1242

# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

## Tartalomból:

FOGARASI BÉLA
**Tudomány — Világnézet — Ideológia**

SZIGETI JÓZSEF
**A magyar szellemtörténet bírálatához**

MÉSZÁROS VILMA
**Jean-Paul Sartre**

KARDOS LAJOS
**Az alaklélektan bírálata**

ELSŐ ÉVFOLYAM
2.—4. SZÁM

AKADÉMIAI KIADÓ BUDAPEST

KOSSUTH KÖNYV- ÉS LAPKIADÓ VÁLLALAT

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata



Szerkesztőbizottság

FOGARASI BÉLA, MÁTRAI LÁSZLÓ,
MOLNÁR ERIK, SZIGETI JÓZSEF

Főszerkesztő

FOGARASI BÉLA



A szerkesztőség címe

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete, Budapest V., Nádor u. 13. IV. 435.

A kiadóhivatal címe

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


* * *

# TANULMÁNYOK

## Tudomány—Világnézet—Ideológia

FOGARASI BÉLA

### I. Tudomány és világnézet

Tudomány és világnézet: viszonyuk alapvető jelentőségű kérdéseket vet fel, amelyek körül évezredes vita és harc folyik. A kérdések minden történelmi korszakban újszerűen vetődnek fel, mert a tudomány általános fejlődése nagy mértékben befolyásolja a világnézeti kérdéseket és mert minden társadalmi rendben a maga érdekeinek és szempontjainak megfelelően törekszik megoldani azokat. Milyen kérdések állanak napjainkban előtérben s hogyan járulhatunk hozzá helyes megválaszolásukhoz?

Mindenekelőtt meg kell állapodnunk abban, milyen értelemben használjuk a világnézet fogalmát. Míg a tudomány fogalmának általánosan elfogadott ismertetőjegyei vannak, a világnézet fogalmával másképpen áll a dolog. A közhasználat a világnézet kifejezéssel nem kapcsol valamely bárcsak megközelítőleg is szabatosan meghatározott fogalmat össze. Az etimológiai értelmezés legfeljebb a kifejezés történeti eredetéről nyújt felvilágosítást. A világnézet („Weltanschauung") a német idealisztikus filozófiában, Schelling és Hegel műveiben szerepel először s szószerint világszemléletnek felelne meg. De filozófiai értelme már Hegelnél is túlmegy etimológiai jelentésén. A világnézet fogalma a XIX. század és a XX. század folyamán igen sokféle és ellentétes értelmezést nyert. Az idealizmus hatása alatt a hit, élmény, intuíció irracionális mozzanataival szövődött össze. Éppen ez az oka annak, hogy a szaktudományok művelői világnézet alatt legtöbbször olyan nézetek és meggyőződések összességét szokták érteni, amelyek tudományosan nem bizonyíthatók és amelyekkel ennélfogva a tudománynak nem kell, vagy nem is áll módjában foglalkozni. A továbbiakban ez a nézet a tudomány és világnézet között mesterséges szakadékhoz vezetett. Ehhez hozzájárult a világnézet vallásos értelmezése.

A vallásos világnézet, hívei szerint, nem is szorul tudományos megalapozásra. A vallásos világnézet a hit forrásából merít, amely szerinte magasabbrendű megismerést nyújt, mint a tudomány. A vallásos világnézet viszonya a tudományhoz hosszú időkön át kimondottan teljesen negatív vagy éppen ellenséges volt. A tudományos haladás feltartóztathatatlan győzelmei e téren változásokat idéztek elő olyan értelemben, hogy a vallásos világnézet képviselői nem vonják többé kétségbe bizonyos alapvető természettudományi tanok igazságát és azokat összeegyeztetni kívánják a túlvilág, a transzcendens, természetfeletti világ elismerésével. Ugyanakkor továbbra is tagadják a tudo-



KOSSUTH
KÖNYV- ÉS LAPKIADÓ VÁLLALAT
Szabadművelődés

mány eredményeit olyan területeken, amelyek közvetlenül veszélyeztetik a vallásos világnézetet, vagy annak tételes tanait (csillagászat, biológia). Végül a vallásos világnézet hívei tagadják a tudomány világnézet-formáló hivatottságát és késhegyig menő harcot folytatnak a *tudományos világnézet* ellen. Mindezen okoknál fogva a tudományos világnézet rendszeres kifejtése keretében állást kell foglalni a tudomány és a vallásos világnézet viszonyának történeti fejlődéséhez és mai állásához. E helyen azonban nem térhetünk ki részletesebben az itt adódó különleges, társadalmilag fontos, de elvi jelentőséggel nem bíró kérdésekre.

A világnézet fogalmát, ha azt *világi* és nem vallásos értelemben használják, a filozófiai irodalomban általában magával a filozófia fogalmával azonosítják. Ez a kérdés igen fontos számunkra abban a közvetlen összefüggésben is, amelyet a jelen dolgozatban tárgyalunk. Ha ugyanis a világnézet azonos a filozófiával, akkor a tudomány és a világnézet viszonyának kérdése is azonossá válik a tudomány és a filozófia viszonyának kérdésével. A világnézet és a filozófia viszonyát mint azonossági viszonyt azonban szintén különböző módon lehet felfogni s e felfogáson igen sok fordul meg. Mint közvetlen és mint közvetett azonossági viszonyt, mint teljes — vagy részleges azonosságot. A polgári filozófiai irányzatok általában igen tendenciózus módon azonosítják a filozófiát a világnézettel. A világnézetet ugyanis a legmesszebbmenő relativizmus alapján értelmezik. A világnézetek eszerint úgy történelmileg, mint szubjektíve (vagyis lélektanilag) relatívek. A relativista filozófus és szociológus, Simmel szerint minden nagy gondolkodónak megvan a maga saját világnézete s ez mint egyéniségének objektivizált kifejtése jogosult és értékes. A szellemtörténeti módszer megalapozója, Dilthey, a filozófiai irányzatokat egy általa felállított világnézettipológia alapján osztályozza. Szerinte három nagy világnézettípus különböztethető meg : a naturalizmus (amely alatt Dilthey helytelenül úgy a materializmust, mint a pozitivizmust érti), a szabadság idealizmusa és az objektív idealizmus. E helyen nem foglalkozunk azzal, hogy a tipológia történetileg is, logikailag is hamis sémát nyújt. Csak arra kívánunk rámutatni, hogy ez a tipológia teljes relativizmushoz vezet, vagy helyesebben abból fakad. Mind a három típust lehet indokolni és cáfolni, azok egyaránt helyesnek vagy helytelennek tekinthetők.

A filozófiának és a világnézetnek e relativizmuson és szubjektivizmuson alapuló azonosítása nem jelent mást, mint a filozófiát tudományos jellegétől kerülő úton megfosztani, a filozófiából a tudományos elemeket fokozatosan eltávolítani és a filozófia tudományos jellegét csak formailag és terminológiailag tartani fenn. Valóban ez a lényege a polgári filozófia törekvéseinek, amennyiben azok nem mennek át a nyílt misztikába és fideizmusba. Nyilvánvaló, hogy a filozófia és a világnézet ilyen jellegű azonosítását a leghatározottabban vissza kell utasítanunk. Ez az értelmezés nagymértékben hozzájárult ahhoz a tudományos körökben elterjedt felfogáshoz, hogy a filozófia mint világnézet nem igazi tudomány, csak áltudomány, inkább valami költészet és a filozófia története nem egyéb, mint a tévelygések sorozata.

Ám az a tény, hogy a filozófia és a világnézet relativisztikus alapon keresztülvitt hamis azonosítását elvetjük, nem jelentheti azt, hogy bizonyos értelemben nem áll fenn azonosság. A marxista irodalomban a dialektikus materializmust (vagy a dialektikus materializmust és a történelmi materializmust együtt) marxista filozófiának és *mint ilyent* a marxista-leninista világnézetnek, vagy a kommunista világnézetnek nevezik. Sztálin ismert fogalmazása

szerint „a dialektikus materializmus a Kommunista Párt világnézete". Nem lehet minden kérdést egyszerre tárgyalni és ezért csak a minket itt érdeklő összefüggésben fejtem ki álláspontomat. Nézetem szerint a dialektikus materializmus a marxizmus világnézetének filozófiai *alapja*. A világnézet azonban olyan nézetek összefüggését és teljességét jelenti, amelyek a marxizmus felfogása szerint nem merülnek ki a filozófiában. A világnézeti harcok már a Marx előtti filozófiában is társadalmi harcok eszmei kifejezései voltak. A marxizmus kialakulásával és kidolgozásával kapcsolatosan azonban a világnézet fogalma is új elemekkel gazdagodott, minőségi átalakuláson ment át. A világnézet nemcsak a világegyetemre és a természetre vonatkozó nézetek bizonyos — tudományos, vagy tudománytalan igényű — átfogó egységét jelenti, hanem az embernek a világegyetemben elfoglalt helyét, a természethez való viszonyát és az emberek egymáshoz való viszonyát, ti. az e kérdésekre vonatkozó nézetek összefüggését jelenti. A világnézet tehát nemcsak az, amit a természettudományi irodalomban „világképnęk" (Naturbild) neveznek, bár a világkép a világnézet egy alkotó eleme. A marxista világnézet alapja a természettudományok és a társadalomtudományok eredményeinek filozófiai általánosítása. De a régi filozófián túlmenőleg magában foglalja a társadalom forradalmi átalakításának tudományosan megalapozott felfogását is. Ez pedig nem egyéb, mint a tudományos szocializmus, a *tudományos kommunizmus*. Itt kell figyelmeztetni arra, hogy Engels *Anti-Dühring* néven ismert művét *a kommunista világnézet többé-kevésbé összefüggő kifejtésének* nevezte. E mű azonban, amint ismeretes, távolról sem csak filozófiai kérdésekkel foglalkozik. Ellenkezőleg, az *Anti-Dühring* egyik legfontosabb része az, amelyet később Engels „Az utópiától a tudományos szocializmusig" címen külön brosúrában kiadott, a tudományos szocializmus álláspontjának összefoglaló kifejtését tartalmazza. A tudományos szocializmust, tudományos kommunizmust azonban Marx és Engels éppen a régibb, általuk meghaladott nézetekkel szemben nem kimondottan filozófiának tekintették.[1] Ha tehát a marxizmus szempontjából tekintjük a kérdést, úgy azt kell mondanunk, hogy a marxista—leninista világnézet a marxista filozófián kívül magában foglalja a tudományos kommunizmust is. A tudományos világnézet kifejtésében ezért az eddigi kísérletektől eltérően, a tudományos kommunizmus tárgyalásának is teljes súllyal és nemcsak utalásokban kell szerepelnie. Ebben a dolgozatban azonban a kommunizmus kérdéseit még nem tárgyalhatjuk, s ezért a tudományos világnézet, marxista világnézet kifejezést a szó szűkebb értelmében, csak filozófiai vonatkozásban fogjuk használni.

A tudomány és világnézet viszonyáról általánosságban igen nehéz értékes megállapításokat tenni, mert ez a viszony igen különböző aszerint, hogy milyen tudományokról, vagy milyen tudománycsoportokról van szó, de még inkább különböző, sőt az ellentétig fokozódó módon különböző, aszerint, hogy milyen világnézetről van szó. Az egyes tudományok között fennálló különbségek között a legfontosabb e tekintetben a természettudományok és a társadalmi tudományok között fennálló különbség; ennek következményeiről alább lesz szó. A világnézetek terén alapvető ellentét áll fenn: a tudományos és a tudománytalan világnézet ellentéte. Ennek felel meg a materialista és az idealista világnézet filozófiai ellentéte, ugyancsak a determinizmus és indeter-

[1] Lásd pl. a fiatal Marx cikkét: „Der Kommunismus und die Augsburger Allgemeine Zeitung" 1842.

minizmus, a racionalizmus és az irracionalizmus ellentéte. A tudomány elvileg feloldhatatlan ellentét viszonyában áll a tudománytalan világnézettel, még akkor is, ha ennek sok tudós és még több filozófus nincs is tudatában, nem ismeri fel az ellentétességet, vagy ha felismeri, megszüntethetőnek tartja azt. A tudomány elvileg nem áll ellentétben, hanem harmonikus viszonyban áll a tudományos filozófiával, még akkor is, ha ennek sok természettudós nincsen tudatában. A tudomány és a világnézet fejlődése szempontjából azonban egyaránt végtelenül fontos, hogy az itt felmerülő kérdéseket ne deklarációkkal intézzük el, hanem igyekezzünk minél konkrétebben elemezni és álláspontunk helyességét ne tekintélyi alapon, hanem a korszerű tudomány és a korszerű tudományos világnézet színvonalának megfelelő érvekkel alátámasztani.

A tudomány már évezredekkel ezelőtt kinyilvánította azt az igényét, hogy világnézeti kérdésekben övé legyen a döntő szó. Ezzel az igénnyel léptek fel már a görög materialista gondolkodók. A tudomány és a filozófia viszonya az emberi gondolkodás akkori fejlettségi fokán azonban még nem volt problematikus, mert a tudományok csak fokozatosan váltak ki a filozófiából. Tudjuk azt is, hogy a tudomány és filozófia éles elkülönülése csak a XIX. század folyamán éleződött ki. Ennek megfelelően a XVII. és a XVIII. század francia és angol materialista filozófusai, de elvileg még Kant és Hegel is a tudományos világnézet igényével léptek fel, bár filozófiájuk más-más módon a tudományos világnézet feladásával végződik.

De nemcsak a filozófiában, hanem a természettudományok területén belül is folyt és folyik a harc a tudományos és a tudománytalan világnézet között. A középkorban a feudális teológiai világnézet bilincsekbe verte a tudományos gondolkodást és a modern természettudomány felszabadulása a tudománytalan és tudományellenes világnézettel folytatott éles harcban ment végbe. Kopernikus, Galilei, Kepler, Newton, Darwin tanai nemcsak új eredményekkel gazdagították a tudományt, hanem ugyanakkor a legnagyobb mértékben hozzájárultak a tudománytalan világnézet befolyásának gyengüléséhez, a tudományos világnézet befolyásának megerősödéséhez. E tekintetben nem döntő jelentőségű, hogy az új tanokból a világnézeti következtetéseket maguk a természettudósok, vagy filozófiai követőik vonták-e le. A tudomány természetéből kifolyólag igényt tart a világnézet tudományos megalapozására és ez az igénye jogosnak bizonyult.

A tudomány és a világnézet viszonyának történelmi tanulmányozása azonban arra is tanít, hogy a filozófia, nevezetesen a *materialista filozófia is pozitív értelemben befolyásolta mind a természettudományok, mind később a társadalomtudományok fejlődését.* A görög materialista gondolkodók lángeszű sejtései évezredeken át befolyásolták a tudomány fejlődését, a geocentrikus rendszer megdöntésében Giordano Bruno vezető szerepet játszott, általában az újkori materializmus nagy képviselői először állítottak fel olyan tételeket, amelyeket a fizika jóval később felhasznált és igazolt.

Mindazonáltal leegyszerűsítenénk a kérdést, ha a tudomány és világnézet viszonyát napjainkban, a mi korunkban problémamentesnek akarnánk feltüntetni. A tényállás sokkal bonyolultabb és ellentmondásosabb. Tény az, hogy a tudomány művelői között nagy számmal találunk olyanokat, akik azt hiszik, hogy a tudomány számára a világnézeti kérdések érdektelenek, hogy a tudomány közömbös, indifferens lehet, vagy éppen legyen a világnézeti téren ma is folyó harc kérdéseit illetőleg. Tény az is, hogy egyes tudományok, pl. nevezetesen a

fizika képviselőinek egy része a világnézeti kérdésekben egy többé-kevésbé ködösített idealisztikus álláspontot foglal el.

A fizika, nevezetesen a kvantumfizika terén fellépő idealisztikus nézeteket, a Lenin által „fizikai" idealizmusnak nevezett irányzatnak a kvantumelméletre támaszkodó felújítását a kérdésnek szentelt külön tanulmányban részletesen megbíráltam, és legyen szabad erre a munkára utalnom. Egyes újabb mozzanatokra pedig később térünk ki.

Ezúttal a kérdés fentemlített egyéb oldalait nézzük meg. Lehetséges-e valóban világnézeti semlegesség, közömbösség a tudomány számára? Szubjektív értelemben kétségtelenül lehetséges, de csak mint egy bizonyos világnézeti illuzionizmus terméke. Ténylegesen a tudomány és a világnézet között mindig van valamilyen kapcsolat, mert a tudomány és a világnézet között nincsen semleges zóna, nincsen „Niemandsland". Minden olyan esetben, amikor a tudomány nem érvényesíti világnézeti befolyását, ennek egyenes következményeként, a tudományellenes világnézet megerősödése állapítható meg.

Utaltunk már arra, hogy a tudományok között világnézeti szerepük, befolyásuk és befolyásoltságuk, érdekeltségük tekintetében különbségek vannak. Vannak világnézetileg különösen előtérben álló természettudományok, mint a csillagászat, a fizika, a biológia, és más világnézetileg kevésbé „érzékeny" tudományok, főleg a szűkebb korlátok között mozgó és főleg empirikus feladatokkal foglalkozó szaktudományok. Ugyanez a helyzet a társadalmi tudományok terén. Meg kell azonban állapítani, hogy ezek a különbségek viszonylagosak és semmiképpen sem indokolják a tudomány szempontjából a világnézeti közömbösséget.

Utaltunk fentebb már arra, hogy a polgári filozófia hatására a tudományok művelői között igen elterjedt az a felfogás, hogy minden világnézet szubjektív jellegű, szubjektív elemeket tartalmaz. Ebből azt a következtetést lehet levonni, és sokan azt is vonják le, hogy a tudomány tárgyilagossága érdekében mindennemű világnézeti befolyást vissza kell utasítani.

