., Bobbs — Merrill, XVI+251 p.

Theoprast : Charakters. 2 Bd. Komm. u. Übers. München, Hueber, 377 p. (Das Wort der Antike 7.)

Voltaire : Philosophical Dictionary. 2 vol. Transl., intr. P. Gay, NY., Basic Books, 1. vol. XIX+322 p., 2. vol. XI+333—661 p.

4. Filozófiatörténet

Abusch, A. : Johann Gottlieb Fichte und die Zukunft der Nation. Berlin, Aufbau, 45 p.

Adams, R. P. : The Better Part of Valor. More, Erasmus, Colet, Views on humanism, war and peace 1496—1536. Seattle, U. Washington P., XV+363 p.

Adorno, F. : La filosofia antica. Milan, Feltrinelli, 607 p.

Alfarabi : Philosophy of Plata and Aristotle. Trans., intr. Muhsin Mahdi. NY., Free P., XI+158 p.

Allan, D. J. : Aristote, Le Philosophe Louvain-Paris, Ed. Nauwelaerts, 245 p.

Anderson, F. H : Francis Bacon: His Career and his Thought. California, U. P., IX+367 p.

Annual Report of the Duns Scotus Philosophical Association. Cleveland, Our Lady of Angels Franciscan Sem., VII+256 p.

Aubenque, P. : Le problème de L'Être chez Aristote. I. vol. Paris, PUF., 551 p.

Axelos, K. : Héraclite et la philosophie. Paris, Minuit, 264 p.

Balet, L. : Rembrandt and Spinoza. NY., Phil. Libr., 222. p.

Barker, E. : Locke, Hume, Rousseau: Social Contract. NY., Oxford U. P., XLVI+307 p.

Berg, J. : Bolzano's Logic. Stockholm, Almquist — Wiksell, 214 p.

Berti, E. : La filosofia del primo Aristotele. Padova, CEDAM., 590 p.

Beyer, H. : Nietzsche og Norden. 2 Bd. Bergen, Griegs, 350 p. (Bergen, Univ. Arbok 1959. Historisk-antikvarisk reke 1.)

Bird, G. : Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the „Critique of Pure Reason". NY., Humanities P., X+210 p. (International Library of Philosophy and Scientific Method.)

Biser, E. : ‚Gott ist tot'. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins. München, Kösel, 310 p.

Boas, G.: Rationalism in Greek Philosophy. London, Oxford U. P., XII+480 p.

Boas, M. : The Scientific Renaissance 1450—1630. London, Collins, 380 p. (The Rise of Modern Science. 2.)

Boeder, H. : Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie. Haag, Nijhoff, 253 p.

Богомолов, А. С.: Идея развития в буржуазной философии XIX. и XX. веков. М., Изд-во Моск. ун., 374 с.

Brumbaugh, R. S. : Plato for the Modern Age. NY., Cromwell-Collier P., 256 p.

Burkert, W. : Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon. Nürnberg, Carl, XVI+496 p.

Carsun Chang : Wang Yang-ming : Idealist philosopher of sixteenth century China. NY., St. John U. P., VIII+102 p.

Casini, P. : Diderot „philosophe". Bari, Ed. Laterza, 404 p.

Castelli, E. : Pascal e Nietzsche. Padua, CEDAM. (Archivo di filosofia)

Cornu, A. : Karl Marx und Friedrich Engels. 2 Bd. Leben und Werk. 1844—1845. Berlin, Aufbau-V., 410 p.

Creesson, A. : Schopenhauer. Sa vie, son ouevre, avec un exposé de la philosophie. Nouv. éd. Paris, PUF., 148 p.

Crombie, I. M. : An Examination of Plato's Doctrines. 1. vol.: Plato on Man and Society. NY., Humanities, XII+392 p. (International Library of Philosophy and Scientific Method.)

D'Agostino, V. : Studi sul neostoicismo. Seneca, Plinio il Giovane, Epitteto, Marco Aurelio. 2. ed. Torino, Baccola Gili, XII+154 p.

Day, C. B. : The Philosophers of China. Classical and contemporary. NY., Phil. libr., 426 p.

Deleuze, G. : Nietzsche et la philosophie. Paris, PUF., 226 p.

Die deutsche Philosophie von 1895—1917. Berlin, Dt. V. d. Wiss., 112 p.

Die Hegelsche Schule 2 Bd. Hrsg. H. Lübbe, K. Löwith. Stuttgart, Frommann.

Dietzgen, J. : Schriften. 2 Bd. Die Zukunft der Sozialdemokratie, Briefe über Logik. Berlin, Akad.-V., 449 p.

Dumont, J. P. : La philosophie antique. Paris, PUF, 126 p.

Enache, I.: Giordano Bruno. Bucureşti, SRSC., 48 p.

Fox, A. : Plato for Pleasure. London, Murray, VIII+176 p.

Frank, E. : Plato und die sogenannten Pythagoreer. Tübingen, Hiemeyer, 400 p.

Frost, S. E. : Basic Teachings of the Great Philosophers: A Survey of Their Basic Ideas. Garden City, NY., Doubleday, XII+301 p. (Dolphin Books, C 398.)

Fung Yu-lan : The Spirit of Chinese Philosophy. London, Routledge — Kegan Paul, XIV+224 p.

Geanakoplos, D. J. : Greek Scholars in Venice. Cambridge, Harvard U. P., XIII+348 p.

Gilson, E. : La philosophe au moyen âge. Des origines patriotiques à la fin du XIV. siècle. 2. éd., Paris, Payot, 782 p. (Bibliothèque historique.)

Gobry, I.: Pascal ou la simplicité. Colmar, Éd. Alsatia, 155 p.

Grimm, L. : Definition in Plato's Meno. Oslo, U. P., 52 p.

Gulley, N. : Plato's Theory of Knowledge. London, Methuen, 204 p.

Гулыга, А. В.: Из истории немецкого материализма. (Последняя треть XVIII. века.) М., АН СССР., Инст. фил., 204 с.

Guthrie, W. K. C. : A History of Greek Philosophy. Vol I.: The earliest Pre-Socraties and the Pythagoreans. Cambridge U. P., XV+638 p.

Hall, A. R.—Hall, M. B. : Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton. Cambridge U. P., XXI+416 p.

Hallett, H. F. : Creation, Emanation and Salvation: A Spinozistic study. Haag, Nijhoff, XII+234 p.

Heidegger, M. : Kant and the Problem of Metaphysics. Transl., intr. J. S. Churchill. Forew. T. Langan. Bloomington, Indiana U. P., XXV+255 p.

Heidegger, M. : Kants These über das Sein. Frankfurt a/M, Klostermann, 36 p.

Henry, T. : Understanding the Great Philosophers. NY., Doubleday, 384 p.

Hessing, S. : Spinoza: Dreihundert Jahre Ewigkeit. Spinoza Festschrift 1632—1932. 2. Verm. Aufl. Haag, Nijhoff, XIV+205 p.

Хевеши, М. А.: Мировоззрение венгерских революционных демократов (40-е годы XIX. века). Отв. ред. И. С. Нарский. АН СССР., Инст фил., М., 206 с.

Hofmann, W. : Ideengeschichte der sozialen Bewegung im 19. u. 20. Jahrh. Berlin, Gruyter, 243 p.

Hübscher, A. : Kreise um Schopenhauer. Festschrift. Hrsg. C. A. Emge. Wiesbaden, Brockhaus, 154 p.

История социалистических учений. Сбор. стат. М., Изд-во АН СССР., 469 с.

Jones, J. : On Aristotle and Greek Tragedy. NY., Oxford U. P., 284 p.

Kerschensteiner, J. : Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratiker. München, Beck, X+245 p. (Zetemata 30.)

Klinke, W. : Kant for Everyman. NY., Collier Books, 158 p.

Koktanek, A. M. : Schellings Seinslehre und Kierkegaard. München, Oldenbourg, 179 p.

Krailsheimer, A. J. : Studies in Self-Interest, from Descartes to La Bruyère. Oxford, Clarendon U. P., XIV+222 p.

Laerzio, D. : Vite dei filosofi. Filosofi antichi e medievali. Bari, Laterza, 660 p.

Лей, Г.: Очерк истории средневекого материализма. Перевод с немецкого. Вступительная статья и общ. ред. А. В. Гулыги. М., Изд-во иностр. лит., 587 с.

Les Stoïciens. Textes trad. É. Bréhier. Ed. P. M. Schuhl. Paris, Gallimard, LXVI+1440 p.

Launer, H. : Die Sprache in der Philosophie Hegels. Bern, Haupt, 78 p.

Lichtenstein, A.: Henry More: The Rational Theology of a Cambridge Platonist. Cambridge, Harvard U. P., XII+250 p.

Macpherson, C. B. : The Political Theory of Possessive Individualism; Hobbes to Locke. Oxford, Clarendon P., XI+310 p.

Manno, A. : Il problema di Dio in Aristotele e nei suoi maggiori interpreti. Napoli, Ist. Ed. Mezzogiorno, 113 p.

Merker, N. : Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena). Milano, Feltrinelli, 417 p.

Meyer, T. : Platons Apologie. Stuttgart, Kohlhammer, 195 p. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 42.)

Mondjian, H. N. : Filozofia lui Helvetius. Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 414 p.

Montes, J. A. N. : La Dialectica Platonica. Caracas, U. Central de Venezuela, 204 p.

Moreau, J. : Aristote et son École. Paris, PUF., 326 p.

Morrow, G. R. : Plato's Epistles. NY., Libr. of Libr. Arts, 282 p.

Мошковская, Ю. Я.: Георг Форстер — немецкий просветитель и революционер, XVIII. века. М., Изд-во АН СССР., 419 с.

Müller, G. H. : Das philosophische Werk Franz Kröners. Basel, V. Recht-Gesellschaft, VIII+157 p.

Nelson, L. : Fortschritte und Rückschritte der Philosophie. Von Hume u. Kant bis Hegel u. Fries. Aus d. Nachl. hersg. v. J. Kraft. Frankfurt a/M., V. Off. Leben., 768 p. (Sämmtliche Werke. 7.)

Nowicki, A. : Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna. Warszawa, PWN., 256 p.

Nuno, J. A. : La Revision Heideggeriana de la Historia de la Filosofia. Caracas, Apisteme, 94 p.

Oehler, K. : Die Lehre von Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. München, Beck, X+294 p.

Очерки по истории логики в России. Сборник. Под ред. П. И. Никитина. Изд-во Моск. ун., 258 с.

Основные этапы развития домарксистской философии. Под ред. К. Юсифадзе. Баку, Учпедгиз Азерб. ССР., 260 с.

Pascal e Nietzsche by various authors. Ed. Castelli. Padua, CEDAM., 218 p.

Pearson, L. : Popular Ethics in Ancient Greece. Stanford, U. P., 10+262 p.

Petsch, D. : Tomasz Morus. Warszawa, WP., 209 p.