Az ilyen nézetek elterjedését sokáig elősegítette a szociáldemokráciának a marxista világnézettel szemben elfoglalt álláspontja is. Max Adler a történelmi materializmusról írott összefoglaló munkájában kifejti, hogy a tudomány objektivitásra törekszik, a világnézet ezzel szemben feltétlenül valamely szubjektivitás következménye. A világnézet alapformái Adler szerint az optimista és a pesszimista filozófia. Ezen végtelenül sekély és nyárspolgári tételek után nem kelthet meglepetést, hogy a marxizmus Adler szerint nem világnézet, „hanem" tudomány. Adler elismeri, hogy a marxizmus bizonyos értelemben egy társadalmi világnézet alapjául szolgálhat, de semmi esetre sem világnézet a fogalom átfogó filozófiai értelmében. Adler szükségesnek tartja hozzátenni, hogy a dialektika nem szükségszerű eleme a világnézetnek, Marx és Engels „társadalmi világnézetének sem".

Max Adler nézetei régen a munkásmozgalom történelmi lomtárába kerültek és itt nincsen szükség azok részletes bírálatára. De tán nem érdektelen rámutatni arra, hogy a szociáldemokrácia ideológusai a világnézeti kérdésekben milyen messzemenően antimarxista, a burzsoá világnézeti tanokkal azonos álláspontot foglalnak el.

Az az álláspont, hogy minden világnézeti befolyás káros a tudományra nézve, az ún. harmadik utas pozitivizmus álláspontja, vagyis tulajdonképpen a szubjektív idealizmus útját egyengeti. Utaltunk már a Bohr és Heisenberg vezetése alatt álló „fizikai" idealizmusra. Ugyanezt a felfogást képviselik a

jelenkori polgári szociológiai irányzatok is. Ezen az alapon tagadják az ún. „politikai világnézetek" tudományosságát és mindennemű „politikai világnézetnek" tudományellenességet vetnek szemére.[2]

A burzsoá szociológusok látszólag a szociológia tárgyilagosságát akarják „mindennemű" világnézeti befolyással szemben megvédeni. Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk a kérdést, kiderül, hogy nézetük szerint a főveszély, vagy éppenséggel az egyetlen veszély, a marxizmus világnézeti befolyása a társadalomtudományokra. Max Adler úgy akarta „megvédeni" a marxizmust, hogy tagadta világnézeti jellegét („a marxizmus nem világnézet, *hanem* tudomány"). A polgári szociológia ugyanezen az elvi alapon a fordított tételt állítja fel: A marxizmus szerinte nem is tudományos elmélet, hanem világnézet, „ideológia", vagy legalábbis a tudomány és a világnézet jogosulatlan pártpolitikai célokat szolgáló összekeverése. Ebben az értelemben „méltatja" és támadja a marxizmust egy olyan befolyásos polgári szociológus és közgazdász, mint Joseph Schumpeter.[3]

Schumpeter szerint Marx közgazdasági elmélete tudományos jellegű, a világnézet azonban szerinte tudománytalan elemet visz be a marxi tanba. Schumpeter ezzel az ügyes fogással valósággal iskolát csinált. A mai francia egyetemi szociológia dogmává emeli a tudomány és a világnézet merev szétválasztását és ezen az alapon ismerteti és támadja a marxizmust. A polgári filozófia és szociológia általában kétségbe vonja, hogy a marxizmus tudomány. Indokolás: A dialektikus materializmus nem tudomány, „*hanem*" világnézet, ideológia, propaganda. A polgári filozófia és szociológia egyáltalán nem akar tudni arról, hogy van *tudományos világnézet* is és hogy ennek legfejlettebb formája éppen a dialektikus materializmus. A világnézet fogalmának a tudománytalansággal való azonosítását a magyar szociológiai irodalomban a legnyíltabban Moór Gyula, a Horthy-rezsim hangadó szociológiai ideológusa fejtette ki. „Minden politikához ideálokra, értékfelfogásokra, egyszóval olyan világnézeti alapra van szükségünk, amelynek helytálló volta szigorúan tudományosan nem bizonyítható be. Ezzel a politika tudományos értéke is kérdésessé vált."[4]

Ez valóban a világnézet és a tudománytalanság azonosságát hirdető burzsoá világnézet önvallomása, de nem a tudományos világnézet cáfolata. S végtelenül tanulságos, hogy a *burzsoá filozófiának ahhoz, hogy a marxizmus tudományos jellegét tagadja, arra van szüksége, hogy általában tagadja a világnézet tudományos jellegét!* Az ilyen nyilatkozatoknak éppen ezért különös jelentősége van a nem marxista tudósok részére, akik ragaszkodnak a tudományos világnézet lehetőségéhez.

Ebben az összefüggésben újra és újra foglalkozni kell a dialektikus materializmus, vagyis a marxista tudományos világnézet és a tudományos igazság viszonyával: pontosabban foglalkozni kell azokkal a vádakkal,

[2] „Az ellentétek különösen Európában éleződnek ki és „politikai világnézetekben" jegecesednek ki, amelyek egyeduralomra törekednek. Ezek a világnézetek azt igyekeznek bizonyítgatni, hogy a tudományból erednek és ezzel akarják legitimálni magukat. Ennek megfelelően a tudományokban és különösen a filozófiában saját hatalmi törekvéseik számára látnak lehetőségeket és ezért veszik azokat saját maguk számára igénybe" W. Dilthey „Grundriss der Allgemeinen Geschichte der Philosophie" zárófejezete. (Nem Dilthey tollából származik.) Frankfurt a. M. 1949. 241. l.

[3] Lásd különösen összefoglaló művét: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie* Verlag Franke, Bern. 1946. Erster Teil: *Die Marxische Lehre.*

[4] Moór Gyula, Tegnap és holnap között. Bpest, 1947. 168. l.

amelyeket a dialektikus materializmussal szemben: egyáltalában a marxizmussal szemben, az igazságra való csalárd hivatkozással emelnek.

Legyen szabad egy elég terjedelmes idézetet közölnünk, még hozzá nem is különösen ismert szerzőtől, amely azonban szintén igen tanulságos, mert ez az 1954-ből való idézet ugyanazt mutatja, amit a Moór-féle idézet: ahhoz, hogy a dialektikus materializmusnak igazságigényét, az igazságra való törekvését a burzsoá filozófia tagadhassa, salto mortale-re van szüksége: minden nem nyiltan fideista-vallásos jelenkori világnézet ilyen igényét el kell vetnie. Az idézetet egy Nyugat-Németországban megtartott és a rádióban is továbbított és könyvalakban is megjelent előadás-sorozat összefoglaló záróelőadásából veszem. Az előadás-sorozat célja az atommagenergia kutatás eredményeinek a vallással való összehangolása volt. Az előadók ismertnevű fizikusok is voltak. A záróelőadásban a vitavezető teológus, dr. Helmut Thielicke védelmébe vette a keresztény vallást, mert szerinte nem a keresztény hit, hanem a dialektikus materializmus és a többi modern világnézet dogmatikus. Az idézet így hangzik:

„A csodálatos eredmények: azok az előlegezett dogmák, amelyekhez való viszonyában a tudományos kutató többé már csak végrehajtó funkcionárius, a „világnézet" és nem a „hit" ismertetőjegyei, azért a világnézeté, mert a világnézeteknek pragmatikus értelme van. Úgy a dialektikus materializmust, mint a modern világ egyéb világnézeteit tulajdonképpen nem az igazságkérdés nevében alakították ki, nem azért, hogy a világegyetem végső formuláját megtalálják, hanem azért, hogy az embernek egy ideológiát adjanak a kezébe, amelynek segítségével ő a valóságot meghódítani, vagy alakítani képes legyen, amelynek segítségével mindenekelőtt a dialektikus materializmus a társadalmi valóság alakítására képes legyen. Ezzel szemben a keresztény hitnek éppen az az ismertetőjegye, hogy nem előlegezett dogma, amely a tudomány szolgálatába akarná állítani; ellenkezőleg azt merem állítani, hogy a hit valami olyasmit tesz lehetővé, mint az objektivitást: mert éppen a más dimenzióban megtalált kapcsolat Istenhez úgyszólván megadja azt a nyugalmat, hogy a tudományos eredményeket ne előítéletek alapján előlegezzük és ezen eredmények mindenkori változásához a fenyegetettség érzése nélkül foglalhassunk állást."[5]

Valóban csodálatos eredmény! Dr. Thielicke azt állítja, hogy a vallás, nevezetesen a keresztény hit dogmamentes, vagy éppen a dogmatizmus ellentéte. Nézetének cáfolata végett nem szükséges a marxizmushoz fordulni, elég bármely vallás- és egyháztörténeti standard munkára, pl. Harnack ismert dogmatörténeti művére utalni, amelyből világossá válik, hogy Thielicke állításának semmi köze sincs a történeti tényekhez. De nem is szükséges erre bővebben kitérni. Számunkra az az érdekes, hogy a dialektikus materializmust kénytelen „minden egyéb modern világnézettel" *együtt* azzal vádolni, hogy nem az igazság érdekében állítja fel tételeit. Vagyis: tudományos világnézet nem lehetséges. De mivel indokolja a szerző saját tételét? Azzal, hogy a dialektikus materializmus olyan ideológia, amelynek segítségével a társadalmi valóságot át akarjuk alakítani. De mire való az igazság, ha nem arra, hogy segítségével úrrá legyünk a természet felett és átalakítsuk a társadalmat? Thielicke-

[5] Vom Atom zum Weltsystem. Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1954. S. 191. Megjegyzem még, hogy a kiadás egy olyan sorozatban jelent meg, amely rendkívül nagy példányszámban jelenik meg.

nek abban az egyben igaza van, hogy a dialektikus materializmus nem akarja a végső világformulát megtalálni. Ilyen ambíciói sem a marxizmusnak, sem a komoly tudománynak általában nincsenek. Minden egyéb állítása azonban teljesen hamis, s akarata ellenére éppen azt mutatja ki, hogy a dialektikus materializmus az igazság megismerésére alkalmas, olyan igazság felismerésére, amelyet az emberiség gyakorlatilag fel is használhat és a gyakorlat által ellenőrizhető.[6]

Megvizsgáltuk a tudomány és világnézet kapcsolatának szükségességével és jogosultságával szemben elhangzott ellenvetéseket és különösen a dialektikus materializmusra vonatkozó burzsoá filozófiai és szociáldemokrata állításokat. Utóbbiakat a következő szillogizmus formájában lehet összefoglalni.

Minden világnézet szubjektív, tehát tudománytalan,
A dialektikus materializmus világnézet,
Tehát a dialektikus materializmus tudománytalan.

Az egész szillogizmussal csak az a bökkenő, hogy a felső tétel hamis. Ha azonban a felső tétel hamis, így a konklúzió éppen olyan hamis.

Sok hamis nézet terjedt el a *szovjet tudományról* a dialektikus materializmus alkalmazásával kapcsolatban. Számtalanszor halljuk és olvassuk a következő állítást: A szovjet tudományban minden elméletet aszerint ítélnek meg, hogy megfelel-e a dialektikus materializmus dogmáinak. Ha egy elmélet a Szovjetunióban nem felel meg ennek az „állami dogmarendszernek", akkor elvetik, ha megfelel, akkor elfogadják.

Mi a tényleges helyzet? A dialektikus materializmus alkalmazása a Szovjetunióban számos tudomány területén nagy segítséget nyújtott a kutatásnak. E téren történtek hibák is, dogmatikus és más jellegű hibák. A hibákat azonban fokozatosan kiküszöbölik s a perspektíva, a fejlődés, a haladás szempontjából nem a hibák, hanem az eredmények a döntők.

Ha nem általánosságok között akarunk mozogni és közelebbről megnézzük a szovjet tudomány életét, megállapíthatjuk, hogy a dialektikus materializmushoz való viszonyulás távolról sem biztosít valamely elmélet számára elfogadást. Az elmélet tartós sikerét az bizonyítja, hogy igaznak bizonyul-e, vagy sem. S miután Lenin ismert szavai szerint a marxizmus át van itatva az objektív igazság elismerésének elvétől, ennyiben, de éppen ennyiben a marxizmus igazságfelfogásához való viszonyulás valóban az elmélet elfogadásának, sikerének feltétele. A tudományos viták nagyon világosan mutatják, hogy két egymással szemben álló felfogás, hipotézis egyaránt megfelelhet a dialektikus materializmus általános alaptételeinek, törvényeinek és csak konkrét vizsgálatok, kísérletek, évekig folyó ellenőrzés alapján lehet eldönteni, melyik felfogás a helyes, — vagy a vita tovább folyik. Így a föld keletkezéséről szóló vitában Schmidt és Feszenko hipotézisei egymással szemben állnak, ugyanakkor mindkét hipotézis kétségtelenül materialista jellegű. A szovjet tudomány évek óta nem azt vizsgálja, hogy melyik hipotézis „materialisztikusabb" vagy „dialektikusabb", hanem azt, hogy melyik képes a megfigyelésekből ismert tények legkielégítőbb magyarázatát nyújtani.

Tanulságos ebből a szempontból a biológiai tudományok fejlődése is. Nézetem szerint a filozófusok komoly hibát követtek el, amikor egyes biológiai nézetekben a dialektikus materializmus egyetlen lehetséges biológiai alkal-

[6] A kérdésről l. „Lenin és a tudomány" c. dolgozatomban: A tudomány pártossága és az objektív igazság. (Tudomány és szocializmus. Bpest, 1956.)

mazását látták és más felfogásokat minden további nélkül idealisztikusnak, vagy metafizikusnak deklaráltak. De ezek a hibák nem a dialektikus materializmus és a biológia elvi viszonyára, hanem egyes helytelen, dogmatizáló cikkekre és cikkgyűjteményekre jellemzők, amelyeket egyébként már az élet meghaladott.

Jellemző pl. a Lepesinszkaja által kifejtett hipotézis fogadása. Ez a hipotézis — a sejtes élet keletkezése a nem-sejtes életből — teljesen megfelelt a dialektikus materializmus általános tételeinek és Engels biológiai gondolatainak. Ez nyilván egyik oka volt annak, hogy Lepesinszkaja munkája igen pozitív fogadtatásban részesült. A kísérleti anyag azonban nem bizonyult meggyőzőnek! Az alapgondolat helyesnek látszik, de a kísérleti bizonyítás nélkül nem tekinthető igazolt, ellenőrzött, igaz elméletnek. Tehát itt sem lehet állítani, hogy Lepesinszkaja nézeteinek elbírálásában világnézeti szempontok játszottak volna döntő szerepet. A materializmus alaptételeit minden tudományban olyan konkrét kutatásokkal, kísérletekkel kell bizonyítani, mint az pl. Pavlovnak az agyfiziológia terén sikerült.

Folytathatnánk a vizsgálatot és áttérhetnénk pl. a fizika kérdéseire is. Mi a jellemző a minket itt érdeklő kérdésben? Az, hogy a kvantumfizika területén *többféle elméleti felfogással* találkozunk, amelyek materialisztikusak, elvetik a koppenhágai iskola idealizmusát és ugyanakkor egymástól fontos kérdésekben eltérnek. Így pl. Blohincev, de Broglie, Bohm, Jánossy, Vigier felfogásai. A vita tovább folyik és még soká folyni fog s idő előtti lezárása csak dogmatizmust jelentene.

Mindezek alapján tárgyilagosan megállapíthatjuk: a dialektikus materializmus általános elmélete semmiképpen sem áll ellentétben azzal a jogos követelménnyel, hogy a tudományos elméletekhez a tények, a megfigyelés, a kísérletek legszigorúbb ellenőrzése alapján foglaljunk állást. Minden egyéb állítás a dialektikus materializmusról egyes eltévelyedések kihasználásán alapuló hamis általánosítás, tehát ferdítés.

Tudomány és tudományos világnézet között nincs igazi ellentét.

Tudomány és világnézet ellentétbe kerülhetnek egymással, de ez csak akkor igazi ellentét, ha a világnézet tudománytalan és tudományellenes. A tudomány azonban fejlődése folyamán elkerülhetetlenül filozófiai kérdéseket vet fel és választ vár azokra. Ezt a választ a tudományok mai korszakában sem a tudomány, sem a filozófia nem tudja egyedül megoldani, ehhez a *tudomány és filozófia együttműködése* szükséges. Erre az együttműködésre a dialektikus materializmus hívei állandóan törekszenek, és ennek az együttműködésnek szükségét számos természettudós is elismeri.

Éppen ezért arra kell törekedni, hogy a nehézségeket, amelyek ennek az együttműködésnek útjában állanak és amelyek tagadhatatlanul fennállanak, a lehetőségig kiküszöböljük.

Ezek a nehézségek jelentékeny mértékben abból erednek, hogy a természettudományok művelői egyáltalán nem ismerik, vagy csak felületesen ismerik a dialektikus materializmust és a pozitivizmus befolyása alatt állanak, másrészt azonban nem kisebb mértékben abból is származnak, hogy a marxista filozófia művelői nem ismerik, vagy szintén csak igen felületesen ismerik a jelenkori természettudomány, elsősorban a fizika korszakos jelentőségű új eredményeit. Kétségtelen az is, hogy a tudományok mai rendkívüli specializálódása mellett, sokkal nehezebb a természettudomány fejlődését követni, mint ez még 50—100 évvel ezelőtt lehetséges volt.