Pieper, J. : Guide to Thomas Aquinas. NY., Pantheon, XI+182 p.

Plaine, H. L. ; Darwin, Marx and Wagner; A Symposium. Columbus, Ohio U. P., VIII+165 p.

Randall, J. H. : The Carreer of Philosophy. From the Middle Ages to the Enlightenment. NY. — London, Columbia U. P., XIV+993 p.

Reale, G. : Il Concetto di Filosofia Prima e l'Unità della Metafisica di Aristotele. Milan, Società Ed., 346 p.

Riedel, G. : Ludvik Feuerbach a mladý Marx. Praha, SPN., 275 p.

Rukser, U. : Nietzsche in der Hispania. Bern, Francke, 382 p.

Runciman, W. G. : Plato's Later Epistemology. Cambridge, U. P., VIII+138 p.

Salmony, N. A. : Kants Schrift Das Ende aller Dinge. Zürich, Evz-V., 86 p.

Sanchez de la Torre, A. : Los Griegos y el dereco natural. Madrid, Ed Tecnos, 344 p.

Schramm, M. : Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxie. Frankfurt a/M., Klostermann, 282 p.

Scicca, M. F. : Pascal. Milan, Marzorati, 250 p. (Opere complete, 15.)

Spinoza on Freedom of Thought: Sel. from Tractatus Theologico-Politicus. Ed. T. E. Jessop. Montreal, Casalini, XXXVI+132 p. (International Institute of Philosophy.)

Sprague, R. K. : Plato's Use of Fallacy. A Study of the Euthydemus and some other Dialogues. London, Routledge — Kegan Paul, XV+106 p.

Sprute, J. : Der Begriff DOXA in der platonischen Philosophie. Göttingen, Vandenhoeck — Ruprecht, 130 p.

Steiner, G. : Franz Heinrich Ziegenhagen und seine Verhältnislehre. Berlin, Akad. V., 302 p. (Quellen und Texte zur Geschichte der Philosophie.)

Storia della filosofia orientale. Vol. 1.: A cura di Sarvepalli Radhakrishnan. Milano, Feltrinelli, 822 p.

Сидоров, М. И.: В. И. Ленин и вопросы истории русской материалистической философии. М., Акад. общ. наук при ЦК КПСС., 405 с.

Соколов, В. В.: Очерки философии эпохи Возрождения. М., Высшая школа, 168 с.

Талиашвили, Г. А.: М. В. Ломоносов. Монография. Тбилиси, 142 с. На грузинском языке.

Thomas, H. : Understanding the Great Philosophers. NY., Doubleday, 384 p.

Trillitzsch, W. : Senecas Beweisführung. Berlin, Akad.- V., XIV+148 p. (Deutsche Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sek. für Altertumswissenschaft. 37.)

Veatch, H. B. : Rational Man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics. Bloomington, Indiana U. P., 226 p.

Vleeschauwer, H. J. : The Development of Kantian Thought: The History of a Doctrine. NY., Nelson, XVI+200 p.

В мире мудрых мыслей. Книга составлена по материалам, представленным С. Х. Кариным. Научный ред. и автор предисловия А. Г. Спиркин. М., Знание, 329 с.

Волгин, В. П.: Французский утопический коммунизм. Изд-во АН СССР., 376 с.

Волгин, В. П.: Сен Симон и сен-симонизм. Изд-во АН СССР., 158 с.

Weber, K. O.: Origines, der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation. München, Beck, XVI+164 p. (Zetemata, 27.)

Westering, L. G.: Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. Amsterdam, North-Holland Publ., LII+69 p.

Widgery, A. G.: Interpretations of History: Confucius to Toynbee. NY., Humanities P., 260 p.

Wiedeburg, P.: Der junge Leibniz, das Reich und Europa. 1. t.: Mainz. 1—2. Bd. Wiesbaden, Steiner V.

Wieland, W.: Die aristotelische Physik. Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 354 p.

Wilde, J. T.—Kimmel, W.: The Search for Being: Essays from Kierkegaard to Sartre on the Problem of Existence. NY., Twayne Publ., 556 p.

Willamowitz-Moellendorff, U.: Platon. Beilagen und Textkritik. 3. Aufl., Berlin, Weidmann, 460 p.

Winterhalter, L.: Das Wort Heraklits. Erlenbach-Zürich, Rentsch, 160 p.

Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geb. J. G. Fichtes 1762—1814. Hrsg. M. Buhr. Berlin, Akad. -V., 282 p.

Zeller, E.—Mondolfo, R.: La filosofia dei greci. Firenze, Nuova Italia, 434 p.

5. Ismeretelmélet és logika

Ambrose, A.—Lazerowitz, M.: Fundamentals of Symbolic Logic. Rev. ed. NY., Holt-Rinehart, 328 p.

Anderson, J. M.: Natural Deduction. The Logical Basis of axiom systems. Belmont, Wadsworth Publ., XII+418 p.

Austeda, F.: Axiomatische Philosophie. Berlin, Duncker-Humblot, 253 p.

Austin, J. L.: Sense and Sensibilia. Rec. from the manuscript notes G. J. Warnock, Oxford, Clarendon P., IX+144 p.

Ayer, A. J.: The Foundations of Empirical Knowledge. London, Macmillan, X+276 p.

Бабаяне, М. С.: Закон исключенного третьего. М., Высшая школа, 80 с.

Bendall, K.—Ferré, F.: The Logic of Faith. NY., Association P., 218 p.

Berg, Ch.: Madkind. The Origin and Development of the Mind. London, Allen-Unwin, 8+277 p.

Berka, K.—Mleziva, J.: Co je logika? Praha, NPL., 231 p.

Bernays, P.: Philosophie der Mathematik. Berlin—München, Duncker—Humblot.

Beth, E. W.: Formal Methods. An Introduction to Symbolic Logic and to the Study of the Effective Operations in Arithmetic and Logic. NY., Gordon-Breach, 170 p.

Béville, G.: La logique appliquée. Paris, Gauthier—Villars, 169 p.

Binswagner, L.: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. München—Basel, Reinhardt, 728 p.

Black, M.: Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy. Ithaca, Cornell U. P., XI+267 p.

Blanché, R.: Axiomatics. London, Routledge-Kegan Paul, VI+65 p.

Blanshard, B.: Reason and analysis. London, Allen-Unwin, 505 p. (The Paul Carus lectures. Ser. 12.)

Bochenski, I. M.: Formale Logik. 2. erw. Aufl. Freiburg—München, Alber, XXVIII+647 p.

Bochenski, I. M.—Menne, A.: Grundriss der Logistik. Paderborn, Schöningh, 141 p.

Bochenski, I. M.: Philosophie der Logik. Berlin—München, Duncker—Humblot.

Bröcker, W.: Formale, transzendentale und spekulative Logik. Frankfurt a/M., Klostermann, 36 p.

Buchler, J.: The Concept of Method. NY.-London, Columbia U. P., 180 p.

Bunge, M.: Intuition and Science. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 142 p. (A Spectrum Book, S-22.)

Cantor, G.: Gesammelte Abhandlungen, Mathematischen und Philosophischen Inhalts. Nachdruck der Ausg. Berlin 1932. Hildesheim, Olms, VIII+486 p.

Carnap, R.: Der logische Aufbau der Weltscheinprobleme in der Philosophie. Hamburg, Meiner, XX+336 p.

Carnap, R.: Logic and Language. Dordrecht, Reidel, 246 p.

Classics in Logic: Readings in Epistemology. Theory of Knowledge and Dialectics. Ed. D. D. Runes. NY., Phil. Libr., XIV+818 p.

Cohen, L.: The Diversity of Meaning. London, Methuen, XII+340 p.

Cohen, R.—Nagel, E.: An Introduction to Logic. NY., Harcourt-Brace, XIII+225 p.

Черкасов, В. И.: Материалистическая диалектика как логика и теория познания. Изд-во Моск. ун., 500 с.

Чесноков, П. В.: Логическая фраза и предложение. Ростов, Изд-во Ростовс. ун., 99 с.

Чкнаверяиц, А. А.: Закон тождества. (Историко логический очерк) М., Высшая школа, 100 с.

Dambska, I.: Dwa studia z teorii naukwegó poznania. Torun, PWN., 113 p.

Диалектика и логика. Законы мышления. Сбор. стат. под общ. ред. Б. М. Кедрова. М., АН СССР, Инст. фил., 335 с.

Dopp, J.: Logiques construites par une méthode de déduction naturelle. Louvain, Nauwelaerts, 292 p.

Faris, J. A.: Truth-Functional Logic. London, Routledge-Kegan Paul, VI+122 p.

Feibleman, J. K.: Foundations of Empiricism. Haag, Nijhoff, XI+389 p.

Ferré, F.: Language, Logic and God. London, Eyre-Spottiswoode, XII+182 p.

Филатова, А. Н.: Некоторые вопросы теории понятия (в связи с проникновением идеи развития в биологию). М., Высшая школа, III с.

Философские вопросы современной формальной логики. Сбор. стат. Ответст. ред. П. В. Таванец. М., АН СССР., Инст. фил., 363 с.

Foss, M.: Logic and Existence. NY., Libr., 240 p.

Françes, R.: Le développement perceptif. Paris, PUF., 279 p. (Bibliothèque Scientifique Internationale.)

Gohlke, P.: Moderne Logik und Naturphilosophie mit Aristoteles. Paderborn, Schöningh, 159 p.

Горский, Д. П.: Логика. Учебное пособие для педагочиских училищ. 3-е изд. М., Учпедгиз., АН СССР., Инст. фил., 159 с.

Gödel, K.: On formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems. Edinburgh—London, Oliver-Boyd, VIII+72 p.

Илиади, А. Н.: Практическая природа человеческого познания. М., Высшая школа, 168 с.

Implication, formalisation et logique naturelle par E. W. Beth, J. B. Grize, R. Martin, B. Matalon, A. Naess and J. Piaget. Paris, PUF., 190 p.

Logik und Logikkalkül. Ed. M. Käsbauer—F. Kutschera. Freiburg, Alber, 249 p.

Katz, J. J.: The Problem of Induction and its Solution. Chicago U. P., XIII+125 p.

Keynes, J. M.: A Treatise on Probability. Intr. by Norwood Russell Hanson. NY., Harper, XIX+466 p.

Kneale, W.—Kneale, N.: The Development of Logic. Oxford, Clarendon P., VIII+761 p.

Копнин, П. В.: Гипотеза и познание действительности. Киев, Госполитиздат Укр. ССР., 182 с.

Kusý, M.: Marxistická teória poznania. Bratislava, VPL., 450 p.

Lavelle, L.: Manuel de méthodologie dialectique. Paris, PUF., 179 p.

Lebaqz, J.: Certitude et Volonté. Bruges, Ed. Brouwer, 182 p.