Az együttműködés további nehézségeit azok a hibák okozzák, amelyeket a marxista filozófia egyes hívei elkövettek, amikor hiányos természettudományi ismeretek, vagy a dogmatizmus és személyi kultusz következtében egyes természettudományi irányokra a reakciós idealizmus megbélyegző kifejezését alkalmazták és ugyanakkor más, tudományosan kellőleg nem igazolt biológiai és csillagászati nézeteket a dialektikus materializmus következetes alkalmazásának neveztek és úgyszólván filozófiailag szentesítettek. Ilyen hibákat követtek el a relativitás-elmélet dilettáns bírálata formájában Makszimov és V. Stern. Amint már utaltam rá, ilyen hiba volt Liszenko fajelméleti nézeteinek és Lepesinszkaja elvileg helyes, de kísérletileg alá nem támasztott nézeteinek filozófiai elismerése. Általában a filozófiának igen óvatosan és megfontoltan kell a tudományos vitákhoz állást foglalnia. Elhamarkodott és utóbb visszavont filozófiai állásfoglalások a természettudósok körében bizalmatlanságot keltenek az együttműködés célszerűségére vonatkozólag.

Végül az együttműködés egyik komoly nehézsége abban van, hogy a filozófia iránt érdeklődő természettudósok gyakran többet várnak a dialektikus materializmustól, mint amennyit az a tudományos kutatás számára valóban nyújtani tud és nyújtani hivatott. Ha azonban túlzott várakozásaikban csalódnak, azt a következtetést vonják le, hogy az együttműködésnek egyáltalán nincs értelme. Arról van szó, hogy a dialektikától közvetlen tudományos eredményeket várnak. Hozzám gyakran intéztek ilyen kérdést: melyik az a természettudományi eredmény, amelyet a dialektikus materializmus alkalmazásával értek el és amely enélkül nem jöhetett volna létre. A kérdés első felére akár a szovjet tudomány, akár a hazai tudomány köréből vett számos példával pozitív választ adhatunk. A kérdésfeltevés második részére nehéz volna választ adni, hiszen mi sohasem állítottuk, hogy valamely feltevéshez *csakis* a dialektikus materializmus segítségével lehet eljutni. A dialektikus materializmus és az egyes tudományok viszonyának helyes felfogásához hozzátartozik, hogy ne közvetlen eredményeket várjunk alkalmazásától. A dialektika nem ad kész receptet valamely tudományos eljárásra, alkalmazása nem hasonlítható valamely mechanizmushoz, amelyet elindítunk és amely automatikusan elvégzi a szükséges műveleteket, és végül kihozza a tudományos eredményt. Engels gyakran hangsúlyozta, hogy a történelmi materializmus nem formulák alkalmazásában áll. A marxi dialektika és materializmus nem *helyettesíti* az egyes tudományok által elvégzendő konkrét kutatást, nem akar annak elébe vágni és nem is képes erre. Marx Hegel Jogbölcseletét bírálva Hegel hibájául rótta fel, hogy Hegel a jogbölcseletet a logika megtestesülésének fogja fel, s logikára vezeti vissza. Hasonló szemrehányást tesz Marx Lassallenak, aki Herakleitoszról írott könyvében a hegeli dialektika kategóriáit mesterségesen ráhúzza Herakleitoszra. Ezzel szemben Marx saját módszerét jellemezve megjegyzi: „... egészen más dolog, kritikával előbb eljuttatni egy tudományt addig a pontig, hogy dialektikusan legyen előadható, és más dolog, amikor egy rendszerről csak sejtéseink vannak, arra a logika egy elvont, kész rendszerét alkalmazni."[7]

Mindezeket a nehézségeket tisztán látnunk kell, de nem azért, hogy lemondjunk a tudományok és a marxista filozófia együttműködéséről, hanem azért, hogy a nehézségek megoldásával szabaddá tegyük az utat ezen együtt-

[7] Marx és Engels, Válogatott levelek. Szikra, 113. l.

működés számára, amely nézetünk szerint új korszakot fog megnyitni úgy a természettudományok, mint a filozófia történetében.

Ezen együttműködést nézetem szerint meg kell kezdeni már a főiskolai és az egyetemi oktatás színvonalán és folytatni kell a kutatómunka legmagasabb fokán is.

Azt lehetne mondani, hogy a világnézeti kérdéseknek a tudományos munka (oktatás és kutatás) kezdetén és befejező szakaszaiban van különös jelentősége. A kezdeti szakaszban a tudományos világnézet ösztönző, iránytmutató jellegű támogatást nyújt a tudománynak, a befejező szakaszban az eredmények általánosításának helyes formájához, az átfogó szintézishez nyújt sokszor felbecsülhetetlen értékű segítséget. A tudomány egyes művelői lemondhatnak a szintézis igényéről, a tudomány nem. A tudomány nem helyezkedhet a világnézeti kérdésekben a nihilizmus álláspontjára. Ez az emberiség általános érdekeivel, de a tudomány közvetlen érdekeivel sem egyeztethető össze. A tudomány világnézeti jelentőségének tagadása végeredményben gyökerében támadja meg magát a tudomány képességét az igazság megismerésére. Ezt igen tanulságosan szemlélteti *Husserl* állásfoglalása. Az utolsó évtizedek irracionalista filozófiájának legtekintélyesebb képviselője, Edmund Husserl a tudomány világnézetformáló jogát és igényét „hitnek", sőt „vallásos hitnek" nevezi és e páratlan fogalomzavar alapján megállapítja az „Európai tudomány válságát". „Ez a nagy hit, amely egyideig a vallásos hitet képviselte, az a hit, hogy a tudomány a bölcsességhez (!!) — önmagunk, a világ és isten valóban ésszerű megismeréséhez és ezzel egy olyan élethez vezet, amely állandó tökéletesítésre képes, amely boldogságot, megelégedést, jólétet nyújt és ezért érdemes az életre — ez a hit széles körökben kétségtelenül erejét vesztette. Ezért olyan világban élünk, amely érthetetlen lett számunkra, amelyben az emberek hiába kérdezik: miért, amelynek értelmét azelőtt ész és akarat teljességgel elismerte."[8]

A tudománynak ezt a teljesen nihilisztikus felfogását Husserl a tudomány világnézeti igényének és szerepének tagadásából következetesen vezeti le. S ezt kell azoknak figyelmébe ajánlanunk, akik azt hiszik, hogy a tudomány számára előnyös volna a világnézet, a tudományos világnézet irányában is semlegességet tanúsítani.

A tudomány és a filozófia együttműködése számára a legfontosabb időszerű feladatokat a mondottak alapján a következőkben látjuk:

*a)* a *dialektikus módszer* alkalmazásával kapcsolatos kérdések kidolgozásában,

*b)* a dialektikus materializmus ismeretelméletének a jelenkori tudomány, elsősorban a fizika eredményei alapján való továbbfejlesztésében,

*c)* a tudományosság szelleme ellen indított világnézeti offenzíva közös visszaverésében.

Egyedül a dialektikus materializmus nyújt világnézeti alapot a tudomány legfőbb érdekeinek védelmére.

Az itt felvázolt nagy kérdéskomplexumból a továbbiakban a *tudomány és az ismeretelmélet* kapcsolatának kérdéseit emeljük ki. Ez lehetővé fogja tenni, hogy egyes, eddig általánosságban kifejtett nézeteinket konkrétabb formában fogalmazzuk meg és alkalmazásokkal támasszuk alá.

Befejezésül a tudomány és világnézet viszonyának napjainkban különösen időszerű ideológiai vonatkozásairól lesz szó.

[8] Formale u. transzendentale Logik. Halle, 1929. 5. l.

## II. Tudomány és ismeretelmélet

Az ismeretelmélet a filozófiai tudományok egészén belül igen sajátos helyet foglal el. Maguk a kérdések, amelyekkel az ismeretelmélet foglalkozik, a filozófia egész története folyamán állandóan felmerültek. Mint filozófiai diszciplina azonban a XIX. század második felének terméke. A polgári filozófiában az ismeretelmélet messzemenően elszigetelődött a filozófiai kérdések egész komplexumától és a metafizika, az ontológia pótlékává, filozófiai alaptudománnyá fejlődött — vagy inkább degenerálódott. A dialektikus materializmus nem ismeri el az ismeretelméletnek ezt az önállóságát. A marxizmus ismeretelmélete a dialektikus logika. De ha helytelen is az ismeretelméleti kérdéseket elszigetelni a dialektika egészétől, indokolt és szükséges bizonyos összefüggésekben a marxizmus ismeretelméleti felfogását *kiemelni*. Ilyen jellegű kiemelésről lesz most szó. Az ismeretelmélet önállósulása a polgári filozófiában nem csökkentette, hanem ellenkezőleg fokozta világnézeti jelentőségét. A materializmus és idealizmus között folyó harc, amely ontológiai talajon indult meg, kezdettől fogva ismeretelméleti elemeket is tartalmazott, s a XIX. század utolsó évtizedeiben és a XX. század folyamán a súlypont átment az ismeretelméletre. Bizonyos értelemben már a pyrrhonizmus, a szkepticizmus ismeretelméleti álláspontot jelentett s tudjuk a filozófia történetéből, hogy az uralkodó, szellemi hatalmak milyen döntő világnézeti jelentőséget tulajdonítottak a szkepticizmus elleni harcnak, amelyet úgyszólván az ateizmus ismeretelméleti megalapozásának tartottak.

Ugyancsak ismeretelméleti elemekkel és vonatkozásokkal telítve volt a racionalizmus és a misztika, az irracionalizmus között folyó harc, amelynek világnézeti jelentősége a XX. század folyamán egyre szélesebb társadalmi összefüggésekben domborodott ki. Általában a XX. század folyamán az ismeretelméleti kérdések és irányzatok egyre nagyobb mértékben összeszövődnek a világnézeti kérdésekkel és irányzatokkal, mind természettudományi és társadalomtudományi, mind gyakorlati—társadalmi—politikai vonatkozásban. A kapitalizmus és a szocializmus harca, a fasizmus és antifasizmus között folyó harc, a béke és a háború tábora között folyó harc behatol az ismeretelméletbe, ismeretelméleti irányzatokra támaszkodik.

A materialista ismeretelmélet tendenciájában támogatja, indokolja a természet aktív befolyásolására, a társadalom átalakítására irányuló törekvéseket, — a társadalmi haladást. Csak ha meg tudjuk ismerni a világot, tudjuk azt megváltoztatni. Az ismeretelméleti materializmus (amely a filozófia történetében általában ismeretelméleti realizmus néven ismeretes) önmagában azonban nem elegendő a haladás álláspontjának és még kevésbé a szocializmusnak világnézeti alátámasztásához. Az ismeretelméleti materializmus nem áll logikai ellentmondásban a világnézeti és társadalmi harcokban tanúsított passzivitással. Mindazonáltal a materializmus, még mint szemléleti materializmus is, tendenciájára nézve kétségtelenül haladó jellegű volt. Így Feuerbach a vallás és a tudomány világnézeti kérdéseiben kétségtelenül a haladás oldalán állott. Persze, Feuerbach szemléleti materializmusa túlment az ismeretelméleti kérdésfeltevés keretein.

De ezt a kérdést sem szabad leegyszerűsítve tekinteni s megítélésünkben nem lehet elhanyagolni a társadalmi-történeti összefüggéseket. Így napjainkban a neotomista filozófia hívei sokat foglalkoznak a természettudomány ismeretelméleti kérdéseivel, elutasítják a „fizikai" idealizmus álláspontját és

nem egyszer hangsúlyozzák azt is, hogy tisztán ismeretelméleti vonatkozásban a marxista álláspontal egyetértenek. Ugyanakkor azonban megkerülik az ismeretelméleti realizmus világnézeti következményeinek kérdését, s az ilyen hivatkozásokat „politikai propagandának" nevezik.[9]

Társadalmi alapon értjük meg azt is, hogy az orosz forradalmi demokraták, Bjelinszkij, Gercen és Csernisevszkij milyen harcosan kiálltak az ismeretelméleti materializmus mellett. Különösen Csernisevszkij, aki ebből a szempontból éles harcot folytatott az agnoszticizmus ellen és hangsúlyozta a tudomány határtalan képességét a megismerés korlátainak meghaladására.

Az ismeretelmélet világnézeti jelentőségével a tudomány és ismeretelmélet korszerű vonatkozásaiban, a marxista irodalomban különösen behatóan Lenin foglalkozott. Lenin könyve a „Materializmus és empiriokriticizmus" ismeretelméleti mű. A harcos materializmus számára az ismeretelméleti kérdések tisztázása, nem utolsó sorban éppen világnézeti szempontból, elsőrangú fontosságú. Ebben az összefüggésben tárja fel Lenin az ismeretelméleti idealizmus világnézeti gyökereit. Lenin kimutatta, hogy az idealizmus elkerülhetetlenül fideizmushoz vezet.

Lenin művében központi kérdés a fizika és az ismeretelmélet viszonya. Lenin azt a feladatot tűzte ki magának, hogy feltárja az ismeretelméleti idealizmus újjáéledésének kapcsolatait a legújabb fizika egy bizonyos iskolájával. Lenin hangsúlyozta, hogy nem speciális fizikai tanokkal kíván foglalkozni, hanem azon ismeretelméleti következtetésekkel, amelyeket bizonyos fizikusok egyes tételekből és feltevésekből levontak.[10] E célból azonban Lenin, ezen szűkebb célkitűzésén túlmenőleg, menetközben megvilágította a fizika és a materializmus, illetve annak korszerű formája, a dialektikus materializmus összefüggését is.

Lenin művének ismeretét, vagy legalább is alapgondolatainak ismeretét a következőkben feltételezem. Az előttünk álló feladat abban áll, hogy a kérdés jelenkori állásából kiindulva megvizsgáljunk egyes új mozzanatokat, a sokrétű összefüggések egyes pontjait.

Az atomfizika, az atomenergia felhasználása, számos ismeretelméleti és világnézeti kérdést vet fel. A fizikával kapcsolatban igen konkrét formában merül fel a tudomány és a filozófia, ismeretelmélet kölcsönhatásának kérdése.

Az egyik kérdéscsoport ugyanaz, amelyet Lenin, mint művének központi témáját jelölt meg: milyen ismeretelméleti következtetéseket lehet és kell levonni az új fizikából? Mit igazol az új fizika: a materializmust, vagy az idealizmust? E kérdést a marxista idevágó irodalom elég bő bizonyító anyag alapján tárgyalja.

Van azonban egy másik kérdéscsoport is, amellyel Lenin szándékosan nem foglalkozott és amellyel ma foglalkoznak, úgy a marxi materializmus hívei, mint a pozitivisták, s foglalkoznak az ismeretelméleti realizmus nem marxista alapon álló hívei is. Melyik filozófiai álláspont segíti elő a tudományos kutatást és melyik akadályozza azt? Világos, hogy a két kérdéscsoport összefügg egymással, mégis fontos a megkülönböztetés, mert a jelenkori tudomány életbevágó érdekeivel függ össze.

[9] Így pl. a „Scholastica" c. folyóirat a „Kritik des physikalischen Idealismus" c. munkámról közölt recenzióban.

[10] Materializmus és empiriokriticizmus. 242. l.

Természettudósok, történészek, szociológusok között igen elterjedt az a nézet, hogy a marxisták számára a materializmus csak világnézeti szempontból fontos, és az idealizmust csak világnézeti okokból vetik el. De világos, hogy e nézet tarthatatlanná válik, ha kiderül, hogy a tudományos kutatás szempontjából a kérdés ugyanolyan fontos, mint világnézeti szempontból.

A klasszikus, perdöntő választ a kérdésre az atomelmélet adja meg.

Ugyanúgy, mint valamikor a geocentrikus dogma nevében akarták megtiltani a tudomány számára, hogy feltárja az igazságot, Mach és követői a szubjektív idealizmus dogmái alapján tagadták az atom realitását. Ezt a nézetet képviselte idealisztikus energetikai filozófiai álláspontja alapján a híres német kémikus, Wilhelm Ostwald is. S a nagynevű francia kémikus, Berthelot megtiltotta, hogy az atom fogalmát a kémiában használják. Berthelot a Comte-féle pozitivizmus híve volt! Auguste Comte pozitivizmusa pedig az idealizmusnak egyik változata. Nem ok nélkül írja egy mai idealista : „Auguste Comte művében az a maradandó, hogy a materializmus legveszélyesebb ellenfele." (Philosophische Rundschau 1956. 3/4.)

Ugyanilyen alapon tiltják ma meg a fizikai idealizmus, a pozitivizmus képviselői, hogy a fizikusok „meg nem figyelhető jelenségek" után kutassanak, miközben előre tudni vélik, hogy mi megfigyelhető és mi meg nem figyelhető!

Mit mutat továbbá az atomelmélet története? Helyesen jegyzi meg Vigier :

„Az atomelmélet nélkül, amelyet a XIX. században klasszikus materialisták fejlesztettek ki, nem fedezték volna fel az atomot. Jean Perin azokat a kísérleteket, amelyek lehetővé tették számára az atom felfedezését, azért folytatta, mert hitt az atomok objektív realitásában, mert bízott az elmélet érvényességében."[11]

Vigier értékes megállapítását más fizikusok, így Bohm, Mario Bunge hasonló szellemű megjegyzései is alátámasztják, amelyeknek közös alapgondolata : a *pozitivizmus az alkotó, újat kereső kutatást akadályozza.*

Azt lehetne talán gondolni, hogy ez csak a marxisták, csak a dialektikus materializmus híveinek álláspontja. Messze vezetne kifejteni, hogy ez sem a múltra, sem a jelenre nézve nem áll. Ezt a kérdést óriási fontosságának megfelelő részletességgel külön fejezetben kell tárgyalni. De itt is célszerű lesz dokumentációs anyaggal alátámasztani nézetünket. Természetesen az igazság igazság marad, még akkor is, ha azt valamely kérdésben kizárólag a marxisták ismerik fel és vannak is ilyen kérdések. Ami azonban az adott kérdést illeti, a tudomány eredményei, sikerei és nehézségei, balsikerei olyan nyilvánvalóak, hogy nem egy elfogulatlan természettudós a tények alapján ugyanarra a következtetésre jutott, mint a dialektikus materializmus hívei. Ezekhez tartozik a híres francia fizikus, Louis de Broglie, aki hosszas drámai vívódás után megállapította, hogy az indeterminizmus s általában a koppenhágai iskola ortodoxiája a *tudományos haladás kerékkötőjévé vált.* A determinizmusról és indeterminizmusról alább lesz szó. De Broglie azonban nemcsak a jelen helyzetre alkalmazza szempontjait, hanem tudománytörténeti vonatkozásban is rendkívül figyelemre méltó módon utal az idealizmus gátló, a gondolkodásnak korlátokat szabó szerepére. Henri Poincaré emlékezetének szentelt cikkében ezt írja : „Poincaré némileg szkeptikusan viszonyult a fizikai elméletekhez, úgy vélekedett, hogy általában végtelen számú szempont van, amelyek logikai-

[11] Jean-Pierre, Vigier, Lénine—Philosophe et savant. Pensée 1954. Sept.-oct. P 65.

lag egyenlő értékűek és amelyek között a tudós választását csak kényelmi okok alapján eszközli. Ennek a nominalizmusnak következtében, úgy látszik, néha nem ismerte fel azt a tényt, hogy a logikailag lehetséges elméletek között vannak olyanok, amelyek közelebb állnak a fizikai valósághoz, mint a többi..."[12]

Maga Poincaré bizonyos fokig tudatában volt annak, hogy agnoszticizmusa bátortalanná tette bizonyos végső következtetések levonásával szemben s műveiben számos ilyen célzást találhatunk.

Az ismert szovjet csillagász, Feszenko rámutat arra, hogy idealisztikus világnézeti meggyőződések még ma is mennyire akadályozzák csillagászati téren az új felfedezéseket, vagy hamis irányban terelik az új megfigyelések értelmezését. A teologizáló idealizmus ma is minden áron a világ teremtett voltát, pontos kezdetét, véges voltát stb. akarja bizonyítani s e célból nem riad vissza a legfantasztikusabb spekulációktól. A széles tömegek ilyen irányú félrevezetését újabban számos munka szolgálja, s sajnálatos módon ismert nevű fizikus-asztronómusok is olyan tudományellenes célokat támogatnak, mint a világ tágulásáról szóló problematikus hipotézisnek a vallás céljaira való felhasználása stb.[13]

Pascal ifjúkorában zseniális matematikus és fizikus volt, amikor filozófiai kételyei és önmagával való meghasonlása elől a vallásos misztika karjaiba menekült, levonta a következtetéseket: megszűnt tudós lenni, nem foglalkozott többé a tudománnyal. Ez sokkal becsületesebb magatartás volt, mint az a köntörfalazás, amelyet ma egyes tudós-misztikusok véghezvisznek, hogy tudós címüket és rangjukat is fenntartsák és a tudománytalanságot is szolgálják.

Azt is mondhatná egy olvasóm, hogy álláspontom igazolására marxista filozófusokon kívül csak a materializmus felé hajló fizikusokra, mint de Broglie nézeteire támaszkodtam. De számos idézettel bizonyíthatnám, hogy még a szubjektív idealizmus bizonyos fizikus képviselői is, ha tán akaratuk ellenére is, megerősítik az általunk védelmezett tételt. Jean-Louis Destouches, aki napjainkban a szélsőséges szubjektivizmus és indeterminizmus egyik ismert képviselője, e tekintetben a következő igen tanulságos beismeréssel igyekszik a pozitivizmust szorongatott helyzetéből megszabadítani: „Valóban úgy látszik, hogy csak a realizmus képes az új vonatkozásokat, az új elképzeléseket szolgáltatni, míg egyedül a pozitivizmus képes az ellentmondásokat kiküszöbölni és kielégítő formával rendelkező elméleteket konstruálni."[14] A mondat második fele természetesen helytelen, mert éppen a pozitivista elmélet, amint ezt más helyen kimutattam, logikai ellentmondást tartalmaz. A mondat első fele azonban, mint beismerés egy ismert szubjektivista részéről, valóságos gyöngyszem. A realizmus, vagyis a materialista ismeretelmélet álláspontja az, amely új felfedezésekhez vezet, az idealizmus — álnéven pozitívizmus pedig akadályozza azokat. Egyebet mi sem állítunk!

Egy a materializmustól szintén igen távol álló tudománytörténész, Van Meisen széles tudománytörténeti alapon végzett vizsgálódásai alapján arra a következtetésre jut, hogy a fizikának minden fejlődési szakaszban valamely filozófiai „háttérre" (background) van szüksége. „Egy realisztikus filo-

[12] Louis de Broglie, Savants et découvertes p. 51.

[13] Így pl. „Von Erde und Weltall" c. gyűjteményes kötet. Kröner Verlag Stuttgart. 1955.

[14] Actes du XI. Congres International de Philosophie Vol. VI. p. 90.

zófiának kedvezőbb kilátásai vannak arra, hogy ilyen hátteret nyújtson, mint minden más filozófiának, Demokritosznak és Aristotelesnek kedvezőbb kilátásai, mint Hume-nak és Kantnak" „A természettudós az atomot mindig mint valóságos részecskét (real particule) akarja felfogni és nem mint logikai szimbólumot."[15]

A tudomány és világnézet viszonyát eddig a materializmus és idealizmus kérdésével kapcsolatban vizsgáltuk. A teljes tárgyalásban foglalkozni kell a materializmus fogalmához kapcsolódó számos félreértés tisztázásával, az idealizmus különböző jelenkori változatainak egyben-másban figyelemre méltó sajátosságaival, a napjainkban igen gyakori ingadozásokkal. Mindez azonban nem befolyásolja a lényeges összefüggést, azt, hogy a materializmus *tendenciájában* pozitív irányban, az idealizmus tendenciájában negatív irányban hat a tudományos kutatásra. Ez alatt nemcsak azt értjük, hogy hamis tételekre ösztönöz, hamis vágányra vezeti a kutatást, hanem főleg azt, hogy gátolja, akadályozza a haladást, dogmatizmust és konzervatizmust hoz létre. Erre az utolsó harminc évben a koppenhágai iskola valóban iskolapéldát szolgáltatott.

A világnézeti jelentőséggel bíró ismeretelméleti kérdések középpontjában napjainkban a materializmus és pozitivizmus kérdése mellett a *determinizmus* és az *indeterminizmus* kérdése áll, amellyel a gyakorlatban a kauzalitás mikrofizikai érvényességének kérdése szorosan összefügg. Mialatt a nemzetközi méretekben folytatott reakciós világnézeti és politikai propagandájának, amely a legszélesebb tömegek ideológiai befolyását szolgálja, főtémája és jelszava ma is az antimarxizmus és antimaterializmus, a tudományos igényű érvelésben a determinizmus és indeterminizmus kérdése kerül előtérbe.

A mai pozitivizmus egyik főtétele tudvalevőleg abban áll, hogy a mikrofizika, illetve a kvantummechanika indeterminisztikus jellegű. Amint a pozitivista irányzat bírálatában már többször kifejtettük, a determinizmus ellenfelei a determinizmust azonosítják a mechanikus determinizmussal és ignorálják azt a felfogást, amelyet a dialektikus matarializmusnak megfelelően, joggal *dialektikus determinizmusnak* nevezhetünk. Ezután a mechanikus determinizmus elvetését mint indeterminizmust definiálják, tehát a „nem mechanikus determinizmus" és az „indeterminizmus" fogalmait hamisan azonosítják, holott a mechanikus determinizmus tagadása jelentheti egyrészt minden determinizmus tagadását, másrészt azonban jelentheti a determinizmusnak egy magasabb formáját is.

A determinizmus és indeterminizmus ilyen kétértelmű ellentétbe helyezésével nem lehet helyesen jellemezni a mikrofizikát és nem lehet megoldani a kérdéseket. Ehhez egyébként a determinizmus fogalmának korszerű kidolgozása, további differenciálása is szükséges. Ilyen irányban igen figyelemre méltó Vigier gondolata a determináltság különböző *színvonalairól*. Fel kell vetni azt a kérdést is, hogy az indeterminizmus hívei tulajdonképpen a negatívumon kívül mit értenek indeterminizmuson.

Az indeterminizmus álláspontjában szemmelláthatólag összefolynak a fizikai és a világnézeti szempontok. A nem fizikus burzsoá filozófusok, teológusok, politikusok, de a pozitivista fizikusok is *világnézeti következtetéseket akarnak levonni a mikrofizika állítólagos indeterminisztikus jellegéből*. Azt a következtetést, hogy az indeterminizmus ugyanúgy megdőlt volna, mint a materializ-

[15] Van Meisen, From atoms to atom. Pittsburg 1952.

mus, a további ebből eredő gyakorlati és fideisztikus következtetéseket nem szükséges részletezni.

Ugyanúgy, mint a pozitivizmus más alaptétele, mint pl. a Bohr-féle komplementaritási elv, az indeterminizmus világnézeti érvelése is *logikai ellentmondást* tartalmaz. Először azt a tételt állítják fel, hogy mikrovilág és makrovilág, és annak megfelelően mikrofizika és makrofizika fundamentálisan különböző természetűek. Ami a makrovilágban és a klasszikus fizikában érvényes, az a mikrofizikában a hatáskvantum tényezőjének fellépése következtében többé nem érvényes. S a mikrovilág ezen fundamentális sajátosságai közé tartozik az indeterminált ság, az elemi részecskék indeterminált sága, más formulázások szerint a meg nem figyelhetőség, az okozati és individuális meghatározottság feltevésének és a kutatásoknak „értelmetlensége". Mindezek után a mikrofizikában állítólag elkerülhetetlenül uralkodó, nem annyira bizonyított, mint inkább posztulált indeterminizmusból *ugrásszerűen* a világegyetemre és az ember világára, *tehát a makrovilágra vonatkoztatva* a determinizmus meghaladására következtetnek. S e közben hallgatólagosan elejtik a makrovilág és mikrovilág fundamentális különbözőségére vonatkozó tételt, amely az indeterminizmus számára egyáltalán kiindulási alapot szolgáltatott.

Hogyan magyarázhatjuk azt, hogy a pozitivisták ilyen durva logikai hibákkal operálnak? Kizárólag azzal, hogy a logikát feláldozzák a világnézeti érdekeknek. A mi álláspontunk a kérdésben az, hogy az indeterminizmus a mikrofizikában sincs igazolva és bizonyítva, s ezt a kérdést a fizikán belül kell megvitatni, miközben a fogalmak tisztázásához az ismeretelmélettel és a logikával együtt kell működni. A társadalmi determinizmus kérdését pedig minden mikrofizikai analógiától függetlenül kell tárgyalni.

A pozitivista fizikus-filozófusok és filozófiai írók azt állítják, hogy a fizikusok „túlnyomó többsége" az indeterminista és a kauzális mikrofizika híve, szerintük az egyes individuális mikrofizikai történéseknek nincs oka és aminek nincs oka az = véletlen. Ha így volna, akkor is azt kellene hinnünk, hogy *ennek* a jelenségnek, ti. a fizikusok ilyen többségi nézetének inkább világnézeti, mint fizikai indokai vannak. Egyébként abból a tényből, hogy az ún. statisztikai, — nem individuális kauzalitás hívei hangosabbak és többet írnak, mint a determinizmus hívei, mégcsak statisztikailag sem következik, hogy a fizikusok, vagy éppen a természettudósok túlnyomó többsége az ő nézetüket osztja. S ami a legfontosabb, ezeket a kérdéseket nem statisztikai többségi alapon kell eldönteni. Egy de Broglie, egy Einstein, egy Planck állásfoglalása nem mérhető súlyban össze akárhány pozitivista állásfoglalásával. Einstein halála alkalmából a sajtó L. de Broglie következő nyilatkozatát közölte: „Albert Einstein a fundamentális determinizmus határozott híve volt. A kvantumelmélet valószínűségi értelmezését, amelyet a modern fizikusok és én magam is helyeseltem, megütközéssel fogadta és szilárd következetességgel szembeszállt azzal. Einstein szerint a valószínűség fogalmának bevezetése csak a tudatlanságnak más szavakkal való kifejezése volt. Ezért örömmel üdvözölte azt, hogy az utolsó években munkáimban megkíséreltem újra bevezetni a kvantumfizikába azt a háttért képező determinizmust, amelynek tagadásával ő (Einstein) sohasem volt hajlandó egyetérteni." (Le Monde 1955. ápr. 20.)

Az érdeklődők számára hadd jegyezzem még meg, hogy az utolsó években az indeterminizmus befolyása a fizikában határozottan visszafejlődő tendenciát mutat. Ennek főoka az, amire de Broglie helyesen mutatott rá, hogy nem képes

új utat mutatni a megoldatlan kérdések termékeny megoldása irányában.[16] A pozitivisták maguk napjainkban már nem mernek azon a hangon írni, mint Wittgenstein harmincöt év előtt, aki ismert művében a kauzalitást közönséges babonának nevezte.

A determinizmus és indeterminizmus kérdésére nézve nem fejtjük ki olyan részletesen, mint a materializmus és az idealizmus vonatkozásában azt, hogy a világnézeti kapcsolat milyen esetben gyakorol pozitív és milyen esetben negatív, gátló hatást a tudományos fejlődésre. De legalább is emlékeztetnünk kell olyan kiváló természettudósok, mint Claude Bernard, Poincaré, Planck, Einstein kijelentéseire, akik szerint a természettudományi kutatás a determinizmusnak köszönheti legnagyobb eredményeit. Napjainkban az indeterminizmus hirdetői nagyon könnyen hajlanak arra, hogy elfelejtsék ezeket a nagy eredményeket. Ugyanakkor az indeterminizmus a kutatás számára nem nyújt reális segítséget.

Ha velünk szemben netán arra történnék hivatkozás, hogy vannak igen híres fizikusok, akiknek felfedezései közismertek és akik az indeterminizmus hívei, úgy erre azt válaszoljuk, hogy eredményeiket nem indeterminista filozófiai nézetük következtében, hanem annak ellenére érték el, mert *mint kutatók* materialisztikusan fogták meg a kérdéseket. A pozitivizmus nem a fizika, vagy valamely más tudomány eredményeiből következik, hanem egy filozófiai álláspont, amelynek világnézeti, ismeretelméleti, de egyúttal társadalmi gyökerei vannak.

Az ismeretelmélet, amint már utaltunk rá, a dialektikus materializmus szempontjából tekintve nem elszigetelt tudomány, hanem a dialektika és a materializmus alkalmazása a megismerés kérdéseire. Ebből következik, hogy világnézeti vonatkozásai szoros kapcsolatban állanak a dialektika általános világnézeti jelentőségével is. A helyes, korszerű materializmus magában foglalja az objektív dialektika elismerését, a modern szubjektivizmus tagadja az objektív dialektikát a természetben és a társadalomban. A exisztencializmus egyik ismert ügynöke, Merleau-Ponty éppen erre a kérdésre összpontosította újabb antimarxista kirohanásait.

A pozitivizmus emellett szükségesnek tartja, hogy az antimaterializmushoz tartozó szélsőséges formalizmust a logika területére nézve is kötelezőnek tartsa, más szóval tagadja a *dialektikus logika* szükségességét és jogosultságát. A fizikai idealizmus hívei, így Jean-Paul Destouches és Paulette Destouches-Février ezért a dialektikus logika helyett a kvantumfizika számára a logisztika változatait ajánlják mint megfelelő logikai alapot. Az ismert német fizikus von Weizsäcker azt javasolja, hogy a komplementaritási elv alapján egy külön komplementaritási logikát kellene kidolgozni.

Figyelmet érdemel, hogy a tudományellenes világnézet legkövetkezetesebb képviselői nem elégednek meg a dialektikus logika tagadásával, hanem általános támadásba mennek át a logika ellen. Sokan mindenféle fenntartással és ködösítve fejtik ki nézeteiket. Különös nyíltsággal fejti ki a logikaellenesség álláspontját Ortega y Gasset.

[16] Mint e tendencia szimptómái, említésre méltó közlemények: Walter Weizel, Das Problem der Kausalität in der Physik. Arbeitsgemeinschaft für Forschungen des Landes Nordrhein—Westfalen Heft. 43. 1955. Köln. A szerző ma még ismeretlen objektumok számára modellt keres, amely biztosítja a kauzalitást.

Ullmo, La crise de la physique quantique, Paris, Heimann et Cie 1955. Az uralkodó irányzat hatása alatt áll, de polemizál Neumann János kauzalitás ellenes nézetével.

„A logikát az ésszerűvel azonosították, sőt a logikát és az észt szinonímáknak vették. Mindez elkerülhetetlen és annyiban jogosult is volt, amennyiben feltették, hogy van egy olyan gondolkodás, amely teljesen és fenntartás nélkül logikus. Ma azonban mindinkább rájövünk arra, hogy ilyen logikus gondolkodás nem létezik. Amíg elegendő volt az az esetlen elmélet, amely 23 évszázad óta logikának nevezi magát, lehetséges volt a fentemlített illúzióval élni. Azonban három nemzedék óta úgy vagyunk a logikával, mint a tudomány más nagy témáival; csak most mentünk rájuk igazán. És amikor a logikát komolyan fel akarták építeni, — a logisztikában, a szimbolikus logikában és a matematikai logikában, akkor kiderült, hogy ... illogikus igazságok vannak. Kiderül, hogy a logikus gondolkodás nem is az — mert nincsen logikus gondolkodás, csak egy elképzelt gondolkodás eszméje, vagyis tisztára ideál és utópia, amely nem ismerte önmagát. Aristoteles logikája, Görögország e teremtménye ugyanolyan irreális, mint Platon „Állama".[17]

Az Ortega y Gasset típusú szerzők azért érdekesek, mert úgyszólván meztelenre vetkőztetik az antimaterialista irracionalizmus sokszor előkelő tudományos tógába burkolódzó intencióit. Nincsen logikus gondolkodás — éljen a hit! Ez a reakciós filozófia végső szava és tulajdonképpeni mondanivalója. Ugyancsak az ilyen típusú szerzők írásaiban különösen szemléletessé válik, hogy az antimarxizmusnak és általában a tudományellenes világnézetnek társadalmi gyökere — az antikommunizmus.