Leblanc, H.: Statistical and Inductive Probabilities. NY., Prentice-Hall, XII+148 p.

Lee, H. N.: Symbolic Logic. London, Routledge — Kegan Paul, 355 p.

Logic and language: Studies to Professor Rudolf Carnap on the Occasion of His Seventieth Birthday. Dordrecht, Holland, Reidel, 246 p.

Luschei, E. C.: The Logical Systems of Lesniewski. Amsterdam, North-Holland Publ., VII+361 p.

MacMurray, J.: Reason and Emotion. NY., Barnes-Noble, 286 p.

Merleau-Ponty, M.: Phenomenology of Perception. London, Routledge-Kegan Paul. XXI+466 p.

Mitchell, D.: An introduction to Logic. NY., Hillary House, 192 p.

Neubert, A.: Semantischer Positivismus in den USA. Halle, Niemeyer, 380 p.

Nidditch, P. H.: The Development of Mathematical Logic. London, Routledge-Kegan Paul, XII+88 p.

Nidditch, P. H.: Propositional Calculus. London, Routledge-Kegan Paul, VIII+83 p.

Pap, A.: An Introduction to the Philosophy of Science. Glencoe, Free P., XIV+444 p.

Prior, A. N.: Formal Logic. 2. ed. Oxford, Clarendon P., XI+341 p.

Sbornik prací o zobecňování. Praha, SPN., 175 p.

Schaff, A.: Gléwne zagadnienia i kierunki filozofii. Cz. I, Teoria poznania. 4. ed. Warszawa, PWN., 148 p.

Schaff, A.: Introduction to Semantics. Warszawa, PWN., 395 p.

Seifert, F.: Seele und Bewusstsein. München-Basel, Reinhardt, 306 p.

Smullyan, A.: Fundamentals of Logic. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 126 p.

Toms, E.: Being, Negation and Logic. Oxford, Blackwell, VII+124 p.

Venn, J.: The Logic of Chance. NY., Chelsea, XXIX+503 p.

Vetter, H.: Die Stellung des dialektischen Materialismus zum Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs. Berlin, Meiler, 84 p.

Virieux-Reymond, A.: La logique formelle. Paris, PUF., 122 p.

Vuillemin, J.: La philosophie de l'algèbre. 1. tom. Épiméthée, essais philosophiques. Paris, PUF., 582 p.

Yolton, J. W.: Thinking and Perceiving. Illinois, Open Court Publ., XVI+161 p.

Zelený, J.: O logické struktuře. Marxova Kapitálu. Praha, NČSAV., 238 p.

Zeman, I.: Poznáni a informace. Praha, NČSAV., 218 p.

Zinkernagel, P.: Conditions for Description. NY., Humanities P., VII+265 p. (International Library of Philosophy and Scientific Method.)

6. Mai burzsoá filozófia

Armour, L. : The Rational and the Real. Haag, Nijhoff, 97 p.

Austeda, F. : Axiomatische Philosophie. Ein Beitrag z. Selbstkritik d. Philosophie. Berlin, Duncker-Humblot, 253 p.

Balbo, F. : Idee per una filosofia della sviluppo umano. Torino, Boringhieri, 175 p.

Barnes, H. E. : Humanistic Existentialism: The Literature of Possibility. Lincoln, U. Nebraska P., X+418 p.

Barrett, W. : Irrational Man: A Study in Existential Philosophy. NY., Doubleday, 314 p. (Anchor Book. A321.)

Barrett, W.—Aiken, D. : Philosophy in the Twentieth Century. An anthology. 1—4 vol. NY., Random House, 878, 719 p.

Bertalanffy, L. : Philosophie der Biologie. Berlin—München, Duncker-Humblot.

Boas, G. : The Heaven of Invention. Baltimore, Hopkins P., XI+394 p.

Bochenski, I. M. : La philosophie contemporaine en Europe. Paris, Payot.

Богомолов, А. С.: Идея развития в буржуазной философии XIX и XX. вв. М., Изд-во Моск. ун., 340 с.

Bollnow, O. F. : Mass und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze neue Folge. Göttingen, Vandenhoek-Ruprecht, 239 p.

Bosco, N. : La Filosofia Pragmatica di Ch. S. Peirce. Torino, Ed. Filosofia, VIII+303 p. (Studi e Ricerche di Storia della Filosofia, 27.)

Breton, S : Essence et existence. Paris, PUF., 90 p.

Breton, S. : L'être spirituel. Recherches sur la philosophie de Nicolai Hartmann. Lyon—Paris, Vitte, 201 p. (Problèmes et doctrines 19.)

Brooks, J. : The One and the Many: The Individual in the Modern World. NY., Harper, XVI+331 p.

Bruner, J. S. : On knowing: Essays for the Left Hand. Cambridge, Harvard U. P., 1962. 165 p.

Buber, M. : Logos. 2 Reden. Heidelberg, Schneider, 72 p.

Бунге, П.: Причинность. Место принципа причинности в современной науке. М., Изд. иностр. лит., 511 с.

Busco, P. : Les cosmogonies modernes et la théorie de la connaissance. Paris, PUF. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)

Cairns, G. E. : Philosophies of History. NY., Phil. Libr., XXIII+496 p.

Chapelle, A. : L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Paris, Ed. Universitaires, 270 p.

Cranston, M.: Sartre. Edinburgh—London, Oliver-Boyd, 118 p.

Cudworth, R.: The true Intellectual System of the Universe. 1678. Faks.-Neudr. Stuttgart, Frommann.

Cuenot, C. : Teilhard de Chardin. Paris, Ed. Seuil, 188 p.

Contemporary Research in Personality. Ed. I. G. Sarason. London, Van Nostrand, XII+411 p.

Чалин, М. Л.: Философия отчаяния и страха. М., Госполиздат, 127 с.

Das, A. C. : Studies in Philosophy. Calcutta, Firma Mukhopadhyay, V+228 p.

De Grescenzi, C.: Naturalismo e ipotesi metafisica. Il ritorno del sovrannaturale. Naples, Ed. Scientifiche Italiane, 224 p.

Diemer, A. : Grundriss der Philosophie. 1. Bd. Allgemeiner Teil. Meisenheim a/G., Hain, XIV+558 p.

Dilthey, W. : Pattern and Meaning in History: Thoughts on History and Society. Ed., intr. H. P. Rickman, NY., Harper-Bros, 170 p. (Academy Libr., TB 1075.)

Donagan, A. : The Later Philosophy of R. G. Collingwood, Oxford, Clarendon P., XI+332 p.

D'Orsi, D. : Il tramonto della filosofia moderna. Padova, CEDAM, 345 p.

Essays in philosophy. (Articles by M. Anderson etc.) Pennsylvania, U. P., VII+224 p.

Existence et nature. Par F. Alquié, Arbousse-Bastide u. a. Paris, PUF., 216 p.

Ferrater Mora, J. : El Ser y la muerte: bosquejo de filosofia integracionista. Madrid, Aguilar, 292 p.

Franchini, R. : L'ogetto della filosofia. Napoli, Giannini.

Gallagher, T. : The Philosophy of Gabriel Marcel. NY., Fordham U. P., XVI+179 p. (The Orestes Brownson Series on Contemporary Thought and Affairs, 4.)

Garcia Bacca, J. D. : Existencialismo, Xalapa (Mexique). U. Veracruzana, 290 p.

Gendlin, T. : Experiencing and the Creation of Meaning: A philosophical and psychological approach to the subjective. Glencoe, Ill. Free P., XVIII+302 p.

Gjerlov—Knudsen : The Philosophy of Form. Copenhagen, Gad Publ., 169 p.

Goldammer, K. : Der Mythus von Ost und West. München-Basel, Reinhardt, 111 p.

Gusdorf, G. : Signification humaine de la liberté. Paris, Payot, 282 p.

Haefele, J. W. : Creativity and Innovation. NY.—London, Reinhold-Chapman and Hall, XIV+306 p.

Hanna, T. : The Lyrical Existentialists (Kierkegaard — Nietsche — Camus). NY., Athenaeum, X+299 p.

Hartnack, J. : Philosophical Problems. Copenhagen, Munksgaard, 130 p.

Hartnack, J. : Wittgenstein und die moderne Philosophie. Stuttgart, Kohlhammer, 48 p.

Hartshorne, Ch. : The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics. La Salle, Ill. Open Court Publ., XVI+335 p.

Heer, F. : Offener Humanismus. Stuttgart, Scherz, 432 p.

Heidegger, M. : Being and Time. NY., Harper, 589 p.

Heidegger, M. : Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Tübingen, Niemeyer, 189 p.

Heidegger, M. : Le principe de raison. Paris, Gallimard, 271 p.

Heisenberg, W. : Das Naturbild der heutigen Physik. Hamburg, Reinbek, 149 p. (Rowohlts deutsche Enzyklopädie. 8. Sachgebiet Physik.)

Hilderbrandt, K. : Ein Weg zur Philosophie. Bonn, Bouvier, 147 p.

Hintikka, J. : Knowledge and Belief. London, Oxford, U. P., X+179 p.

Hohl, H. : Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge d. Spätphilosophie E. Husserls. Freiburg—München, Alber, 97 p.

Hook, S. : The Paradoxes of Freedom. Berkeley, U. California P., IX+152 p. (Jefferson Memorial lectures.)

Hutten, E. : The Origins of Science. An inquiry into the foundations of western thought. London, Allen-Unwin, 241 p.

Huxley, A. : The Perennial Philosophy. Cleveland, Ohio, World Publ., VIII+311 p. (Meridian Books, M 144.)

Hühnerfeld, P. : In Sachen Heidegger. München, List V.

Jaspers, K. : Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, Piper, 539 p.

Jelenski, K. A. : History and Hope: Tradition, Ideology and Change in Modern Society. NY., Praeger Publ., VI+208 p.

Joad, C. E. : Philosophical Aspects of Modern Science. NY., Barnes-Nobles, 344 p.

Johnson, A. N. : Whitehead's Philosophy of Civilisation. NY., Dover Publ., 211 p.

Johnson, A. N. : Whitehead's Theory of Reality. NY., Dover publ., XI+267 p.

Kallen, H. M. : Philosophical Issues in Adult Education. Springfield, Ill. Thomas, XIII+99 p.

Kanthack, K. : Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie. Berlin, de Gruyter, 180 p.

Kaplan, A. : The New World of Philosophy. London, Collins, 381 p.

Klocker, H. R. : Thomism and Modern Thought. NY., Appleton, 320 p.

Kneale, W. : On Having a Mind (A. S. Eddington Memorial Lecture). Cambridge, U. P., 55 p.

Kovaly, P. : Americký personalismus. Prispevek k rozboru krize soucasného buržoazního myšlni. Praha, ČSAV., Kol. Filos. 287 p.

Koyré, A. : Du monde clos l'univers infini. Paris, PUF., 279 p.

Kuhn, H. : Das Sein und das Gute. München, Kösel, 438 p.

Kuhn, S. : The Structures of Scientific Revolutions. Chicago, U. P., XV+172 p.

Lamanna, P. E. : Letture filosofiche. Ad uso dei licei. Vol. I.: Antichità e Medio Evo. 11. ed. Firenze, Monnier, 227 p.

Lamanna, P. E. : Letture filosofiche. Ad uso dei licei. Vol. II.: Dal Rinascimento a Kant. 7. ed. Firenze, Monnier, 282 p.

Landmann, M. : De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Freiburg—München, Alber, XIX+619 p. (Orbis Academicus 1/9.)

Langer, S. K. : Philosophical Sketches. London, Oxford, U. P., X+190 p.

La philosophie analytique. Paris, Ed. Minuit, 382 p. (Cahiers de Royaumont. Philosophie 4.)

Lea, F. A. : A Defence of Philosophy. London, Eyre — Spottiswoode, 128 p.

Levi, A. W. : Literature, Philosophy and the Imagination. Bloomington, Indiana U. P., XI+346 p.

Loewenstein, A. : Das Erlebnis. Der Mensch zwischen Wirklichkeit und Idee. Stuttgart, Kohlhammer, 141 p.

Lowe, V. : Understanding Whitehead. London, Oxford U. P., XVII+398 p.

Malcolm, N. : Ludwig Wittgenstein: A Memoir. 2. ed. London, Oxford U. P., 100 p.

Manno, M. : Heidegger e la filosofia, Rome, Armando Ed., 158 p.

Marcel, G. : Fragments philosophiques 1909—1914. Louvain—Paris, Nauwelaerts-Beatrice, 171 p. (Philosophes Contemporains, Textes et études 11.)

Maritain, J. : On the Use of Philosophy. London, Oxford U. P., 71 p.

Marx, W. : Heidegger und die Tradition. Stuttgart, Kohlhammer, 268 p.

Messner, R. O. : Die zwei Grundbereiche der Metaphysik. Graz, Böhlaus, 133 p.

Metzger, W. : Schöpferische Freiheit. Frankfurt a/M., Kramer, 186 p.

Meyer, H. : Einleitung in die Philosophie. Paderborn, Schöningh, 258 p.

Milne, A. J. M. : The Social Philosophy of English Idealism. London, Allen-Unwin, 320 p.

Mintz, S. I. : The Hunting of Leviathan. Cambridge, U. P., X+183 p.

Molina, F. : Existentialism as Philosophy. Englewood Cliffs, Prentice Hall, 118 p. (A Spectrum Book, S-39.)

Mollnau, K. A. : Der Mythos vom Gemeinwohl. Zur Kritik der politisch-klerikalen Sozial- u. Staatsideologie. Berlin, Dietz, 131 p.

Montagu, M. F. : Culture and the Evolution of Man. NY., Oxford U. P., XIII+376 p.

Morgenbesser, S. — Walsh, J. : Free will. NY., Columbia U. P., 192 p.

Morin, E. : L'esprit du temps. Essai sur la culture de masse. Paris, Grasset, 280 p.

Möller, J. : Vom Bewusstsein zum Sein. Grundlegung einer Metaphysik. Mainz, Matthias-Grünewald-V., 272 p.

Natanson, M. : Literature, Philosophy and the Social Sciences: Essays in Existentialism and Phenomenology. Haag, Nijhoff, XII+220 p.

Nelson, A. F. — Ferré, A. : Basic philosophical issues. St. Louis, Educational Publ., 447 p.

Noack, H. : Die Philosophie Westeuropas im zwanzigsten Jahrhudert. Basel-Stuttgart, Schwabe, 371 p.

Nový, L. : Filosofie T. G. Masaryka. Praha, SPN., 129 p.

Ofstadt, H. : An Inquiry into Freedom of Decision. London, Allen-Unwin, XVI+391 p.

Olgiati, F. : Studi di filosofia e di storia della filosofia. Milan, Società Ed., XII+630 p.

Olson, R. G. : An Introduction to Existentialism. NY., Dover, XV+221 p.

Onufrio, S. : La politica nel pensiero di Benedetto Croce. Milano, Nuova Accad. Ed., 182 p.

Oppenheim, F. E. : Dimensions of Freedom. London, Macmillan, 242 p.

Ortman, E. J. : Philosophy of Teaching. NY., Phil. Libr., 398 p.

Otto, M. : Reue und Freiheit. Versuch über ihre Beziehung im Ausgang von Sartres Drama. Freiburg-München, Alber, 159 p.

Paine, T. : Die Rechte des Menschen. Hrsg. u. eingel. v. W. Mönke. Berlin, Akad.-V., 418 p. (Philosophische Studientexte.)

Patka, F. : Existentialist. Thinkers and Thought. NY., Phil. Libr., 170 p.

Philosophy and Culture East and West. Ed. C. A. Moore. Honolulu, U. Hawaii P., XII+832 p.

The Philosophy of Mind. Ed. V. C. Chappell. Chicago, Univ., 192 p.

Plochman, G. K. — Lawson, J. B. : Terms in Their Propositional Contexts in Wittgenstein's Tractatus: An index.Carbondale, Southern Ill. U. P., XIV+229 p.

Raju, P. T. : Introduction to Comparative Philosophy. Lincoln, U. Nebraska P., XII+364 p.

Reason and the Imagination. Studies in the History of Ideas, 1600—1800. Ed. J. A. Mazzeo. London, Routledge-Kegan Paul, VIII+321 p.

Rintelen, J. : Beyond Existentialism. NY., Humanities P., 264 p.

Riverso, E. : I problemi della conoscenze e del metodo nel sensismo degl'ideologi. Napoli, Libr. scientifica ed., 277 p.

Rombach, H. : Die Gegenwart der Philosophie. Freiburg-München, Alber, 120 p.

Rosenfield, L. C. : Portrait of a Philosopher: Morris R. Cohen in Life and Letters. NY., Harcourt-Brace, XVIII+461 p.

Russell, B. : Has Man a Future? NY., Simon-Schuster.

Russell, B. : In Praise of Idleness and Other Essays. NY., Barnes-Noble, 144 p.

Russell, B. : The Scientific Outlook. NY., Norton, X+277 p.

Ruytinx, J. : La Problématique philosophique de l'unité de la science: Étude critique. Paris, Les Belles-Lettres, 368 p (Bibliothèque de la Fac. de Philosophie et Lettres de L'Univ. de Liège, Fascicule 74.)

Ryle, G. : The Concept of Mind. London, Hutchinson, 334 p.

Sartre, J. P. : Existential Psychoanalysis. Chicago, Regnery, 210 p.

Sartre, J. P. : Sketch for a Theory of the Emotions. London, Methuen, 94 p.

Sartre, J. P. : Imagination: A Psychological Critique. Michigan, Ann Arbor, U. Michigan P., XVI+162 p.

Sartre, J. P. — Garaudy, R. : Marxisme et existentialisme. Controverse sur la dialectique. Paris, Plon. (Tribune libre, 62.)

Scapelli, A. : Filosofia analitica norme e valori. Milano, Comunità.

Schlegel, W. : Geschichtliche Bildung als Menschenbildung. Weinheim-Bergstr., Beltz, 181 p.

Schleiermacher, T. : Das Heil des Menschen und Sein Traum vom Geist. Berlin, De Gruyter, 189 p.

Schneeberger, G. : Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken. Bern, Selbstverl. d. Verf.

Schneider, H. W. : Ways of Being: Elements of Analytic Ontology. NY., Columbia U. P., X+116 p.

Schubert-Soldern, R. : Mechanism and Vitalism: Philosophical Aspects of Biology. Notre Dame, Indiana U. P., XVIII+244 p.

Schulze-Soelde, W. : Die Problematik des Physikalisch-Realen. Physik an der Grenze der Metaphysik. Stuttgart, Hirzel V., XII+195 p.

Schutz, A. : Collected Papers. I: The Problem of Social Reality. Haag, Nijhoff, XLVII+361 p. (Phaenomenologica, 11.)

Sciacca, M. F. : Filosofia e metafisica. 2 vol. Milan, Marzorati, 228, 254 p. (Opere complete, 13—14.)

Seebohm, Th. : Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, darges. im Anschluss an seine Kant-Kritik. Bonn, Bouvier, 200 p. (Abhandlungen der Philosophie, Psychologie und Pädagogik 24.)

Simona, M. A. : La notion de liberté dans l'existentialisme positif de Nicola Abbagnano. Freiburg/Schweiz, Univ. Verl., 143 p.

Smith, V. E. : Philosophy of Biology. NY., John U. P., X+95 p.

Studies in Social Philosophy. NO., Tulane U., 115p. (Tulane Studies in Philosophy, 11.)

The Bergsonian Heritage. Ed. T. Hanna. NY.-London, Columbia U. P., VIII+170 p.

The Great Ideas Today. Ed. R. M. Hutchins — M. A. Adler. NY., Barton, XI+561 p.

Theories of the Mind. Ed. J. M. Scher. NY., Free P., XIX+748 p.

The philosophy of Rudolf Carnap. Ed. P. A. Schilpp. NY., Tudor. (The Library of Living Philosophers.)

Thomys, M. H. : John Dewey: A Centennial Bibliography. Chicago, U. P., XIII+370 p.

Tilliete, X. : Philosophes contemporains. Paris, Brouver, 112 p.

Toulemont, R. : L'essence de la société selon Husserl. Paris, P. U., 348 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)

Trouth, Myth, and Symbol. Ed. T. J. J Altizer-W. A. Young. Englewood Cliffs Prentice-Hall, X+170 p. (A Spectrum Book, S—40.)

Tsanoff, R. A. : Worlds to Know: A Philosophy of Cosmic Perspectives. NY., Humanities P., 230 p.

Tymieniecka, A. T. : Phenomenology and Science in Contemporary European Thought. Forew. I. M. Bochenski. NY., Noonday P., XI+198 p.

Vachon, L. A. : Vérité et liberté. Québec-Canada, U. Laval P., 71 p.

Vries, J. : La pensée et l'être. Louvain, Nauwelaerts, 480 p.

Walter, W. : Die sozialethische Definition der Demokratie. Freiburg-Schweiz, Univ. V., 168 p.

Weingartner, R. : Experience and culture: The philosophy of George Simmel. Middletown, Wesleyan U. P., XII+203 p.

Whitehead, A. N. — Russell, B. : Principia mathematica. 1—3 vol. Cambridge, U. P.

Wolf, E. : Festschrift: Existenz und Ordnung. Frankfurt a/M., Klostermann, 502 p.

Zanstra, H.: The Construction of Reality. Oxford, Pergamon P., 139 p.

7. Szociológia

Adorno, T. W. : Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen. Frankfurt a/M., Suhrkamp, 226 p.

Bachitow, M. : Mikrosoziologie und Klassenkampf. Berlin, Dt. V. d. Wiss., 151 p.