A logika ilyen szélsőséges tudománytalanságról tanúskodó megítélésével, komoly természettudósok munkáiban nem találkozunk. De a logika tanulmányozásának messzemenő elhanyagolása gyakran logikai szarvashibákhoz vezet. Circulus vitiosus, petitio principii, quaternio terminorum és más, már a klasszikus logika által feltárt elemi logikai hibák, tévkövetkeztetések nagyszámban fordulnak elő a kurrens tudományos művekben, még tankönyvekben is, főleg akkor, ha a materializmus cáfolata a cél és a cél szentesíti az eszközt. S itt nem is beszélünk azokról a súlyos hibákról, amelyeket csak a dialektikus logika képes feltárni, hamis azonosítás, hamis ellentétek felállítása, hamis analógiák stb. Így a jelenkori fizikai idealizmus alaptétele, a mikroobjektumnak a szubjektum által való megváltoztatása, a mérőeszköz és a szubjektum fogalmának hamis azonosításán alapul. Ezzel eljutottunk a világnézetek társadalmi gyökereinek és hátterének kérdéséhez, amelyet meggondolásaink keretéből eddig szándékosan kikapcsoltunk.

### III. A tudomány és világnézet kapcsolatának társadalmi gyökerei

A kérdés, amelyhez eljutottunk, eddig nem nyert jelentőségének megfelelő tudományos megvilágítást. Általában csak aforisztikus utalásokban találjuk meg az egyes irányok állásfoglalását. Azonkívül a kérdést vagy hozzákapcsolják a tudomány társadalmi szerepének, vagy a világnézet, nevezetesen a filozófia társadalmi gyökerének és hátterének megvizsgálásához. Ezen a helyen azonban egy specifikus kérdéssel kell foglalkoznunk, a tudomány és a világnézet *kapcsolatának*, kölcsönhatásának társadalmi vonatkozásaival. Ahhoz, hogy a tárgyalást tudományos színvonalra emeljük, ki kell dolgoznunk a megfelelő módszertani eljárást.

[17] Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. Stuttgart, 1953. H. 7.

Az első módszertani követelmény, hogy mind a tudomány, mind a filozófia vonalán meg kell különböztetni az elmélet, az eszmék társadalmi alapjait és társadalmi szerepét, hatását, következményeit, felhasználását. A rövidség kedvéért ezt egy példán szemléltetem. Hegel filozófiájának s ezen belül dialektikájának társadalmi *alapjait* kora, az akkori Németország társadalmi szerkezetében és az abból fakadó ellentmondásokban kell keresnünk. De Hegel dialektikájának, dialektikus módszerének *jelentősége*, társadalmi szerepe, hatása túlmegy a feudalizmus és a burzsoázia ellentétein, túlmegy a német burzsoázia érdekein és forradalmi következményeket rejt magában.

A második módszertani követelmény az, hogy a tudomány és a világnézet társadalmi gyökereit és szerepét ne a tudósok és a filozófusok idevágó nézetei alapján ítéljük meg. Az egyéni tudat illuzionizmusának elve itt is uralkodik. Nevezetesen az illúzió abban áll, hogy az eszméknek nincsenek ún. társadalmi gyökerei. A marxizmus az eszmék eredetét nem az egyéni tudat elképzelései alapján állapítja meg, de — és ezt félreértések elkerülése végett újra és újra hangsúlyozni kell — az eszmék társadalmi eredetének megállapítása nem jelent számára értékítéletet. Nem azért veti el az idealizmust, mert az „osztályidegen származású", hanem azért, mert az helytelen, tudománytalan.

A fizikai idealizmus befolyása a jelenkori fizikára a következő kérdést veti fel. Azt a tényt, hogy a fizikában a szubjektív idealizmus, az idealisztikus, szubjektivisztikus és indeterminisztikus interpretáció terjedt el, számos marxista irányú szerző közvetlenül és kizárólag osztályszempontok befolyásának tulajdonítja. Ezek szerint a fizikusok addig, amíg csak fizikusok, tisztán tudományos érdekeket tartanak szem előtt, de a burzsoázia hatása alá kerülnek, amikor elkezdenek filozofálni és idealisztikusan magyarázzák a kvantumelméletet, a relativitáselméletet, a világ véges vagy végtelen jellegét.

Valójában a helyzet sokkal bonyolultabb és leegyszerűsítésekkel nem lehet bonyolult összefüggéseket helyesen elemezni. Itt két mozzanatot kell egymástól megkülönböztetni. Az egyik : az idealizmus társadalmi gyökerei : Annak, hogy az idealizmus éppen az imperializmus korszakában hatolt be ilyen mélyen a fizikába, kétségtelenül társadalmi gyökerei vannak. De emellett nem szabad elfelejtenünk, hanem ellenkezőleg egész jelentőségében értékesítenünk kell Lenin mély megjegyzését: a filozófiai idealizmusnak vannak *ismeretelméleti* gyökerei is. Ez a megjegyzés éppen a vulgarizálás ellen irányul. A modern fizika idealisztikus interpretációjának szintén vannak ismeretelméleti gyökerei, ezeket ki kell elemezni, az ismeretelméleti interpretáció hibás jellegét fel kell tárni s helyes materialisztikus magyarázattal helyettesíteni! Ebben az esetben a marxista álláspont sokkal nagyobb meggyőző erővel fog hatni, mintha csak az osztály-gyökerek felmutatásával magyarázzuk az idealizmus elterjedését. Ugyanakkor ezáltal a legkevésbé sem gyengítjük, hanem nézetem szerint csak erősbítjük az idealizmus bírálatának élességét.

A módszertani eljárás továbbá megköveteli, hogy különbséget tegyünk az eszmék eredete és társadalmi szerepe között. Ez az adott összefüggésben a következőt jelenti. A burzsoázia feltétlenül érdekelve van az idealizmus, nevezetesen a szubjektív idealizmus, a misztika, a fideizmus, a tudománytalan világnézet terjesztésében, éspedig a kapitalizmus és a szocializmus között folyó harc mai korszakában inkább érdekelve van, mint valaha. A burzsoázia számára az idealizmus világnézeti fegyver a marxizmus elleni ideológiai harcban. A burzsoáziának régebben e célra az idealisztikus filozófiai rendszerek

állottak rendelkezésére. A mi korunkat azonban a kapitalista országok ban a természettudomány és a technika rohamos fejlődése és a burzsoá filozófia hanyatlása, elkorcsosulása jellemzi s az ún. hivatásos filozófusoknak a széles tömegekre vajmi csekély hatásuk van. Ezzel szemben a természettudományoknak, de elsősorban az atomfizikának óriási tekintélye van. A burzsoázia ezért a reakciós idealizmus terjesztésében minden módon felhasználja és kihasználja egyes fizikusok filozófiai eltévelyedését, s a legszélesebb tömegnépszerűsítő irodalommal igyekszik megerősíteni a fizikai idealizmusnak, mint *antimaterializmusnak* társadalmi-világnézeti *szerepét*, hatását. Ezt a jelenséget érdemes külön szociológiai vizsgálat tárgyává tenni. Abban, hogy egy filozófiában kevéssé jártas fizikus, aki a dialektikus materializmust rendszerint nem ismeri, az uralkodó pozitivizmus hatása alá kerül, sokszor csak igen közvetve működnek társadalmi tényezők közre. Abban, hogy a nagy burzsoá világsajtó és rádió egyértelműleg a fizikai idealizmust terjeszti, az osztálybefolyás közvetlenül érvényesül.

A fizikai idealizmus eredeti formájában az ismeretelméleti pozitivizmus jelenkori változata. A tömeghasználatra szánt irodalomban, ahol a világnézeti hatás a döntő, az ismeretelméleti idealizmus ugrásszerűen *átcsap a szellem elsőbbségét, sőt egyedüli valóságát hirdető ontológiai, metafizikai idealizmusba, spiritualizmusba.* A nyugati nagytőkés sajtó újabban különösen fontosnak tartja a műszaki intelligencia ilyen irányú idealisztikus befolyásolását. Így pl. a svájci „Technische Rundschau"-ban a "General Motors Suisse S. A." igazgatója a technikusokat arra buzdítja, hogy filozófiával foglalkozzanak. A folyóirat ennek a felhívásnak egy *„világnézeti alapkutatás"*-ról szóló cikkel eleget is kíván tenni. A cikk alapgondolata, hogy a világ nem anyagi, hanem szellemi jelleggel bír. A „bizonyítás" a következőképpen hangzik: „Az anyag az energia ideiglenes formája. Hogy mi az energia, azt nem tudjuk. Az energiát csak logikai hatásaiban ismerjük meg. Ily módon ma a Logos, a szellem mint végső valóság jelenik meg" (Technische Rundschau. 1956. No. 48.).

Egy másik példa. Az elemi részecskék kutatása az 1955—56. években egyéb eredmények között az *antiproton* és *antineutron* kísérleti igazolásához vezetett. A nagy francia napilap, a Le Monde tudományos rovatában ezt „Matière et antimatière" („Anyag és antianyag") címen ismerteti. Világos, hogy ez tiszta szemfényvesztés, mert a proton és az antiproton, a neutron és az antineutron egyaránt elemi részecskék, az anyag megnyilvánulási formái és az „antianyag" kifejezésnek semmiféle tudományos értelme nincsen. Egyetlen értelme, célja: az olvasókkal elhitetni, hogy nincs anyag, vagy van valami anyagtalan, ami az anyag „megsemmisítése" útján jött létre.

A tudomány és a világnézet kapcsolata mind a világnézet fogalmának szűkebb, mind tágabb értelmében más jellegű a természettudomány és más a társadalmi tudományok területén. A világnézet a társadalomtudományokat, így a közgazdaságtudományt, a történettudományokat sokkal közvetlenebbül befolyásolja.

Mi következik ebből a társadalmi tudományok és a világnézetek viszonyára? Ha a világnézeteknek az igazsághoz való viszonyában formállogikai álláspontra helyezkedve azt mondjuk, hogy minden világnézet osztálymegkötöttsége folytán relativisztikusan feloldja a tudományos objektivitást, akkor két következtetés lehetséges. Vagy ki kell kapcsolni minden világnézeti hatást a társadalmi tudományok vizsgálataiban, vagy szkeptikus, relativisztikus módon kell megítélni a társadalmi tudományok lehetőségét, a tudományos

igazságot olyan fokon feltárni, mint a természettudományok. Az első következtetés lehetetlenséget követel, a második az ismert Scheler—Mannheim irányzat, a „tudásszociológia" relativizmusához vezetne. Ez pedig annyit jelentene, hogy a társadalomtudományok csak a politika kiszolgálói és a politika nem támaszkodhat a társadalomtudományokra.

Valójában ez a pesszimista alternatíva csak látszólagos. A marxista elmélet már nem egyszer tisztázta a kérdést. Az osztálykapcsolat a társadalomtudományban más viszonyt jelent a tudományos igazsághoz, aszerint, hogy a társadalom objektív törvényeinek feltárása egy osztály érdeke-e vagy ellentétben áll annak érdekeivel. Ezért mondhatta Lenin, hogy a materializmus tudatosan egy osztály, a proletariátus álláspontjára helyezkedik és ezért mondhatta ugyancsak Lenin, hogy a történelmi materializmus át van hatva az objektív igazság elismerésétől.

A harc a tudományos és a tudománytalan világnézet között tovább folyik. A tudomány szempontjából a harc jelentősége nem csökken, hanem fokozódik.

Nem véletlen, hogy a tudománynak óriási tekintélye mellett ma a tudománytalan világnézet is gyakran tudományos tógát ölt magára s az idealizmus mint pozitivizmus, formailag tudományos, sőt egzakt formulák nyelvében, matematikai formanyelv és szimbolika által ködösítve lép fel. Ez azonban csak külsőség. Ténylegesen a tudománytalan világnézet ma sokkal jobban összeszövődik a fideizmussal, mint az idealizmus régi korszakaiban, sőt még mint Mach idején. S ennek elsősorban, vagy legalábbis nagymértékben társadalmi okai vannak. A nemzetközi reakciónak olyan ideológiára van szüksége, amely minden módon korlátozza a tudományt világnézeti hivatásának teljesítésében és szaktudományi funkció teljesítésére szűkíti le lehetőségeit, a világnézeti szükségletek kielégítését pedig a vallásra, a misztikára, a szubjektív idealizmus változataira igyekszik átruházni. A tudományos világnézet híveinek feladata leleplezni az idealizmus ködösítését és feltárni annak társadalmi hátterét. A tudományos világnézet befolyásának erősödése nem spontán következménye a természettudományok fejlődésének. A tudományos világnézet döntő győzelmének elméleti feltétele a marxista materialista filozófia és a tudományok szoros együttműködése, társadalmi feltétele a szocializmus sikeres építése. Ugyanakkor azonban itt kölcsönhatás is áll fenn : a szocializmus győzelmének úgy nemzetközi, mint országos méretekben egyik és nem utolsó feltétele a tudományos világnézet befolyásának megerősödése, a tudománytalan és tudományellenes világnézetek befolyásának gyengülése.

## IV. Világnézet és ideológia

Az előző fejtegetésekben már szó volt arról, hogy a világnézet fogalmát nem azonosíthatjuk a szűkebb értelemben vett filozófia fogalmával, hogy a tudományos világnézet e fogalom marxista értelmezésében magában foglalja a szocializmus, a kommunizmus tudományos alapjait. Másrészt a világnézet nem merül ki a társadalomra vonatkozó nézetek, elméletek összesítő szintézisében sem. Ez az értelmezése, amely szintén előfordul, leszűkíti a világnézet fogalmát, amelynek a természetre vonatkozó nézetek szerves részét alkotják.

A társadalomra, társadalmi rendszerek értékelésére, az erkölcsre, politikára vonatkozó nézetek összességét, egységét, szintézisét a jelenkori társa-

dalomtudományi terminológia általában ideológiának nevezi. Ez teljesen átment a közhasználatba. Szükséges, hogy a világnézet és az ideológia viszonyát pontosabban meghatározzuk. Ezután az időszerű ideológiai kérdések tudományos elemzésének előkészítését szolgáló néhány megjegyzés következik.

Az ideológia fogalmának értelmezése a marxista elmélet fejlődése folyamán megváltozott. Marx és Engels ideológia alatt a társadalmi valóságnak az egyének tudatában való eltorzult visszatükrözését, a ferde vagy hamis tudatot értették s ennek a ferde tükrözésnek okát a tőkés társadalmi rendszerben, nevezetesen a fetisizációban látták. Az ideológiának ez az értelmezése nem vonatkozott a szocializmus elméletére, a marxista elméletre. Az ideológia fogalmát ma a marxista irodalomban átfogóbb, szélesebb, az ellentéteket magában foglaló értelemben használjuk, kapitalista és szocialista ideológiáról, burzsoá, reformista és marxista—leninista ideológiáról beszélünk. Ez azt jelenti, hogy az ideológia éppenúgy lehet tudománytalan és tudományos ideológia, mint a világnézet lehet tudományos és tudománytalan világnézet.

Az ideológia tehát nem azonos a világnézettel, bár a közhasználatban a két kifejezést gyakran azonos értelemben használják. Az ideológiának éppenúgy osztálymeghatározottsága van, mint a világnézetnek. Az ideológia — azt mondhatjuk — a világnézet egyik alkotóeleme, a világnézet alkalmazása a társadalmi jelenségek felfogására, értékelésére. Éppen azért, mert a társadalmi valóságra, társadalmi kérdésekre vonatkozik, osztályjellege közvetlenebbül jut kifejezésre, nehezebben ködösíthető, mint a természet felfogásában megnyilvánuló világnézet osztálymeghatározottsága.

Napjainkban az ideológiai harc hallatlan kiéleződésével kapcsolatban számos vitás kérdés merül fel. A marxista—leninista ideológia kidolgozása és alkalmazása a burzsoá ideológiával folytatott harcban megy végbe. E harcnak két formája van. Az egyik a jelenkori burzsoá ideológia különböző tudományos (áltudományos) irányainak, alapvető tételeinek harcos bírálata, az antimarxista és antikommunista érvelés cáfolata. A másik a marxista ideológián belül folytatott harc a burzsoá ideológia hatása alatt kialakuló, vagy megújuló elhajlások ellen. Napjainkban elsősorban az alkotó marxizmus fejlődését akadályozó dogmatizmus és a jobboldali opportunizmus, a marxizmus alaptételeit tagadó revizionizmus a marxista—leninista ideológia *belső* ellenségei. A döntő harc azonban, amint ezt a marxizmus klasszikusai mindig hangsúlyozták, a burzsoá és a marxista, szocialista ideológia között folyik s végső soron ennek megnyilvánulása a munkásmozgalmon vagy a párton belül folyó harc a szektariánizmus, a dogmatizmus, a skolasztika, illetve a reformizmus, a revizianizmus, az elvtelen eklekticizmus ellen.