Bauman, Z. : Zarys socjologii, Zagadnienia i pojecia. Warszawa, PWN., 431 p.

Berendt, R. F. : Der Mensch im Lichte der Soziologie. Stuttgart, Kohlhammer, 184 p.

Bergel, E. E. : Social stratification. NY., XII+462 p.

Blanckenberg, P. : Einführung in die Agrarsoziologie. Stuttgart, Ulmer, 170 p

Цхакая, Н. Г.: Реакционная сущность современной буржуазной социологии. Тбилиси, Советская Грузия, 104 с. На грузинском языке.

Dumazedier, J. : Vers une civilisation du loisir? Paris, Seuil, 320 p.

Ehrlich, S. : „Grupy nacisku" w strukturze politycznej kapitalizmu. Warszawa, PWN., 384 p.

The Ethical Aftermath of Automation. Ed. F. X. Quine. Westminster, Newman, 270 p.

Filozofia i socjologia XX wieka. T. I. Warszawa, WP., 389 p.

Friedmann, G. — Navilie, P. : Traité de sociologie du travail. Avec le concours de J. R. Tréanton et de G. Balandier. 1—2. tom. Paris, Colin, 467, 439 p.

Geiger, T. : Arbeiten zur Soziologie. Auswahl aus dem Werk. Hrsg. P. Trappe. Neuwied, Luchterhand, 500 p.

Gurvitch, G. : Dialectique et sociologie. Paris, Flammarion, 248 p.

Handbuch der empirischen Sozialforschung. Hrsg. R. König. 2. Bd., Stuttgart, Emke, 1. Bd. XVI+649 p.

Кальметьева, Е. В.: Фетишизация числа. О количественном методе исследования в современной американской социологии. М., ВПШ при УК КПСС, 88 с.

Kantorowich, H. : Rechtswissenschaft und Soziologie. Karlsruhe, Müller, 172 p.

Kohout, J. : Inteligence a soudobá buržoasni sociologie. Praha, SNPL., 170 p.

Krzywicki, L. : Dziela T. 6. Artykuły i rozprawy. 1982. Kurpie. Warszawa, PWN, 624 p.

Lungwitz, K. : Über die Klassenstruktur in der Deutschen Demokratischen Republik. Eine sozial-ökonomisch-statistische Untersuchung. Berlin, V. die Wirtschaft, 190 p.

L'Union des Républiques Socialistes Soviétiques. Droit, économie, sociologie, politique, culture. 1. tom. Paris, Sirey, 705 p. (Centre de Recherches sur l'U. R. S. S. et les Pays de l'Est. Fac. de Droit de Strasbourg.)

Magde, J. : The Origins of Scientific Sociology. NY., Free P., 239 p.

Malanowski, J. : Robotnicy Warszawskiej Fabryki Motocykli. Wroclaw-Warszawa-Kraków Oss., 100 p.

Методологические вопросы изучения уровня жизни трудящихся. Сбор. Вып. 2. Под. общ. ред. проф. И. Ю. Писарева. М., Соцэкгиз, 319 с.

Mills, C. W. : The Sociological Imagination. NY., Oxford U. P., 239 p.

Мялкин, А. В.: Свободное время и всестороннее развитие личности. М., Изд-во ВПШ и АОН., 71 с.

Rex, J. A. : Key Problems of Sociological Theory. NY., Humanities, 194 p.

Рожин, В. П.: Введение в марксистскую социологию. Л., Изд-во Ленинг. ун., 157 с.

Sarapata, A. — Doktor, K. : Elementy sociologii przemyslu. Warszawa, PWN., 300 p.

Soziale Schichtung. Hrsg. D. Glass u. R. König. Köln, Westdt. V., 345 p. (Sonderh. 6 d. Kölner Zeitschrift für Soziologie.)

Studia socjologiczno-polityczne. Red. zespot Katedry Socjologii Stosunksków Politycznych U W pod kier. J. Hochfelda. Warszawa, PWN, 303 p.

Соловьев, Н.: Семья в советском обществе. М., Госполиздат, 152 с.

Szostkiewicz, St. : Procedury i techniki badan socjologicznych. Warszawa, WSNS przy KC PZRP, 166 p.

Timascheff, N. S. : The Sociology of Luigi Sturzo. Baltimore, Helicon P., VII+248 p.

Вопросы марксистской социологии. Труды социологического семинара. Ответсв. ред. В. П. Рожин. Изд-во Ленинг. ун., 140 с.

Wiatr, J. : Szkice o materialismie historycznym i socjologii. Warszawa, KiW., 238 p.

Zagadnienia psychologii spozecznej. Sol. A. Malewski. Warszawa, PWN., 373 p.

Zur Kritik der bürgerlichen Soziologie in Westdeutschland. Hrsg. Braunreuther. Berlin, Dt., V. d. Wiss., 178 p.

Zygulski, K. : Film w środowisku robotniczym. Warszawa, WAIF., 201 p.

8. Etika

Abusch, A. : Kulturelle Probleme des sozialistischen Humanismus. Beiträge zur deutschen Kulturpolitik 1946—1961. Berlin, Aufbau-V., 548 p.

Aiken, H. D. : Reason and Conduct: New Bearings in Moral Philosophy. NY., Knopf, XVIII+375+VI p.

Baumgartner, H. M. : Die Unbedingtheit des Sittlichen. Eine Auseinandersetzung mit N. Hartmann. München, Lösel, 213 p.

Bradley, F. H. : Ethical Studies. Intr. R. Wollheim. 2. ed. London, Oxford U. P., XVI+345 p.

Contemporary Research in Personality. Ed. I. G. Sarason. Princeton-London, Van Nostrand, XII+411 p.

Даниелян, М. С.: Некоторые вопросы марксистско—ленинской этики. Ереван, АН Арм. ССР., Сектор фил. и права, 166 с.

Engst, J. : O socialistickém humanismu. Praha, NČSAV., 188 p.

Геюшев, З. Б.: Крах современной буржуазной морали. Баку, 100 с. На азербайджанском языке.

Gobby, I. : Le modèle en morale. Paris, PUF., 462 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)

Harris, R. T. : Social Ethics. Philadelphia, Lippincott, 320 p.

Hospers, J. : Human Conduct. An introduction to the problems of ethics. NY., Harcourt, 600 p.

Kamenka, E. : The Ethical Foundations of Marxism. NY., Praeger, XVI+208 p.

Краснов Ю. М., Максулия А. В.: О культуре поведения молодого человека. М., Молодая гвардия, 105 с.

Margolius, H. : Thoughts on Ethics. Florida/USA, Libr. Humane Lit., Gables, 46 p.

Michnák, K. : Idea rovnosti v dějinách a za socialismu. Praha, SVS, 188 p.

Мораль как ее понимают коммунисты. Документы, письма, высказывания К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина,

Ф. Э. Дзержинского, М. И. Калинина, С. М. Кирова, Н. К. Крупской, Н. С. Хрущева. М., Госполитиздат, 207 с.

Mueller, G. : Die Wahrhaftigkeitspflicht und die Problematik der Lüge. Ein Längschnitt durch die Moraltheologie u. Ethik unter bes. Berücksichtigung d. Tugendlehre d. Thomas v. Aquin u. d. modernen Lösungsversuche. Freiberg, Basel, Wien, Herder, XXIV+359 p.

Nabert, J. : Éléments pour une éthique. Aubier, Éd. Montaigne.

Нравственность и нравственное воспитание. Материалы научной конференции. Выпуск: Редакторы: М. Г. Журавков и О. П. Целикова. Новосибирск, Изд-во Сиб. отд. АН СССР., 168 с.

Paton, H. J. : Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie. Berlin, de Gruyter, XVI+355 p.

Popelová, J. : Etika. K. historické a současné problematice mravní teórie. Praha, NČSAV., 490 p.

Ramsey, P. : Nine modern Moralists. Princeton Univ., 288 p.

Russell, B. : Human Society in ethics and politics. NY., New Amer. Lit., 200 p.

Schalk, F. : Die französischen Moralisten. Leipzig, Dietrich.

Schlick, M. : Problems of Ethics. NY., Dover, XXI+217 p.

Sidgwick, H. : The Methods of Ethics. 7th ed., Chicago, U. P., XXXVI+528 p.

Simmons, J. R. : The Quest for Ethics. NY., Phil. Libr., 54 p.

Smart, J. J. C. : An Outline of a system of Utilitarian Ethics. London, Oxford U. P., VIII+51 p.

Tugarinow, W. P. : Über die Werte des Lebens und der Kultur. Berlin-Ost VEB., 198 p. (Taschenbuchreihe Unser Weltbild. 32.)

Вопросы марксистско—ленинской этики. Сбор. стат. Ред. колл.: Г. М. Гак и др. М., ЦК КПСС., 165 с.

Wood, R. : Principles and Problems of Ethics. St. Louis-London, Herder, VIII+184 p.

Writers on Ethics: Classical and Contemporary. Ed. J. Katz — Ph. Nochlin. Princeton, Van Nostrand, X+637 p.

Zink, S. : The Concepts of Ethics. London, Macmillan, XV+295 p.

9. Esztétika

Adorno, T. W. : Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. 2. Aufl. Frankfurt a/M., Suhrkamp V., 296 p.

Anceschi, L. : Progetto di una sistematica dell'arte. Milano, Mursia.

Băleanu, A. : Continut si formă in arlă. București, Ed. științifica. 190 p.

Balthasar, H. U. : Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik. 2. Bd. Fächer der Stile. Einsiedeln, Johannes V., 888 p.

Белик, А. П.: Эстетика Чернышевского. М., Высшая школа, 293 с.

Борев, Ю. Б.: О трагическом. М., Сов. пис., 391 с.

Borrello, C. : La psicanalisi esistenziale e il problema dell'arte in J. F. Sartre. Napoli, Instituto Ed. del Mezzogiorno, 190 p.

Bru, C. P. : Esthétique de l'abstraction. Essai sur le problème actuel de la peinture. Paris, PUF.

Caillois, R. : Esthétique généralisée. Paris, Gallimard.

Chvatík, K. : Václavek a vývoj marxistické estetiky. Praha, NČSAV., 390 p.

Croce, B. : La poésie. Intr. à la critique et à l'histoire de la poésie et de la littérature. Paris, PUF. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)

De Propris, A.: Studi di estetica. Torino, Societa Ed. Internazionale, 93 p.

Дуйсенов, М.: Об единстве содержания и формы в литературе. Под общ. ред. Е. С. Исмаилова. Алма-Ата, Изд-во АН Каз. ССР., 209 с. На казахском языке.

Джибладзе, Г. Н.: Вопросы эстетической истории. Тбилиси, Сабч. Мцер, 740 с. На грузинском фзыке.

Fallico, A. B. : Art and Existentialism. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, XII+175 p. (A Spectrum Book.)

Fischer, J. O. : Problémy francouzského kritického realismu. Praha, KÚ. Acta Univ. Carolinae, 212 p.

Гей, Н. К., Пискунов, В. М.: Эстетический идеал советской литературы. Отв. ред. А. Г. Дементьев. М., Изд-во АН СССР., 208 с.

Горанов, К.: Содержание и форма в искусстве. М., Искусство, 271 с.

Guzzo, A. : Parva aesthetica. Torino, Ed. Filosofia, VIII+188 p.

Holt, D. : Pentru realism socialist în arta plastică. București, Ed. Meridiane, 297 p.

Иванов, А. И.: Роль мировоззрения в творчестве писателя. Саратов, Изд-во Сар. ун., 387 с.

Ingarden, R. : Untersuchungen zur Ontologie der Kunst. Musikwerk — Bild — Architektur — Film. Tübingen, Niemeyer, IX+341 p.

Johansen, R. B. : Kunst und Unwelt. Eine Übersicht der europäischen Stilentwicklung. Dresden, V. d. Kunst, 271 p.

Kaelin, E. F. : An Existentialist Aesthetic. The Theories of Sartre and Merleau-Ponty. Madison/USA, U. Wisconsin P., 471 p.

Казарян, С. О.: Искусство и религия. Ереван, 184 с. На армянском языке.

Корнienко, В. С.: О сущности эстетического познания. Новосибирск, Изд-во Сиб. отд. АН СССР., 175 с.

Кремлев, Ю. А.: Эстетика природы в творчестве Н. А. Римского-Корсакова. М., Музгиз, 110 с.

Литература и искусство в борьбе за коммунизм. Сбор. док. Сост. И. Зинкус. Вильнюс, Госполитиздат, 477 с. На литовском языке.

Margolis, J. : Philosophy Looks at the Arts. Contemporary readings in aesthetics. NY., Scribner, VII+235 p.

Мазепа, В. И.: Развитие В. И. Лениным марксисткой эстетики. (1907—1910 гг.) Киев, АН Укр. ССР., 133 с. На украинском языке.

Mittenzwei, J. : Das Musikalische in der Literatur. Ein Überblick von Gottfried von Strassburg bis Brecht. Halle, Sprachelit., 576 p.

Montano, R. : L'estetica del Rinascimento e del Barocco. Napoli, Rivista „Delta", 250 p.

Можнягун, С. Е.: Абстракционизм—разрушение эстетики. Соцэкгиз, 144 с.

Основы марксистско-ленинской эстетики. Общ. ред. В. Ф. Берестнева и Г. А. Недошивина. Госполитиздат., 639 с.

Pareyson, L. : L'estetica e suoi problemi. Milano, Marzorati, 408 p.

Раппопорт, С. Х.: Творить мир по законам красоты. М., Сов. комп., 133 с.

Santinello, G. : Estetica della forma. Discussioni metodologiche e revisioni critiche. Padova, Liviana Ed., III+131 p.

Santinello, G. : Leon Battista Alberti: Una visione estetica del mondo e della vita. Florence, Sansoni Ed., XI+310 p.

Schaper, G. : Vom Wesen des Bauens und der Baukunst. Bemerkungen zu einer Philosophie der Architektur. Würzburg, Popp-Seubert, 104 p.

Шестаков, В. П.: Проблемы эстетического воспитания. М., Высшая школа, 120 с.

Шляхов, Б. М.: Общественная роль искусства. Днепропетровск, 115 с. На украинском языке.

Stammler, W. : Wort und Bild. Studien zu den Wechselbeziehungen zwischen Schrifttum und Bildkunst im Mittelalter. Berlin, Schmidt, 192 p.

Смольянинов, И. Ф.: Прекрасное в человеке. Л., Лениздат., 189 с.

Тальников, Д. Л.: Театральная эстетика Белинского. М., Искусство, 413 с.

Толстых, В. И.: Искусство и мораль. М., Искусство, 110 с.

Warry, J. G. : Greek Aesthetic Theory. London, Methuen, 168 p.

Wenzl, A. : Zur sowjetischen Kritik des kritischen Realismus. München, 11 p. (Bayerische Akad. der Wiss. Philosophisch-historische Kl. Sitzungsberichte Jg. 1962. H. 1.)

Землянова, Л. М.: Современная эстетика в США. Критический очерк. М., Госполитиздат, 160 с.

10. Vallás és ateizmus

Абдуллаев, М. А., Гаджиев, С. М.: Поговорим о мусульманской религии. Махачкала, Даг. книжн. изд-во, 131 с.

Artau, J. C. — Terrats, J. T. : Apports Hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident. Louvain, Nijhoff, 208 p.

Bainco, F. : Distruzione e riconquista del mito. Roma, Silva Ed., 330 p.

Bostrom, C. J. : Philosophy of Religion. Yale U. P., LVI+187 p.

Celko, J. : Náboženstvo, cirkvi a vojna. Bratislava, VPL., 137 p.

Desroche, H. : Marxisme et religions. Paris, 125 p.

Донини, А.: Люди, идолы и боги. Очерк истории религии. Перевод с итальянского. М., Изд-во иност. лит., 320 с.

Fondamenti di ateismo scientifico. Origini della religione. Bergamo, Ed. Russia Cristiana, 62 p.

Hessen, J. : Griechische oder biblische Theologie? München-Basel, Reinhardt, 168 p.

Ярославский, Ем.: Библия для верующих и неверующих. М., Госполитиздат., 408 с.

Климович, Л. И.: Ислам. Очерки. М., Изд-во АН СССР., 287 с.

Курочкин, П. К.: Православие и гуманизм. М., Акад. общ. наук при УК КПСС., 166 с.

Lapicki, B. : O spadkobiercach ideologii rzymskiej. Okres chrystianizacji cesarswa rzymskiego. Szógz Oss., 304 p.

Lonning, P.: The Dilemma of Contemporary Theology. NY., Humanities P., 140 p.

Лункевич, Б. В.: Подвижники и мученики науки. (Наука и религия, их взаимоотношения в истории человечества.) М., Госполитиздат., 215 с.

MacGregor, G. — Robb, J. W. : Readings in Religious Philosophy. Boston, Mifflin, VII+424 p.

Maly ateisticky slovnik. Praha, SNPL., 268 p.

„*Mater* et magistra". 70 Jahre klerikale Apologetik des Kapitals. Berlin, Dt. V. d. Wiss. (Taschenbuchreihe Unser Weltbild. 33.)

Носович, В. М.: Религия и быт. Госполитиздат., 80 с.

Осипов, А. А.: Продолжаем разговор с верующими. Отклики на отклики. Л., Лениздат., 171 с.

Основные вопросы научного атеизма. Под ред. И. Д. Панцхава. М., Соцэкгиз, 413 с.

Основы научного атеизма. Под общ. ред. И. М. Муминова. Ташкент, 313 с.

Основы научного атеизма. Сбор. стат. Общ. ред. Н. П. Дардыкина и др. Алма-Ата, Каз. гос. изд-во, 389 с.

Pieper, J.: Über den Glauben, ein philosophischer Traktat. München, Kösel, 125 p.

Przywara, E.: Religionsphilosophische Schriften. Einsiedeln, Johannes V., 518 p.

Religious Experience and Truth. A symposium ed. S. Hook. Edinburgh, Oliver-Boyd, XIII+333 p.

Решетников, Н. А.: Коммунизм и религия. Иркутск, Книжное изд-во, 112 с.

Рыжин, Г. Г.: Развитие и углубление реакционной сущности идеологии современного православия. Красноярск, 152 с.

Успехи современной науки и религия. Сбор. стат. Отв. ред. И. П. Цвмерян. М., АН СССР., 166 с.

Великович, Л. Н.: Церковь и «народный капитализм». М., Изд-во АН СССР., 119 с.

Verret, M.: Les marxistes et la religion. Paris, Ed. Sociales, 298 p.

Вопросы истории религии и атеизма. Сбор. стат. Том 10. М., Изд-во АН СССР., 403 с.

Вопросы теории и практики научного атеизма. Материалы научной конференции. Выпуск 2. Под общ. ред. В. Ф. Голосова, М. Г. Журавкова и друг. Новосибирск, Изд-во Сиб. отд. АН СССР, 228 с.

Watt, W.: Islamic Philosophy and Theology Edinburgh, U. P., XIII+196 p. (Islamic Surveys, 1.)

Wein, H.: Positives Antichristentum. Haag, Nijhoff, 114 p.

Zaehner, R. C.: Hinduism. London, Oxford U. P., VIII+272 p.

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII, 1962. 9. SZÁM

V. F. Aszmusz: A közvetlen ismeret kérdése Hegel filozófiájában

Mint ismeretes, Hegel a tudományos filozófia, a dialektika, a fogalom nevében harcot folytatott Jakobinak a közvetlen ismeretről és a romantikusoknak az intuícióról szóló tanítása ellen. Jakobi és a romantikusok ezen nézetei főként az absztrakt metafizika ellen irányultak, s így tartalmaztak egy olyan oldalt, amelyet Hegel is támogatott (hiszen a hegeli dialektika maga is ezzel az absztrakt metafizikával szemben alakult ki és fejlődött tovább), míg azonban Hegel az *absztrakt* (metafizikus, egyoldalúan racionális) fogalmak ellen, Jakobi és a romantika az absztrakt stb. *fogalmak* ellen harcolt. Hegel nem tagadja, hogy közvetlen ismeret, intuíció van, de szembeszáll azzal, hogy az igazság kritériumának ne a tartalmat, hanem a tudat valamilyen tényét, pl. a szubjektív meggyőződést tartsák. A szemlélődés csak a kezdet, minden megismerésnek, különösen a szükségszerűség megismerésének, elengedhetetlen feltétele a gondolkodás, a megfontolás ezen a fokon azonban a tudatban levő közvetlen ismeret nem egyszerűen mint közvetlen, hanem mint a szubjektum és objektum ellentéte által már gazdagított ismeret jelenik meg. Ami egy meghatározott fokon közvetlen, közvetlenül belátható igazság, az maga is a közvetítések hosszú sorának az eredménye. (A közvetítés fogalmába Hegelnél beletartozik a gyakorlati cselekvés, a felfedezések, a tudományos megalapozás, a bizonyítás, a kultúra, a nevelés stb.) Minden, a megismerés számára értékes eredmény mindig egysége, dialektikus kapcsolata a közvetlen és a közvetítések útján szerzett ismereteknek.

Mint Hegel rámutat, Jakobi elítélte ugyan az egyoldalú, absztrakt racionalizmust, de maga is a saját maga által elvetett metafizika talaján maradt; nemcsak rehabilitálta, hanem szinte kizárólagossá tette a közvetlen ismeretet, vagyis kritikája az ész, a *fogalom* ellen irányul. Hegel a fogalom védelmében nemcsak vele, hanem Fichtével és Schellinggel is szembefordult.