Amint már fentebb szó volt róla, a burzsoázia ideológusai — tudósok, teológusok, írók, publicisták — csak a marxista—leninista ideológiát nevezik ideológiának, saját nézeteiket azonban nem tartják vagy nem nevezik ideológiának. Általában ideológiának olyan a társadalomra vonatkozó általános filozófiai, politikai, szociológiai nézeteket, illetve azok rendszerét nevezik, amelyeket egy osztály, illetve párt érdekei határoznak meg. Ezen az alapon a burzsoázia ideológusai számára két állásfoglalás lehetséges az ideológia kérdésében. Mindkét állásfoglalás „antiideológiai", — lényegében valami tisztán negatívat, rosszat lát az ideológiában. Az egyik álláspont elismeri, hogy az ideológia osztálymeghatározottsága tény s ebből azt a következtetést vonja le, hogy mind a burzsoá társadalomtudomány, mind a marxizmus ideológiák, vagyis nem az objektív igazságot fejezik ki. Ez az álláspont tiszta

relativizmushoz vezet. Ez volt az ún. tudásszociológia alaptétele, amelyet különböző formákban Scheler, Mannheim és mások fejtettek ki.

A „tudásszociológia" ideológiája bizonyos szolgálatokat tett a burzsoáziának a marxizmus növekvő befolyásával szemben, de nem bizonyult eléggé hatékony fegyvernek s ma befolyását más irányok erősen visszaszorították. A burzsoá ideológusok ma általában azt a nézetet vallják, hogy az ő ideológiájuk — nem ideológia, az ő tudományuknak semmi köze az ideológiához. Az ideológia nézetük szerint nem egyeztethető össze a tudományos gondolkozással. Ez az ideológiaellenes irányzat uralkodik a jelenkori amerikai szociológiában s *lényegében* a marxizmus—leninizmus ideológiai térhódításától való félelmet tükrözi vissza. Meg kell azonban mondani, hogy a társadalomtudományok, és természetesen általában a tudományok művelői között a tőkés országokban nem csekély a száma azoknak sem, akik csakis azt a burzsoá ideológiát ismerik, amelynek elfogadását és szentesítését tőlük a hatóságok elvárják vagy éppen megkövetelik s ezeknél az ideológiától való tartózkodás jelszava nem egyszer passzív rezisztenciát is jelenthet. Az ideológiától való tartózkodás jelszava azonban félrevezető, ámítás vagy önámítás. Arthur K. Davis, a jelenkori amerikai szociológia alapos bírálatában kimutatja, hogy az egyetemi szociológusok ún. orthodox iskolája szerint a tudomány és az ideológia között az egymást kizáró ellentét viszonya áll fenn, valójában azonban a szociológusok elvont, nem történeti skolasztikája, a másik oldalon pedig az empiristák adathalmozásban kimerülő tevékenysége egyformán osztálykötöttséget árul el. Davis helyesen állapítja meg, hogy az elmélet és a gyakorlat között a társadalomtudomány terén szakadék áll fenn s ennek magyarázatát abban látja, hogy a társadalomtudomány egyetemi művelői ideológia nélkül akarnak tudományt csinálni, ami nem lehetséges. A szerző szerint, ha a szociológia fejlődni akar, meg kell szüntetni a marxista elmélet akadémiai bojkottját.[18]

Ami áll az amerikai szociológiára, az érvényes általában a nyugati burzsoá tudomány viszonyára az ideológiához. Természetesen az angol, francia, olasz tudománynak e téren is megvannak a maga sajátosságai. Így a marxista ideológia erős befolyása Franciaországban és Olaszországban arra kényszeríti a burzsoá ideológia képviselőit, hogy ne agyonhallgatással és bojkottal, hanem az antimarxista polémia fokozásával igyekezzenek szembeszállni a marxista eszme győzelmes előretörésével. *Közös* vonása azonban ennek az egész polemikus irodalomnak, hogy az ideológiát valami marxista—kommunista találmánynak minősítik, ellentétet látnak a párt és osztály által befolyásolt ideológia és az állítólag osztálykötöttségtől ment tudomány között.

Ez az alapvető tévedés, amelynek jó- vagy rosszhiszemű jellege e tekintetben nem döntő fontosságú.

A mi álláspontunkat nem szükséges újra részletesen kifejteni. A világnézetek két alaptípusa között fennálló lényeges, elvi különbségre vonatkozó megállapításaink teljes mértékben érvényesek az ideológiára nézve is. Nem az ideológia mint olyan áll ellentétben a tudományos igazsággal, hanem a burzsoá ideológia. A marxista—leninista ideológia viszont ugyanazon társadalmi okokból, amelyek következtében a burzsoá ideológia tudománytalan, a társadalmi elmélet és gyakorlat egyetlen valóban tudományos magyarázata, értelmezése, értékelése.

[18] Arthur K. Davis Social theory and social problems. Philosophy and Phenomenological Research. Dec. 1957. Ilyen szabad hangú cikk megjelenése egy amerikai egyetemi folyóiratban ritkaság.

Mannheim Károly „Ideologie und Utopie" c. munkájával folytatott polémiában a következőket fejtettem ki:

„A marxizmus lényegét csak akkor érthetjük meg, ha kifejtjük a *burzsoázia osztályálláspontja* és a *proletariátus osztályálláspontja* között fennálló elvi különbséget. S hogy e különbséget teljesen világossá tegyük, fel kell tárnunk a proletariátus osztályálláspontjának különleges természetét.

Mannheim téved, amikor azt állítja, hogy a marxizmus önmagára nézve nem ismeri el osztályjellegű „megkötöttségét". A marxizmus a forradalmi proletariátus álláspontja, elmélete, ideológiája. Tehát ugyanúgy osztályálláspont, mint a polgári ideológia? *Nem ugyanúgy!* A polgári ideológia nem azért „hamis tudat", mert osztályálláspontot fejez ki, mert osztálytudat, hanem azért, mert *egy bizonyos* osztályálláspontot, ti. a *tőkés osztály álláspontját* fejezi ki s *erről* az álláspontról nézve a valóság szükségszerűleg hamisan, ferdén jelenik meg.

Egészen másképp áll a dolog a proletariátussal. A proletariátus osztályálláspontja nem „álláspont", „szempont" e kifejezés divatossá vált szubjektívisztikus értelmében, mely a megismerés idealisztikus korlátozását jelenti. A proletariátus tudatosított álláspontja *több, mint* álláspont és *több, mint* osztályálláspont, mert az egyoldalú osztályálláspont helyébe az univerzális álláspontot és az ennek megfelelő dialektikus gondolkodást lépteti... Ezért emelheti a proletariátus osztálytudatát kifejező elmélet, a marxizmus a dialektikus sokoldalúságot, egyetemességet alapelvvé. Ezért képviseli a marxizmus az összes haladó osztályok, az egész haladó emberiség társadalmi és szellemi érdekeit."[19]

E megállapítások érvényessége a tudomány és ideológia viszonyának kérdésére önmagától adódik. Az igazságot kifejező ideológia és az igazságot kifejező tudomány között nincs semmiféle ellentét. Bizonyos értelemben ezért a marxista—leninista ideológia és a marxista—leninista társadalomtudomány azonos fogalmaknak is tekinthetők. Az ideológia azonban nemcsak a tudományban jut kifejezésre, hanem pl. művészi formákban is s ennyiben tágabb értelmezése is jogosult. Mi a jelen dolgozatban az ideológiával mint elmélettel foglalkozunk. Ebben a vonatkozásban a marxista—leninista ideológia és a marxista—leninista elmélet kifejezéseket egyértelműnek tekinthetjük a szocialista ideológia kifejezéssel, amely az utóbbi években a marxista irodalomban széles alkalmazást nyert. Világos azonban, hogy a szocialista ideológia alatt csak a tudományos szocializmus eszmevilágát és nem a szocializmus nevét jogtalanul használó szociáldemokrata, reformista, revizionista tanokat értjük. A szocialista ideológia kifejezés, ha ebben a szabatos értelemben használjuk, a legélesebben fejezi ki a burzsoá ideológiával való gyökeres szembeállás, elvi ellentétesség mozzanatát.

A kapitalizmus és a szocializmus társadalmi rendszerének alapvető, kibékíthetetlen ellentéte határozza meg az ideológiák harcát: ez a harc a burzsoá és a szocialista, marxista—leninista ideológia harca.

Hibát jelent és veszélyes következményekkel jár, ha a különböző társadalmi rendszerek alapján álló államok békés együttélésének elvét úgy értelmezzük, hogy ez a burzsoá és szocialista, az antimarxista és a marxista ideológia között fennálló ellentét enyhüléséhez vezethet vagy éppen egy ilyen irányú fejlődést kellene támogatnunk. A jelenkori revizionizmust tápláló

[19] Unter dem Banner des Marxismus 1930. Marxizmus és logika. Bp. 1946.

különböző tendenciák között ez is szerepet játszott és talán nem is jelentéktelen szerepet.

A marxista—leninista ideológia nem veszít, hanem nyer azzal, ha a burzsoá irányzatok képviselőivel folytatott vitákban próbára tesszük ütőerejét. De ennek sohasem szabad odavezetni, hogy elméleti, eszmei engedményeket tegyünk a marxizmus következetes alkalmazásának rovására.

Napjainkban a burzsoá ideológia nyílt és közvetlen megnyilatkozásaival folytatott harcnál nem kisebb jelentőségű s adott helyzetekben *döntő jelentőségű* a marxista—leninista elméletnek a marxista munkáspártokon és a munkásmozgalmon belül előforduló eltorzításával szemben folytatott harc. Amint már szó volt róla, napjainkban ezek az elhajlások és torzítások a dogmatizmus és a revizionizmus formájában jelennek meg. A főveszélyt napjainkban a revizionizmus jelenti.

A dogmatizmus és a revizionizmus politikai-ideológiai tartalmát itt nem fogom részletesen tárgyalni. Nem tartom szükségesnek, hogy egy filozófiai folyóiratban megismételjük azt, ami a politikai dokumentumokban úgy nemzetközi, mint magyar vonatkozásban sokkal alaposabban és részletesebb megvilágítást nyert. Ami személyes álláspontomat illeti, legyen szabad „Az élő leninizmus" címen 1957. április 19-én tartott akadémiai előadásomra és „A Magyar Tudományos Akadémia Nagygyűlése elé" c. cikkemre (Népszabadság 1957. dec. 15.) hivatkoznom.

Ezzel szemben egy filozófiai folyóiratban igenis foglalkozni kell nemcsak a nyílt burzsoá ideológia filozófiai vonatkozásával, hanem a dogmatizmus és a revizionizmus filozófiai hátterével, filozófiai megnyilatkozásaival, általában filozófiai vonatkozásaival. Ez szükséges, mert a filozófiai és a politikai ideológia ugyan nem azonosak egymással, de nem is választhatók el kínai fallal egymástól. A politikai nézeteknek megvannak a maguk világnézeti gyökerei s a filozófiai eszmék sokszor a közvetítések hosszú során át, máskor közvetlenül politikai következtetésekben nyernek gyakorlati értelmet.

A hazai marxista filozófia fejlődése szempontjából ezen általános szempontokhoz hozzájárul az a tény, hogy a szektás politika és a jobboldali revizionista, a marxizmus—leninizmus alapjainak megtagadásába átvezető irányzat következményeit filozófiai vonatkozásaiban is meg kell vizsgálni. A magyar, de a nemzetközi filozófiai és általában ideológiai élet szempontjából fontos kérdés Lukács György 1956. évi politikai állásfoglalásának és filozófiai nézeteinek összefüggése. Ez a kérdés távolról sem személyes kérdés, gondos vizsgálatot és alapos megvitatást igényel. A feladat abban áll, hogy Lukács politikai hibáinak és filozófiai nézeteinek tényleges összefüggését kritikai elemzéssel feltárjuk, s ugyanakkor filozófiai munkásságának pozitív eredményeit megfelelő marxista tárgyilagossággal értékeljük. Ez az elemzés külön munkát igényel.

Ami a dogmatizmus és a revizionizmus filozófiai alapjait illeti, azok távolról sem olyan különbözőek, mint azt a két irányzat gyakorlati szembeállásából visszamenőleg következtetni lehetne. Sőt, ha visszamenő következtetésről szó lehet, inkább arra kell következtetnünk, hogy a filozófiai alap közös jellegének a gyakorlatban is bizonyos, bár a látszat által eltakart közös vonások felelnek meg. Nevezetesen: a dogmatizmus éppoly kevéssé ragaszkodik a marxizmus tanításának szelleméhez (legfeljebb betűjéhez), mint a revizionizmus és a revizionizmus legmélyebb lényegében szintén dogmatikus: csak nem marxi—lenini eszméket, hanem burzsoá eszméket

emel dogmákká. Lenin ilyen értelemben bírálta „Állam és forradalom" c. művében és más munkáiban a II. Internacionálé vezéreinek sablonos, halott, ellenforradalmivá vált dogmatizmusát.

Milyen közös filozófiai alapról van szó? A dogmatizmus és a revizionizmus közös alapja: idealizmus. Az idealizmus negatív formában a társadalmi valóság ignorálását, a tömegektől való elszakadást, pozitív formában a kiagyalt konstrukciókból, vagyis nem a materiális valóságból, hanem „eszmékből", dogmákból, kívánságokból, vágyakból való kiindulást jelenti. *Szubjektivizmus és voluntarizmus* — ez volt hazánkban a szektás dogmatizmus filozófiai alapja s — mutatis mutandis — az idealizmusnak ezzel rokon változata, a társadalmi valóság realitásának szubjektív elképzelésekkel való helyettesítése, meghamisítása a revizionizmus filozófiai alapja. Egyébként a munkásmozgalom történetéből tudjuk, hogy számos esetben a szélső „baloldali" szektariánizmus képviselői a szélső jobboldali opportunizmus szószólóivá váltak, vagy egyenesen a burzsoá reformizmus karjaiba menekültek.

A filozófiai vonatkozások vizsgálata gyakorlati szempontból is tanulságos. Legyen szabad itt egy személyes tapasztalatomat felhoznom. 1957 július havában részt vettem a Varsóban megrendezett nemzetközi filozófiai találkozáson. A vitákban élesen szemben állott egymással a burzsoá filozófia és a marxista tábor. S ezekben a rendkívül kiélezett vitákban a fiatal lengyel revizionista filozófusok egyértelműleg egységfrontban léptek fel az angol—amerikai — francia polgári filozófusokkal, s ezt még csak nem is nevezhettük részükről elvtelenségnek. A lengyel revizionisták e gyászos fellépése valóban intő például szolgálhat azok számára, akik hajlandók lebecsülni a revizionizmus veszélyét addig, amíg az „csak" filozófiai-ideológiai tendencia. A valóság az, hogy a filozófia itt ugyanúgy átmegy politikába, mint a politika — ez esetben a revizionizmus politikája — átmegy filozófiába.

A politika és filozófia kölcsönhatásának azonban nemcsak ilyen negatív, hanem pozitív formái is vannak. Ez a marxista—leninista filozófia és a kommunista pártok politikája között fennálló kölcsönhatás. Ezt a kapcsolatot minél bensőbbé, minél konkrétebbé tenni — ez napjainkban a marxista—leninista filozófia nem könnyű, de annál fontosabb feladata. Eredményes megoldásához az út egész filozófiai munkánk elmélyítésén, a tudományos világnézet problémáinak sokoldalú kidolgozásán, a lenini filozófiai hagyaték konkrét felhasználásán, a marxista filozófia alkotó szellemű továbbfejlesztésén keresztül vezet.

## НАУКА — МИРОВОЗЗРЕНИЕ — ИДЕОЛОГИЯ

*Бела Фогараши*

Антинаучное, идеалистическое, иррационалистическое, индетерминистское мировоззрение принципиально противостоит развитию науки и мировоззрению, способствующему развитию науки, и объединяющему результаты науки материалистическому, рационалистическому детерминистскому, то-есть научному мировоззрению. История науки и философии свидетельствует о том, что чем больше развиваются отдельные отрасли науки, тем лучше вытесняется из них антинаучное мировоззрение.

В наши дни особенно важна постановка и выяснение этих вопросов, потому что много ученых являются сторонниками так называемой «нейтральности мировоззрения» и считают, что для их науки вопросы мировоззрения не имеют никакого значения. Другие ученые, например сторонники физического идеализма — открыто занимают позицию идеалистического мировоззрения, которое принципиально противостоит науке.

Для осуществления взаимодействия мировоззрения и науки важнейшие задачи следующие: 1. разработка вопросов, связанных с применением диалектического метода;

2. развивать дальше теории диалектического материализма на основе современной науки, в первую очередь, на основе результатов физики и биологии; 3. совместное отражение мировоззренческой оффензивы, нападающей на научность.

В связи с последней задачей, статья выясняет понятие идеологии, затуманное буржуазной философией. Идеология является одной составной частью мировоззрения. это применение мировоззрения при восприятии и оценки общественных явлений. В понятие идеологии входит одинаково его научное или антинаучное видоизменение.

Буржуазная философская махинация в связи с понятием идеологии начинается в 20—30-ых годах знанием-социологией (Шелер, Маннхейм). Эта теория проповедовала классовую определенность, значит (по ее мнению) пристрастие, субьективность каждой идеологии и так отвергала научную ценность марксизма и буржуазной социологии. Сейчас буржуазные социологи изменили свою тактику и считают только марксизм идеологией, отбрасывая последнюю как «марксистское-коммунистическое изобретение». Конечно есть и на западе такие буржуазные социологи, которые пробиваются сквозь искусственную преграду между идеологией и наукой, — которые осознали, что эта теория только маневр, дискредитирующий марксизм.

Ревизионизм и догматизм, которые якобы противопоставлены друг-другу — имеют общую философскую основу, — идеализм, и в нем субъективизм и волюнтаризм. Неправилен взгляд, по которому ревизионизм не опасен до тех пор, пока он проявляется «только» в философии. На варшавском международном философском совещании (июнь 1957) некоторые польские философы ревизионисты — например Колаковски — в острых философских спорах между буржуазным и социалистическим лагерем стали на сторону английских, американских и французских философов. И так философия переходит в политику как и ревизионистская политика переходит в философию.

Конец статьи призывает представителей науки и философии к многосторонней разработке вопросов научного мировоззрения, в духе творческого марксизма.