Mint a szerző rámutat, Hegelnek igaza volt Fichte szubjektív idealista alapon kifejtett intellektuális intuiciójának kritikájában, helyes mindaz, amit a fogalom védelmében, a közvetlen és a közvetítések útján szerzett ismeretek dialektikájáról mondott; de ha Fichtétől eltérően *objektív* idealista és Jakobitól eltérően *dialektikus* idealista volt is, mégiscsak idealista maradt, mind rendszerét, mind módszereit tekintve. Mint idealista pedig a közvetítést főleg mint a gondolat gondolat által, a fogalom fogalom által való közvetítését tudta felfogni, és távol állt attól, hogy felismerje: a valóságban a közvetítés gyökerei az anyagi gyakorlat, a termelőerők fejlődésének szférájába nyúlnak. Továbbá eltúlozta azt a távolságot, amely őt a közvetlen ismeret kérdésében ezektől a filozófusoktól elválasztotta; hallgatott arról, hogy mindkettőnél voltak olyan tendenciák, amelyek segítséget nyújtottak neki saját álláspontja előkészítésében. Schelling intellektuális intuíciója valójában nem állt szemben az ésszel, nem észfeletti, hanem éppen az intellektuális megismerés formája volt. Hegel és Schelling között az a reális különbség, hogy bár Hegel, ha másként nevezte is, éppúgy elfogadta az intellektuális intuíciót, mint Schelling, csak sokkal erősebben aláhúzta a közvetítés dialektikáját, a közvetített igazság genezisét. Ugyanakkor Hegel elítélte Schellinget azért is, mert az abszolutumot (amely Schelling szerint az intellektuális intuíció útján ismerhető meg) metafizikusan, mint fejlődésre, mozgásra képtelen, holt azonosságot fogta fel.

A szerző befejezésül utal arra, hogy ezek a problémák Hegel óta is sok polgári filozófust foglalkoztattak, de ők, a megváltozott osztályviszonyok következtében már apologetikus célzattal és az irracionalizmus talajáról közelítették meg a kérdést.

(t. t.)

L. P. Bujov: Az egyéni tudat és formálásának feltételei

A szerző az egyéni tudat társadalmi jellegének leírásával kezdi a tanulmányát. Az egyéni tudat a keletkezése, származása és tartalma szempontjából társadalmi természetű, csak a társadalmi tudattal való összefüggésben létezik, és ezért másodlagos a társadalmi tudattal szemben. A társadalmi tudat mindig szélesebb, mélyebb mint az egyéni, s több mint ezek mechanikus összessége; visszatükröződik benne az egész emberiség történelmi tapasztalata, s alanya maga az emberiség.

Az egyéni tudat tartalmát meghatározott eszmék, érdekek, érzelmek, szükségletek, akarat és képességek alkotják, s elválaszthatatlan a személyiségtől, a jellemtől. Az egyént nem gondolkodásának formája és színvonala vagy önmagában vett akarata jellemzi elsősorban, hanem gondolatainak és érdekeinek társadalmi tartalma. Az egyén gondolatainak tartalma, azaz sajátos elvei, eszméi pedig nem veleszületett adottságoktól, képességektől függnek, melyek meghatározzák ugyan temperamentumát, kialakítják érzelmi arculatát, de nem szabják meg tudatának sajátos tartalmát és az egyén viselkedését. Ezeket a társadalmi körülmények alakítják ki.

Az egyes egyén tudatának formálódása hosszú folyamat eredménye, melynek során az egyén elsajátítja és kritikailag feldolgozza az emberiség történelmi tapasztalatait, melyeket a társadalmi tudat közvetít számára, s amelyek az őt körülvevő tárgyi világban objektiválódtak. A specifikusan „emberi világ" nem adott az egyénnek eleve, csak a dolgok világára való aktív hatás eredményeként tudja elsajátítani az emberiség által már megszerzett tapasztalatokat is.

Az egyéni tudat formálásának legfontosabb eszköze a nevelés társadalmi rendszere. A társadalmi nevelés ugyanakkor önnevelés is, a személyiség maga is aktívan vett részt a nevelés folyamatában. Az egyén tudatában ugyanis nemcsak környezete, hanem saját énje is tükröződik, s az emberiségnek nemcsak a tárgyak világára, hanem magára az emberre vonatkozó tapasztalatait is el kell sajátítania, önmagára kell alkalmaznia, s éppen ez az önnevelés folyamata. A szerző határozottan leszögezi, hogy a személyiség létrejötte elválaszthatatlanul összekapcsolódik az öntudat kialakulásával.

Bujov a továbbiakban felteszi a kérkést: mi az oka annak, hogy a szocializmusban az egyes emberek tudatának színvonala között lényeges különbségek vannak. Közvetlenül adódik a válasz a kapitalista társadalom eszmei örökségében (vallás, kispolgári életforma stb.), ami azt is jelenti, hogy a szocializmusba érkező embereknél az osztályszempont még érvényesül, ha másképp nem is, közvetve, a családon keresztül. De a szerző nem elégszik meg ezzel a válasszal, a szocialista társadalomból magából vezeti le az eltéréseket. Az egyéni tudatot a társadalom nem közvetlenül formálja, mert akkor egységes lenne, hanem különböző közösségeken keresztül, (munkahely, család, lakóhely, baráti kör stb.), melyek közül a termelő közösség van legnagyobb hatással az egyén tudatára, hiszen az a forma, ahogy az egyén a társadalmi termelésben részt vesz, határozza meg individuális létét. S a termelés különböző területei között még a szocializmusban nagy különbségek vannak a munka jellege szempontjából, így a különböző termelő kollektívák tudati színvonala is eltérő, amit még tovább motiválnak a különböző tulajdonformák (állami, csoport -és magán-). A csoporttulajdon szüli a csoportérdeket, és mint közbülső láncszem akadályozza az egyéni és társadalmi érdekek összhangját.

Éppen ezért, hangsúlyozza a szerző, a társadalmi termelés fejlesztésének óriási szerepe van a kommunista tudat kialakításában, nemcsak az életfeltételek átalakításán keresztül, hanem a munka jellegének az egyéni tudatokat nivelláló azonosulásával is. Ez nem jelenti azt, hogy mindenkinek egyforma lesz a személyisége, nem történik uniformizálódás. A társadalom az egyénre nem automatikusan hat, hanem meghatározott „mikrofeltételek" között, „mikrokörnyezeten" keresztül, így a különböző egyénekre gyakorolt azonos hatások eltérnek egymástól. Az egyén eddigi tapasztalatai és elképzelései alapján ítéli meg az eseményeket, így azok sajátosan egyéni tapasztalatot adnak számára. Bujov kiemeli az egyéni tapasztalatok fontosságát a művész alkotások szempontjából.

A kommunizmusban mindenki sokoldalú és gazdag személyiség lesz, és mégis mindenki eredeti személyiség lesz, vagyis a kommunizmus kibontakoztatja, s ugyanakkor kibővíti az „emberi természet" tartalmát. Az emberi természet teljes kibontakozásához, gazdagodásához feltétlenül szükség van a személyiség tudatos önnevelésére is; a személyiség aktivitása és önformálása nem egyes kiemelkedő személyiségek jellemzője lesz, hanem a kommunista személyiségek törvényszerű vonása, a személyiség sajátos reagálása a társadalom igényeire.

(*á. a.*)

A. Joja: Az azonosságelv kettős értékéről. — G. Klaus: Néhány megjegyzés az azonosságelv kettős értékét tárgyaló cikkhez

A. Joja, a Román Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének igazgatója, kapcsolódva az NDK-ban folyó logikai vitához, az azonosság absztrakt és konkrét formájának értékelésével és a két forma egymáshoz való viszonyának elemzésével foglalkozik cikkében.

Megkülönbözteti az absztrakt és a konkrét azonosságot. Az elsőt, ellentétben Hegellel és más logikusokkal, élő logikai elvnek minősíti, amelynek hiányában fontos gondolkodási operációk lehetetlenné válnának, így a fogalom-, az ítélet-, a következtetés- és a törvényalkotás.

A kettős formát az azonosságelv történeti fejlődésének már a kezdetén megtalálhatjuk. Arisztotelész az „azonossági viszonnyal" foglalkozik, nála az azonosságelv explicite nem található meg. Az azonosságról vallott arisztotelészi álláspont az ellentmondáselvben összpontosul, ami azért lehetséges, mert az ellentmondás nem más, mint kifejlett, kibomlott, magasabb szinten megtartott azonosság.

Az absztrakt azonosság objektív modellje a relatív nyugalom (valamely „A"-nak, a változás alanyának állandó megmaradása a szakadatlan változásban).

A törvény, hivatkozik a szerző Leninre, ugyancsak az azonos ismétlődése a jelenségben, a megmaradó, a nyugodt, s ezáltal a törvények megléte is az absztrakt azonosságot igazolja. Ugyanígy a fogalomalkotásnál is az egyes individuumokban az azonost és lényegest ragadjuk meg. Joja azonban kimutatja, hogy az absztrakt azonosságelv csak korlátozva érvényes. Alkalmazásának határa a tárgy természetétől függ.

A továbbiakban kifejti, hogy az azonosság kizárja, de magában is foglalja ellentagját, a különbséget; ezért Joja szerint az absztrakt azonosság konkréttá fejlődik.

A fogalom-, az ítélet-, és a következtetés-alkotásban megtaláljuk a konkrét azonosságelv működését is. A fogalom pl. a komprehenzió és az extenzió egysége, mondja — vagyis a különböző objektumokról való különböző benyomások, lényeges vonások egysége. Az absztrakt azonosság ezért a fogalomalkotást egyedül nem tudja megvilágítani. Méginkább érvényes ez a fogalom fejlődésére. A fogalom — bár a fejlődése során azonos marad önmagával — ellentétessé is válik önmagával. A fogalom képzésében és fejlődésében ezért egymást korlátozva mindkét azonosság működik.

Foglalkozik a két elv működésével az ítélet és a következtetés fejlődésében is. A szillogizmusban, mondja, a konkrét áll előtérben, mert itt a gondolkodás folyamatjellege domborodik ki. Az ember az absztrakt és a konkrét azonosságelv összevonásával az objektív valósággal adekvát logikai formát hoz létre. A két elv egységbevonásával válik ugyanis a gondolkodás alkalmassá az objektív valóság mozgásának visszatükrözésére. A gondolkodás mozgásban való kifejtése áthidalja a gondolkodás és valóság metafizikus ellentétét.

A matematikai logika sem pusztán az absztrakt azonosságelv alkalmazásán alapszik. Utal arra, hogy B. Russel kigúnyolja Hérakleitoszt az ellentétek azonosságáról vallott tétele miatt; s azonosság definíciójában, amelyet a „Matematika elveiben" ad, spontánul bár, de az absztraktból a konkrét formába való fejlődésre utal. Russel ugyanis nem az $a = a$ formával foglalkozik, hanem két különböző dolog — x, y — között fennálló azonossággal, amely azonosság a két különböző dolog azonos funkcióján alapszik.