## SCIENCE — WORLD VIEW — IDEOLOGY

*Béla Fogarasi*

The pseudoscientific, idealistic, irrationalistic, indeterministic world view is in principle opposed to the development of science and thus to the materialistic, rationalistic, deterministic world view, which furthers the science and summarizes the results of that, in one word: it is opposed to the scientific world view. The history of science and philosophy gives evidence of the fact, that with the progress of the development of different sciences the pseudoscientific world view will be forced more and more to give up its place in the domain of these sciences.

The raising and clearing up of these fundamental questions is today specially important, when there are numerous scientists who believe in the "ideological neutrality" — as it is called —, saying that ideological questions are of no significance for their science. Other scientists — for example the adherents of physical idealism — carry openly the opinions of the idealistic world view.

In order to establish a cooperation between world view and science, the most important tasks are: 1. The elaboration of the questions concerning the application of the dialectical method; 2. the further development and improvement of the theory of knowledge (epistemology) of the dialectical materialism on the basis of modern contemporary science, and above all on the basis of the results of biology and physics; 3. the common forcing back of the ideological onslaught directed against the spirit of science itself.

In relation to this latest task the study throws light on the concept of ideology confused by the bourgeois philosophy. Ideology is one component of the world view, the adaption of the world view to the valuation and perception of social occurrences. The concept of ideology incorporates both the scientific and the pseudoscientific types of that.

The bourgeois philosophical machination concerning the concept of ideology began in the twenties and thirties with the sociology of knowledge (Scheler, Mannheim). This theory professed that all ideologies are class-determined, consequently prejudiced, par-

tial and subjective ; and hence this theory threw the scientific value of the Marxist and the bourgeois ideology equally overboard. But the bourgeois sociologists changed their tactics and regard today only the Marxism as an ideology condemning it a "Marxist-communist contrivance". In the West there are of course bourgeois sociologists who break through this false dividing wall built in between ideology and science, who recognized that this theory is nothing else than a manoeuvre directed against Marxism in order to ruin its reputation.

Revisionism and dogmatism — which are seemingly opposed to one another — have their common philosophical ground: idealism, and within this subjectivism and voluntarism. It is wrongly believed that revisionism is not dangerous until it appears "only" in philosophical form. At the International Congress of Philosophy in Warsaw (1957) in the strained discussion between the camps of the bourgeois and socialist philosophers some Polish revisionist philosophers — for example Kolakowski — entered into a common front with the western (English, French, American) philosophers. Philosophy passes over to politics just as revisionist policy passes over to philosophy.

As a conclusion, the study calls upon the representatives of science and philosophy to a many-sided and extensive elaboration of the questions of scientific world view, — to an elaboration of these questions in the spirit of creative and constructive Marxism.

## WISSENSCHAFT — WELTANSCHAUUNG — IDEOLOGIE

*Béla Fogarasi*

Die unwissenschaftliche, idealistische, irrationalistische, indeterministische Welt. anschauung steht prinzipiell der Entwicklung der Wissenschaft und der Weltanschauung, die die Entwicklung der Wissenschaft fördert sowie der materialistischen, rationalistischen, deterministischen Weltanschauung, die die Resultate der Wissenschaft zusammenfasst, mit einem Wort, sie steht der wissenschaftlichen Weltanschauung, gegenüber. Die Geschichte der Wissenschaften und der Philosophie beweist, dass je weiter die Entwicklung der einzelnen Wissenszweige forschreitet, um so mehr die unwissenschaftliche Weltanschauung aus diesen Gebieten verdrängt wird.

Die Aufwerfung und Klärung dieser grundlegenden Fragen ist heute besonders wichtig, wo sich zahlreiche Gelehrte zur sogenannten »Weltanschaulichen Neutralität« bekennen und wähnen, dass für ihre eigene Wissenschaft die weltanschaulichen Fragen keine Bedeutung haben. Andere Gelehrte wieder, wie zum Beispiel, die Anhänger des physikalischen Idealismus, stellen sich offen auf den Standpunkt der idealistischen Weltanschauung, die prinzipiell mit der Wissenschaft im Widerspruch steht.

Die wichtigsten Aufgaben zwecks Realisierung einer Zusammenarbeit von Weltanschauung und Wissenschaft sind die folgenden : 1. Ausarbeitung der Probleme, die mit der Anwendung der dialektischen Methode zusammenhängen ; 2 Weiterentwicklung der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus auf Grund der Ergebnisse der gegenwärtigen Wissenschaft, in erster Reiche der Physik und der Biologie ; 3. gemeinsame Abwehr der weltanschaulichen Offensive, die gegen den Geist der Wissenschaftlichkeit entfesselt wurde.

Im Zusammenhang mit dieser letzteren Aufgabe klärt die vorliegende Studie den Begriff der Ideologie, der von der bürgerlichen Philosophie vernebelt wurde. Die Ideologie ist ein Bestandteil der Weltanschauung, sie ist die Anwendung der Weltanschauung in Deutung und Bewertung der gesellschaftlischen Erscheinungen. Der Begriff der Ideologie umfast gleicherweise die wissenschaftliche Art wie auch ihre unwissenschaftlichen Abarten.

Die bürgerlich-philosophischen Machenschaften setzten gegen den Begriff der Ideologie in den 20er und 30er Jahren mit der Wissenssoziologie ein (Scheler, Mannheim). Diese Theorie verkündete die klassenbedingte Determinierung, also (ihrer Ansicht nach) Voreingenommenheit, Subjektivität jeder Ideologie, und lehnte demnach sowohl den Wert des wissenschaftlichen Marxismus als auch der bürgerlichen Soziologie ab. Heute haben die bürgerlichen Soziologen ihre Taktik geändert und halten nur noch den Marxismus für eine Ideologie und stempeln ihn zu »einer marxistisch-kommunistischen Erfindung«. Natürlich gibt es im Westen auch solche bürgerlichen Soziologen, die diese Scheidewand zwischen Ideologie und Wissenschaft durchbrechen, die erkannt haben, dass diese Theorie nur ein Manöver sei, um den Marxismus unmöglich zu machen.

Revisionismus und Dogmatismus — die scheinbar als zwei Extremitäten einander gegenüberstehen — haben ihre gemeinsame philosophische Grundlage, nämlich den Idealismus, und innerhalb desselben den Subjektivismus und den Voluntarismus. Falsch ist die Ansicht, wonach der Revisionismus nicht gefährlich sei, solange er »nur« in philosophischer Form auftritt. Auf der internationalen philosophischen Beratung in Warschau (Juli 1957) haben einige polnische revisionistische Philosophen — z. B. Kolakowski — in den scharfen Diskussionen zwischen dem sozialistischen und bürgerlichen philosophischen Lager mit den englischen, den amerikanischen und den französischen Philosophen eine Einheitsfront gebildet. Und so geht die Philosophie in die Politik über, ebenso wie auch die revisionistische Politik in die Philosophie übergeht.

Abschliessend fordert der Verfasser der Studie die Vertreter der Wissenschaft und der Philosophie zur vielseitigen Ausarbeitung der Fragen der wissenschaftlichen Weltanschauung im Geiste des schöpferischen Marxismus auf.

# A magyar szellemtörténet bírálatához*

SZIGETI JÓZSEF

## Nacionalizmus és kozmopolitizmus

A társadalmi haladás koncepciójának az a radikális kiküszöbölése a történetfelfogásból, melyet a szellemtörténet a polgári történetszemlélet minden más árnyalatú hanyatlási termékénél következetesebben végrehajt, rendkívüli mértékben felerősíti és minőségileg új, magasabb — helyesebben, minthogy ez a fejlődés a polgári ideológia visszafejlődése: alacsonyabb — színvonalra juttatja a polgári történetfelfogásban mindig is meglevő nacionalizmust. Amíg a polgári történészek az emberi haladás kérdését, ha még oly elvontan értve is, így vagy úgy napirenden tartották, addig legalább módszertani szempontból — ha nem is a történetírói gyakorlatban, ahol a haladás lapos evolucionista felfogása teljes ellentétbe kerül a tényekkel, és sokféle nehézséget támaszt — adva van számukra valami végső mérték, amelyen a nemzeti történelem különböző szakaszait, mozgalmait, egyes tényeit lemérhették.

A „nemzeti" történetírás éppen a nemzeti szempont kizárólagosításával torlaszolta el önmaga előtt a nemzeti történelem igazi, az egyetemes emberi haladás összefüggéseiben való megértésének útját. Eltorlaszolta önmaga előtt még a nemzeti mozgalmak igazi megértésének útját is. Mert a nemzet történelmi kategóriájának izoláló túlértékelése, végső kritériummá tétele, áthamisítása a történelmi eseményeket egyedül egységbe foglaló szintétikus eszmévé, azzal az elkerülhetetlen módszertani következménnyel jár, hogy elesnek a különböző, rendszerint egymással szembekerülő nemzeti mozgalmak megítélésének lehetőségétől, konkrét történelmi szerepének megértésétől. 1848—49 nemzetiségi mozgalmaival kapcsolatban Szekfű, önkéntelenül, akaratlanul is bevallja ezt a csődöt:[1]

> „... ha a nemzetiségek összeütközését a XIX. századi nacionalizmus természetéből megmagyarázhatjuk is, ebből nem következik, hogy a bécsi kormány szerepét bármiképp is igazolhatónak tarthatná a valamelyes objektivitásra törekvő történetírás. Igaz, hogy *Kollowrat* cselszövényei mögött *szívének rejtett*

* Cikkem — jócskán — megkésett folytatása a Filozófiai Évkönyv 1952. szában hasonló címen közölt írásnak. A Rankéra vonatkozó fejtegetés megismétlését éppen azért tartottam szükségesnek, mert ennyi év eltelte után nem számíthatok az olvasók emlékezetére. Az olvasó külön utalás nélkül is felismerheti, hogy a régi nacionalizmus és kozmopolitizmus bírálata hogyan függ össze az ellenforradalom által feleleventett hasonló tendenciák elleni harccal.

[1] Ezt és a következő fejtegetést vö. Szigeti József: Útban a valóság felé 1948. 254—55. l.

*zugában ott volt a cseh nacionalizmus*, amely az akkor szerencsésebb kifejlésnek örvendő magyarságnak lépteit irigységgel kísérte, egészben véve *azonban* sem nála, sem az úgynevezett kamarillánál és a Latour körül gyülekező szoldateszkában *nemzeti érzelem nem játszott szerepet.*"[2]

És ha nemzeti érzelmek „egészben véve" Kollowratnál és a kamarillánál komoly szerepet játszottak volna?! Akkor „a valamelyes objektivitásra törekvő" nemzeti történetírónak, a módszer logikáját követve kötelességszerűen vállalnia kellene a bécsi udvar apológiáját. Mert ha a nemzet a végső érték, a végső egyetemes kritérium, akkor az egyik nemzeti mozgalom éppoly jogosult, következésképpen éppoly jogosulatlan, mint a másik s az egymással küzdő egyenlő jogok kölcsönösen megsemmisítik egymást. A nemzeti szempont túlhajtása így átcsap az önmaga ellentétébe, a nemzeti kérdésben megnyilvánuló nihilizmusba. Az egyik pólusnak az átcsapása a másikba jelzi, hogy valójában nem a nemzeti érdekek, hanem az uralkodó osztály érdekei állnak az előtérben.

A marxizmus kezdettől fogva túl van ezen az ellentmondáson. Az egyetemes emberi haladás érdekeiből kiindulva vizsgálja meg a nemzeti mozgalmak konkrét sajátosságait, mindenekelőtt azt, hogy mennyiben esnek egybe a társadalmi haladás főirányával. S ha adott esetben a nemzeti mozgalom, mint a demokratikus vagy szocialista világmozgalommal összefüggő részfolyamat, ellentmond az összfolyamatnak, a részt elveti. Marx és Engels azért fordultak szembe 1848—49-ben a legnagyobb határozottsággal a kis szláv népek azon nemzeti igényeivel és függetlenségi törekvéseivel, amelyek az Ausztriától és az orosz cárizmustól támogatott pánszlávizmus politikai-ideológiai formáiban jelentkeztek, mert gátolták a magyar és ezáltal más európai népek harcát a kivénhedt feudál-abszolutista hatalmak, az európai reakció orosz és osztrák főtámaszai ellen. A marxizmus éppen ezért összehasonlíthatatlanul mélyebben képes feldolgozni a nemzeti mozgalmakat is, múltra és jelenre nézve egyaránt, bármely előtte járó történetfelfogásnál. A társadalmi haladás és a nemzeti függetlenség kérdésének összekapcsolásával a nemzeti fejlődés *tartós* érdekeit veszi tekintetbe, a múltban a polgári haladást, amelynek erőteljes kibontakozása egyedül biztosíthatta a nemzeti figgetlenséget, a jelenben mindenekelőtt a szocialista fejlődést, amely egyre inkább a független nemzeti fejlődés egyetlen igazi garanciája. A szellemtörténet viszont a társadalmi haladás és a nemzeti fejlődés ellentétéből indulva ki, legfeljebb a nemzeti fejlődés futó, átmeneti érdekeit állíthatja koncepciójában az előtérbe, a nemzet tartós érdekeinek legnagyobb kárára.

A polgári történetírás, kivált a szellemtörténet, persze nem akad fenn felfogásnak belső ellentmondásán. Számára ez az ellentmondás csak formális, s éppen ezért tartalmilag megszűnik egyértelmű nacionalizmusában. Az objektív mértéket felszámolva, szubjektív mértéket állít helyébe: saját nemzetének immár prefasiszta vagy kifejezetten fasiszta jellegű „sacro egoismo"-ját, amely saját nemzete falánkságát az összes többi nemzet falánkságával igazolja. A különböző nemzeti fejlődések így megfellebbezhetetlen végzetszerűséggel kerülnek egymással szembe. Szekfű a moralizálásba fulladó „nemzeti" történetíró tehetetlen rezignációjával fogalmazza meg ezt, mint a morális eszmények kikerülhetetlen hajótörését a valóság zord szirtjein.

„A történésznek azt kell mondania — olvassuk a Magyar Történet idézett helyén —, hogy a nemzetiségi mozgalmak önmagukban lefolyó processzusok,

[2] Hóman—Szekfű: Magyar történet V. k.

amelyek szükségképpen éleződnek ki egymás ellen, amikor is józan tanácsok és szabályok hatástalanok."[3]

S az imperialista korszakra vonatkozólag, amelyben a „koreszme" az „impérium-gondolat" ellenállhatatlan parancsszava, a szellemtörténet szerint kivétel nélkül mindent maga alá rendel, már a Három Nemzedék a következő tanulságot vonta le:

> Nagy és kis államok „ugyanolyan hataloméhséggel és kapzsisággal vetették magukat . . . az imperialisztikus politikába, amelynek kiindulópontja mindenütt az erkölcsitől elválás és a másénak megkívánása volt. Az imperializmus korszakában, amelynek vége még messze láthatatlan, különböző kormányformáktól függetlenül állítják az államok, legyenek bár monarchikusok, demokraták vagy proletárok, minden tehetségüket, egész külső és belső életüket az imperializmus szolgálatára"[4].

A tárgyilagos történészt egyáltalán nem bántja, hogy a koreszme mellett és ellen egy másik „koreszme" tűnt fel, a proletárszocializmusé, amely győzelmet aratva, a Föld egyhatodán megsemmisítette az imperializmus gazdasági alapját, olyan államhatalmat hozva létre, amely a béke jelszavával az ajkán született. Hiszen a nemzet és az impérium eszméje éppen arra szolgál a kezén, hogy mindenféle osztálytartalmat, szociális folyamatot elhomályosítson a segítségével.

Minthogy a haladással együtt tűnik el az osztályharc fogalma is a polgári történetfelfogás alapvető módszertani kategóriáinak sorából, amelyek lámpásként szolgálnak számára a múlt és jelen történetének megvilágításánál, azért a szellemtörténet nemzeten semmiképpen sem a valóságos nemzetet érti, azt, amelyik a kapitalista fejlődés terméke s az osztályok harcában és összefüggésében létezik, hanem ennek egyre határozottabb tagadását, a kiagyalt, egyre osztályfölöttibbé eszményített, a valóságban sohasem létezett nemzetegységet — nevezzék ezt népnek, fajnak vagy bármi másnak. A burzsoá-nacionalista felfogás éppen ezért nemcsak a nemzeti és nemzetiségi mozgalmak felfogásában mutatkozik meg, hanem módszertani szempontból abban, hogy *bármely kérdés tárgyalásánál a szociális tartalomnak, osztálytartalomnak elébe helyezi a nemzeti formát*, mint ahogyan általában a polgári gondolkodás kivált hanyatló szakaszán a formából igyekszik levezetni a tartalmat, tótágast állítva a valóságos viszonyt. Szociális tartalom és nemzeti forma eme fejtetőre állított összefüggése a külpolitika primátusáról szóló, a szellemtudományos történetfelfogásban nagy szerepet játszó elméletben mutatkozik meg legvilágosabban.

Szekfű, Rankét elemezve, nem mondotta ki világosan, miben is állott a német történész leglényegesebb „korrekciója" a franciák politikai történetírásával szemben. De ismét kimondja Meinecke és kimondják más szellemtörténészek ezúttal világosabban magánál Rankénál is. Ranke aligha lehetett volna az imperialista korszak szellemtörténészeinek dicsőített példaképévé ha nem hozott volna mást is, mint a történelmi relativizmus éles és határozott megfogalmazását. A haladás és az osztályharc francia elmélete fölött gyakorolt bírálatának azonban pozitív kiegészítése a külpolitika primátusát, a belpolitikával szemben való elsőbbségét hirdető elmélete, amely az osztályok

[3] Uo.