Az absztrakt és a konkrét azonosságelv egymást korlátozza, a konkrét nem szünteti meg az absztraktot, hanem magába foglalja. A kettős forma megléte miatt kell az azonosságelv kettős értékéről beszélnünk. De hogy ne kerüljünk ellentétbe a gondolkodás működésével, a megkülönböztetés mellett ki kell mutatnunk a két forma összefüggését is.

A. Joja cikkéhez kapcsolódik G. Klaus írása. Szerinte az absztrakt és a konkrét azonosságelv viszonyát, a formális és a dialektikus logika viszonyát mint az extenzitás és intenzitás viszonyát kell szemlélni, ahol a viszony maga is dialektikus. Az esthajnalcsillag meghatározási lehetőségeinek példájával —

a) esthajnal = esthajnal
b) esthajnal = hajnal
c) esthajnal = Venus
d) esthajnal = bolygó, amely P_1, P_2, P_3 tulajdonságokkal rendelkezik

— illusztrálva az absztrakt formának konkréttá való fejlődését, rámutat arra, hogy bár az absztrakt azonosság láthatóan az a tag, a d pedig a konkrét — a d-ben mégis ugyancsak az absztrakt azonosságot találhatjuk meg; a d tagban az azonosságjeltől jobbra és balra ugyanis tartalmilag azonos kijelentés áll, s ezáltal jelent a két oldal a kijelentésben ugyanazt.

Az absztrakt azonosság feladata, a szerző szerint, egy általános tényt úgy rög-

zíteni, hogy ezt a különböző konkrét megjelenési formáiban felismerhessük. Az absztrakt azonosság ezért minden azonosság általános alapelve. Nem ért egyet a szerző azzal az állítással, hogy a matematikai logika nem az $a = a$ formájú azonosságot alkalmazza.

Kimutatja, hogy pl. az $1 = 1$ kifejezés (az azonosságelv tartalmatlan formájának e konkrét esete) is dialektikus. Ha szemantikailag elemezzük, feltárul az azonosság és a különbség (ugyanazon funkcióval rendelkeznek: mennyiség jelölése, de helyileg különböznek: jobbra és balra vannak az egyenlőségjeltől). Klaus szerint az, aki a különbség ilyen jellegű megállapítását s a dialektikus jelleg ezen alapon való kimutatását nevetségesnek minősíteni, az az egész kibernetikával is ezt teszi.

Az absztrakt azonosságelv a szaktudományok azonosságelvének alapja, s azt, hogy nem hibás elve a gondolkodásnak, az eredményes technikai, gyakorlati alkalmazása igazolja.

Klaus érinti a formalizálhatóság kérdését is, s Jojával szemben, aki szerint a formalizálhatóság csak az absztrakt azonosságelv tulajdonsága, a konkrét azonosságelvet is formalizálhatónak tartja. Az intenzív jelleg szerinte ugyanis csak azt jelenti, hogy az e jelleggel rendelkező jelenség nem redukálható extenzív összefüggésre, de nem azt, hogy formalizálhatatlan. Igazolásul a modális logikára hivatkozik, amely Klaus szerint dialektikus, tehát extenzív jellegű, ugyanakkor mégis formalizált. A formalizálás lehetősége azonban ott kezdődik, ahol az alapfogalmak tisztáknak. A konkrét azonosság — a dialektikus logika területe — nem ilyen. Joja ezt a tisztázást segíti elő, ezért jelentős a cikk a dialektikus logika kidolgozása szempontjából.

A klausi álláspontnak azonban — mely az absztrakt azonosság fokozottabb értékét igyekszik hangsúlyozni, mint amely értéket Joja tulajdonít neki — csupán a formális logika alapján állva van létjogosultsága. (*v. i.*)

E szám szerzői:

Somogyi Zoltán, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Garai László aspiráns,
Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Bodnár István, a Budapesti Műszaki Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének tanársegéde,
Kirschner István, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Atomfizikai tanszékének adjunktusa,
Hársing László, az Építőipari és Közlekedési Műszaki Egyetem Filozófia és tudományos szocializmus tanszékének adjunktusa,
Földesi Tamás, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének docense,
Elek Tibor, egyetemi tanár, a Budapesti Műszaki Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének vezetője,
Vitányi Iván, a MUZSIKA munkatársa,
Bor István, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Vereczkei Lajos, a Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kara Filozófia tanszékének tanársegéde,
Vörös László, a Budapesti Orvostudományi Egyetem Egészségügyi Szervezési Intézetének adjunktusa,
Balogh József, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Történelmi materializmus tanszékének adjunktusa,
Illy József, az MTA Központi Fizikai Kutató Intézetének tudományos munkatársa,
Pernye András zenetörténész,
Széman Istvánné dokumentátor,
M. Zemplén Jolán az Építőipari és Közlekedési Műszaki Egyetem Kísérleti Fizikai Intézetének docense,

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓ-nál,
Budapest V., Alkotmány u. 21.
Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46
Csekkbefizetési számlaszám: 05.915.111—46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban
Budapest V., Váci u. 22. Telefon: 185—612
a POSTA KÖZPONTI HIRLAP IRODÁ-nál,
Budapest V., József nádor tér 1.
Telefon: 180—850. Csekkszámla: egyéni 61.257, közületi 61.066
(Példányszámonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is)

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Vidosa László
A kézirat nyomdába érkezett: 1963. VII. 15. — Példányszám: 1450 — Terjedelem: 14,3 (A/5) ív

63.57445 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Зольтан Шомоди: О вопросах международного коммунистического движения, ожидающих своего решения 1025
Ласло Гараи: Об экономических основах современного цинизма 1044
Антал Мюллер: Некоторые проблемы философской интерпретации достижений физики 1076
Иштван Боднар: Проявление гносеологической концепции А. Эйнштейна в его вступительной речи, прочитанной в 1914 году в Прусской Академии Наук 1089
Иштван Киршнер: Существует ли абсолютный градус нуля? 1102
Ласло Харшинг: Экстраполяция 1107

ДИСКУССИЯ

Тамаш Фёлдеши: О проблемах дефиниции марксистского понятия материи 1122

ОБОЗРЕНИЕ

О совещании редакций марксистских философских журналов *(Т. Э.)* 1131

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Йожеф Уйфалушши: Музыкальный образ действительности *(Иван Витани)* 1133
О популяризации науки *(Иштван Бор)* 1137
Й. Сегал: Диалектический метод в биологии *(Лайош Верецкеи)* 1140
Медицина и философия *(Ласло Вёрёш)* 1144
Причинность и детерминация *(Йожеф Балог)* 1148
Пространство — сила — масса *(Йожеф Илли)* 1152
«Новая музыка» или автономная эволюция музыкальной техники *(Андраш Перне)* 1157
А. Турен: Формирование труда рабочих завода «Рено» *(Иштванне Семан)* 1159
Мари Боас: Научное возрождение 1450—1630 *(Йолан М. Земплен)* 1164
Отрывки из произведений Дунса Скотуса и Виллиема Оккема *(Йолан М. Земплен)* 1166
Избранная библиография иностранной философской литературы 1962 г. 1167
Рецензии журналов 1183
Содержание журнала Magyar Filozófiai Szemle 1963 г.

CONTENTS

ESSAYS

Zoltán Somogyi: Unsolved problems of the International Communist Movement 1025
László Garai: The Economic Causes of Modern Cynicism 1044
Antal Müller: The Results of Physics Philosophically Interpreted 1076
István Bodnár: Einstein's Epistemological Conception as found in his Inaugural Address before the Prussian Academy, 1914 1089
István Kirschner: Is There an Absolute Zero Temperature? 1102
László Hársing: Extrapolation 1107

DISCUSSION

Tamás Földesi: Problems of the Marxian Definition of Matter 1122

OBSERVER

The Editorial Meeting of the Periodicals of Marxist Philosophy *(T. E.)* 1131

REVIEWS AND CRITICISM

József Újfalussy: Reality as Reflected by Music *(Iván Vitányi)* 1133
The Popularization of Science *(István Bor)* 1137
J. Segal: The Dialectical Method in Biology *(Lajos Vereczkei)* 1140

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX : 25.535

Arzt und Philosophie *(László Vörös)* 1144
Causality and Determination *(József Balogh)* 1148
Space—Force—Mass *(József Illy)* 1152
"New Music" or the Autonomous Development of Techniques in Music *(András Pernye)* 1157
A. Touraine: The Activity of the Workers of the Renault Factory *(J. Széman)* 1159
Marie Boas: The Scientific Renaissance 1450—1630 (Jolán M. Zemplén) 1164
Excerpts from the Works of Duns Scotus and William Ockham *(Jolán M. Zemplén)* 1166
Selected Bibliography of Philosophical Literature from Abroad, 1962 1167
Review of the Periodicals 1183
Table of Contents of the Magyar Filozófiai Szemle, 1963/no.7

SOMMAIRE

ETUDES

Zoltán Somogyi : De quelques problèmes d'actualité du mouvement communiste international 1025
László Garai : Des bases économiques du cynisme moderne 1044
Antal Müller : Quelques problèmes de l'interprétation philosophique des résultats de la physique moderne 1076
István Bodnár : Elaboration de la conception gnoséologique d'Einstein dans son discours de réception à l'Académie des Sciences de Prusse, en 1914..... 1089
István Kirschner : Le 0° absolu existe-t-il?..... 1102
László Hársing : De l'extrapolation 1107

DISCUSSION

Tamás Földesi : Sur les problèmes de la définition du concept marxiste de la matière..... 1122

LA VIE SCIENTIFIQUE

La conférence des rédactions des revues de philosophie marxistes *(E. T.)*..... 1131

REVUE ET CRITIQUE

József Újfalussy: L'image musicale de la réalité *(Iván Vitányi)*..... 1133
De la vulgarisation scientifique *(István Bor)*..... 1137
J. Segal: La méthode dialectique en biologie *(Lajos Vereczkei)* 1140
Arzt und Philosophie *(László Vörös)* 1144
Causalité et détermination *(József Balogh)*..... 1148
Espace — force — masse *(József Illy)* 1152
«La musique nouvelle» ou l'évolution autonome de la technique musicale *(András Pernye)* 1157
A. Touraine: L'évolution du travail ouvrier aux Usines Renault *(Ilona Széman)*.. 1159
Marie Boas: The Scientific Renaissance 1450—1630 *(Jolán M. Zemplén)* 1164
Morceaux choisis des œuvres de Duns Scotus et William Ockham *(Jolán M. Zemplén)* 1166
Bibliographie choisie de la littérature philosophique de l'étranger parue en 1962 1167
Revue des revues 1183
Table des matières de la VIIe année, (1963) de la Revue de Philosophie de Hongrie