[4] Három Nemzedék 307. . vö. Szekfű másik tisztelt példaképének, Erich Marcksnak Die imperialistische Idee in der Gegenwart c. tanulmányával (Männer und Zeiten kötet 1916.), amely az imperializmus szellemtörténeti felfogásának tipikus professzori változatát adja.

harcát, a haladás és reakció harcát a népek és nemzetek egymás elleni harcával helyettesítette.

„Ez volt az a felismerés — mondja Meinecke —, amelynek birtokában fölényben érezte magát kortársaival szemben . . . Ranke tanaiból a legkönnyebben érthető, a legszemléletesebben és legmeggyőzőbben dokumentálható és ezért a legismertebb, hogy a külpolitikának primátusa van a belpolitikával szemben, hogy az állam belső alkotmánya és ennek kialakítása ama kényszerítő parancs alatt áll, amit a külső hatalom és függetlenség a világban reá ró. Az államnak úgy kell berendezkednie belül, hogy kifelé a lehetőség szerint jól helyt tudjon állni. Azóta egészen a jelen pillanatig újból és újból megerősítette a történelemkutatás és az élettapasztalat, hogy Ranke itt az állami élet természeti törvényét találta meg, amely átmeneti ingadozásoktól eltekintve, újból és újból érvényesül. Úgyszólván új szemüveg volt az, amelyet Ranke a kortársak számára kínált és amelyen keresztül most már a vélemények és pártok harcát az állam legjobb alkotmányát illetően, egészen másképp nézték. Ti. valamennyien, ez csendül végig a beszélgetésen (Ranke Politikai Beszélgetés c. dialógusáról van szó — Sz. J.), akik egy határozott alkotmányeszmét ajánltok az állam számára, hamis és irreális előfeltevésekből indultok ki. Az alkotmány problémáját minden államnak a saját különleges szükségleteinek megfelelően kell megoldania, amely szükségletek közül a külpolitikaiak a legfontosabbak . . . Az ellentét a forradalom és a reakció között egyáltalán másodlagos a hatalmi politika és a külső viszonyok nagy kérdéseivel szemben. Ezekben rejlik minden politika tulajdonképpeni központja. Az érdekek erősebbek, mint a vélemények . . . mert az önfenntartás és a hatalom fenntartása, amely minden államot arra kényszerít, hogy belső berendezését ehhez alkalmazza, csak hatása és folyománya az államélet egy még magasabb és átfogóbb tényének, nevezetesen annak, hogy minden államnak megvan a maga sajátos, utánozhatatlan élete, hogy minden állam egy különleges szellemi lényegiséget képez, saját lét- vagy növési feltételekkel, életének rejtett mélyeiből alakító és formáló elvvel — egy meghatározott entelechiával, mondhatta volna Ranke is".[5]

Elég! A figyelmes olvasó hosszú idézetünkből már érezheti, hogy itt nem egyszerűen Ranke beszél, hanem az imperializmus szellemében megszólaltatott Ranke. Ha Ranke Politikai Beszélgetésének a külpolitika elsőbbségéről szóló tételében a IV. Frigyes Vilmos körül csoportosuló romantikus porosz reakció ama vágya tükröződik vissza, hogy a német egységet a kis német fejedelemségek Poroszországba való bekebelezése útján valósítsa meg, úgy a Meinecke-féle kifejtésben már az imperialista burzsoázia farkasétvágya nyilatkozik meg, amely a világ újrafelosztását tűzi napirendre s ezt az állam „növési feltételeinek", „életterének" stb. hazug elméleteivel igazolja, Hitlertől a mai amerikai vagy nyugatnémet imperialista körökig. A külpolitika primátusának elmélete a fasiszta ideológiába torkollott bele, akár akarták ezt az egyes szellemtörténészek, akár nem, akár beteljesedés és kinyilatkoztatásként üdvözlik elméletük durva, fasiszta propagandáját, akár megriadnak a végső következményektől s Goethe Zauberlehrlingjéhez hasonlóan hasztalan igyekezettel próbálják megfékezni az általuk felszabadított rossz szellemeket. A fasizmus csak nyíltabban, a propaganda rikítóbb plakátszíneivel mázolja a tömegek szeme elé a telhetetlen étvágyukban egymást felfaló nemzetek történelmi freskóját, amelyet a szellemtörténet a tudomány minuciózus ecsetjével, átmenetekben és árnyalatokban gazdagon festeget. A Ranke elvére építő szellemtörténeti szintézisek végső tanulságát Rosenberg vonta le a „Mythos des XX. Jahrhunderts"-ben:

„A jelen és a múlt hirtelen új fényben jelenik meg és a jövő számára új küldetés adódik. A történelem és a jövő feladata többé nem az osztályok harca

[5] Meinecke: Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte. é. n. 30. l.

az osztályok ellen, hanem a vér vitája a vérrel, a fajé a fajjal, a népé a néppel s ez a lelki érték birkózása a lelki értékkel".[6]

Külpolitika és belpolitika fejtetőre állított összefüggése a külpolitika meghatározó szerepével nemcsak napjaink imperialistáinál mélységesen reakciós felfogás, az volt már Ranke idejében is, mindenekelőtt általános elméleti szempontból. Külpolitika és belpolitika elszakíthatatlan egység, a belpolitika primátusával. Amilyen egy állam belső rendje, osztálytartalma, ezt kifejező belpolitikája, olyan a külpolitikája is. A hatalmon levő demokratikus erők igyekeznek a demokrácia nemzetközi erőire támaszkodni, azokat szövetségesként megnyerni stb., mint Kossuth, aki a demokratikus frankfurti parlamenthez küldötte követeit s nem a porosz királyhoz. Reakciós erők rendszerint reakciós külső erőkre orientálódnak. Az egynemű történelmi erők összeütközése progresszív történelmi szakaszukban rendszerint átmeneti, reakciós szakaszukban rendszerint tartós, mivel konfliktusaik tartósságában közelgő pusztulásuk szükségszerűsége fejeződik ki. A nemzetek békés fejlődését és együttélését a szocialista népek lényegében konfliktus nélkül oldják meg proletárinternacionalizmusuk alapján.

Persze, nemcsak a belső megy át a külsőbe, a külső is átmegy a belsőbe. A történelem (a leggazdagabb „példatár", amelyben mindent megtalálni és mindennek az ellenkezőjét is, de amelyben az ellentétek megzavaró gazdagságán mégis a fejlődés fő irányai uralkodnak) ismer olyen eseteket is, különösen a kis népek történetében, amikor a külső feltételek, a nemzetközi erőviszonyok változása, döntő módon befolyásolja valamely nép életének belső alakulását. De azoktól az esetektől eltekintve, amelyekben az illető nép elpusztul, vagy feloldódik egy más népi egységbe, az illető nép egész további sorsát meghatározó módon csak akkor érvényesülnek ezek a külső feltételek, ha közvetve vagy közvetlenül egybeesnek a belső fejlődés főirányával, különben csak késleltetni tudják a fejlődést, de teljesen elakasztani nem. A proletárforradalomra és a szocialista átalakulásra megérett Magyarországot 1919-ben külső imperialista erők segítségével visszalökhették a kapitalista fejlődés útjára, de ezzel csak magasabb színvonalon termelődtek újra azok a belső ellentétek, amelyek a 19-es proletárforradalmi megoldást követelték. 45 utáni fejlődésünk ezeket az ellentéteket oldotta meg a Szovjetunió által teremtett kedvezőbb külső feltételek mellett.

Az államélet Ranke-féle állítólag természeti törvénye abban az üres, gondolattalan, mechanisztikus elképzelésben oldódik fel, hogy minden természeti és társadalmi alakulat mozgása valamely más alakulat mozgásából következik, ezé egy harmadikéból s végül a mozgások egész sora istenből. Mert ha elvetik az első, az összes többit mozgató államalakulat belső erőkből történő mozgásának gondolatát, akkor mi maradna mozgatónak, ha nem az isten? A régi reakciós gondolkodók, akik mai utódaiktól kellemesen különböztek abban, hogy legalább igyekeztek végiggondolni saját gondolataikat, nyíltan be is vallották. A politikai romantikus prototípusa Adam Müller, így fogalmazza meg a külső erőktől mozgatott államéletre vonatkozó gondolatát: „Feltéve, hogy az egész Földön csak egyetlen egy állam léteznék, ez bizonyára önmagában száradna ki és kővé válna".[3] Az osztályharc gondolatával együtt tűnik el a burzsoá történetfelfogásból még az az elvont gondolat is,

[6] Mítosz stb. 2. l.
[7] Adam Müller: Elemente der Staatkunst. Kröner 48. l. (I. kiad. 1807.)

amely Hegelnél még megvolt, hogy valamely alakulat fejlődése — belső ellentmondásainak kifejlődése. Amennyiben belső fejlődésről egyáltalán szó van, azt vagy mitologizálják, mint Meinecke az állam entelechiáját, vagy a történelem másodlagos mozgási formáira — teszem a nemzedékek harcára vezetik vissza.

Ranke reakciós elképzelése a külpolitika primátusáról az imperializmus tudós védelmezőinek kezében külpolitikailag az imperialista törekvések igazolására, beleértve az imperialista háború igazolását is, belpolitikailag a haladó erők, mindenekelőtt a munkásosztály gúzsbakötésének és féktelen elnyomásának igazolására és előkészítésére szolgáló ideológiai fegyver volt. A múltra alkalmazva, a történelem kiélezetten nacionalista, tehát soviniszta, imperialista eltorzításának eszköze. Ezért indultak ki szellemtörténészeink is ebből a Ranke-féle elméletből, ezért dolgozták ki ennek segítségével nihilisztikus történelmi relativizmusukkal együttjáró, azt kiegészítő abszolutisztikus, nacionalista mitoszaikat.

Ezek az osztályérdekből származó szubjektív politikai motívumok nem jelentkeznek ilyen nyíltan magában a történetírásban, ellenkezőleg itt úgy tűnik fel mintha objektív történelmi sajátosságok igazolnák Ranke elvének felhasználását.

Az újkori magyar történelem katasztrófái, bukott függetlenségi harcai ugyanis könnyen idézik fel azt a hamis látszatot, hogy — legalábbis — újkori történetünk egész menete a külső kedvezőtlen erőviszonyok függvénye és a nemzeti fejlődés belső erőinek ehhez kellett alkalmazkodniuk. Hasonlatosan ahhoz, ahogyan a német történelem belső nyomorúságán alapuló német nemzeti kiszolgáltatottság, amely a XVI. sz.-tól a XIX. század derekáig tart, majd a XIX. század második felében meginduló agresszív külpolitika sikerei és balsikerei feledik a kiszolgáltatottságot, illetve az expanzív törekvéseket létrehozó mélyenjáró gazdasági és szociális folyamatokat. Kétségtelen, hogy a német történet felszíni tényei segítették elő Ranke elméletének kialakulását és elterjedését a német történészek körében, mint ahogy a német tudománytól való általános függésen túlmenőleg a magyar történelem felszíni tényei segítették elő elterjedését hazánkban. Ebből a szempontból igen jellemző, hogy sem az angol, sem a francia történetírásban nem terjedt el ilyen mértékben Ranke elve, még az imperialista korszakban sem, mert a francia és angol történelem menete, amelyben társadalmi haladás és nemzeti fejlődés sokkal szervesebben fonódnak egymásba, már eleve szűkebb körre korlátozta az elv használhatóságát.

A magyar és német történelem hamis látszatai azonban látszatok. S a látszat valósága a valóság látszata csupán, nem az igazi valóság. A tudomány feladata éppen az ilyen hamis látszatok kritikai felbomlasztása, a valóság mélyenjáró, a hamis látszatokat is előidéző folyamatainak megragadása. Az ilyen látszatok elburjánzása a magyar és német történelemben természetesen fölöttébb megnehezíti a teoretikusok számára a történelmi folyamatok belső hajtóerőinek feltárását. De a történelem igazi idegzete a magyar szellemtörténeti iskola megszületése idején már réges-rég fel volt tárva, ha nem is a polgári történetírásban. S ha szellemtörténészeinknek — a szellemre való szakadatlan hivatkozásuk ellenére — nem volt elég szellemi erejük a hamis látszatok ködvilágának szétfoszlatásához, az semmiképpen sem tehetségük dimenzióitól függött, hanem az adott történelmi feltételek mellett osztályhelyzetüktől ; — hiszen a tehetségtelen Hómannal szemben ott állt a nagytehetségű Szekfű, és Szekfű ellenfeléből, Mályusz Elemérből sem a tehetség és tudás hiányzott. Az uralkodó osztályok érdekeit s az ezeket kifejező politikai tendenciákat szolgálták ki, vagy egyes esetekben előlegezték a politikusoknál

mélyebben, történelmibben megértett osztályérdek alapján, amikor a tudományos kritikát félretolva, helytelen szellemtörténeti módszertanuk segítségével, még tovább fetisizálták a történelem hamis, a valóságos összefüggéseket fejtetőre állító látszatvilágát.

Ranke elvének alkalmazása a szellemtörténet reprezentatív összefoglaló művében, a Magyar Történetben, mind az összkoncepciót, mind az egyes részletkoncepciókat illetően rendkívül világos. Az egyik fejezet élén a szerzők nyíltan ki is mondják elveiket:

„Tudomány és közvélemény már régóta, leginkább Ranke tanításai következtében, tisztában van azzal a nagy hatással, melyet egy-egy nemzet fejlődésére a külpolitika nagy változásai, a nemzeten kívül működő szomszédos erők gyakorolnak. A külpolitikai hatás az európai történelem menetében oly nyomasztó, mindent maga alá gyűrő erővel jelentkezik, hogy feltétlen érvényesülése szinte a természettudományokat szabályozó axiómákkal, törvényekkel hasonlítható össze. Hazai történetünk mint az európai történet integráns része természetesen szintúgy alá volt vetve e törvény végzetszerű érvényesülésének, akárcsak nyugati szomszédaink élete, aminthogy már a középkorban is láttuk, miként állanak elő itthoni változások külső események hatása alatt. Még fokozottabban felismertük a kölcsönhatást a török korszak két évszázadában, amikor a katasztrofálisan szűkreszabott magyar állam területén még sokkal korlátlanabbul működtek külső erők s a meggyengült állam és nemzet-test kénytelen volt szinte ellenkezés nélkül engedelmeskedni Bécs és Konstantinápoly hatalmi szavainak . . . Nyugat és Kelet erői közé szorulva a kis ország már egyébtől nem, csak ismét nagy külpolitikai változástól, a török hatalom visszavonulásától remélhette az új önállósulást".[8]

Ranke felfogását a magyar szellemtörténet nemcsak az országvesztő uralkodó osztályok történelmi felmentése érdekében használja fel, Mohács esetében éppúgy, mint a Moháccsal nemegyszer párhuzamba állított Trianon esetében. Sokkal tágabb, átfogóbb koncepciót alapoz meg vele, bármennyire is a történelmi tények arculcsapásával agyalták ezt ki. Lényege röviden szólva abban áll, hogy a magyar nemzeti függetlenség akkor kerül veszélybe, amikor a magyarság nem tud összhangba jutni Nyugattal és Kelet alattomos erői felmorzsolják. S megfordítva: valahányszor összefog Nyugattal, lehetővé válik a Kelet elleni támadás.

A Horthy-korszak szellemtörténeti csillagzat jegyében születő történetírásának alapvető koncepciója ez, amely a Magyar Történet lapjain éppúgy végigvonul, mint a különböző monográfikus munkákon az egész *hivatalos* történetírásban. Nem feladatunk, hogy kimutassuk elterjedtségét különböző művekből vett idézetekkel. Elég, ha legtisztább, legkidolgozottabb, s éppen ezért a széles nagyközönség előtt is legjobban ismert formájában tárgyaljuk meg.

Hóman a Magyar Történet első kötetében, már a magyarság első európai évszázadának belső és külső harcaival kapcsolatban sietleszögezni ezt az elképzelést.

„A magyar nemzet . . . 900 év óta áll őrt Nyugat határán a Magyarországon túl kezdődő keleti világgal szemben. A maga életét és a Nyugat békéjét védelmezve, vérével százszor is megpecsételte első nagy királyának, Szent Istvánnak, a nyugati keresztény világgal kötött örökös szövetsége. Küzdelme mindig eredménnyel járt, mikor hű volt Szent István és Szent László hagyományaihoz, s mikor a nyugati hatalmak tiszteletben tartották II. Szilveszter és III. Ottó hagyományait. Elbukott, mikor Koppány, Vászoly és Vata keletre néző ivadékai, Péter és Salamon megalkuvó és szolgalelkű utódai tettek szert hatalomra és befolyásra, amikor a nyugati hatalmak III. Henrikként megigázásra törekedtek, vagy — Salamon példájára — pillanatnyi érdekeikért az egész nyugati világra veszélyes keleti népekkel léptek természetellenes szövetségbe s ezek kényére szolgáltatták ki saját határaik hűséges védelmezőjét".

[8] Magyar Történet IV. k. 235. l.

Hómant a szellemtörténeti módszer csak segíti abban, hogy időtlen érvényű szimbólumot csináljon István és Ottó kapcsolatából, s a Szilvesztertől kapott korona vallásos misztikájával vegye körül azt. Hiszen, szerinte pusztán a magyarság külső körülményei, új földrajzi elhelyezkedése szolgáltak indítékul arra, hogy a magyar lélek a nyugati intézmények és eszmevilág felé forduljon; ily kevés indíték alapján pedig valóban az isteni kegyelem által megvilágosított zsenialitásra volt szüksége Istvánnak ahhoz, hogy az elkövetkező évezredes magyar sors szükségleteinek megfelelően cselekedjék. Ez az egész szellemtörténeti miszticizmus csak akkor oszlik el, de akkor aztán annál maradéktalanabbul, ha Szent István nevével kapcsolatos fordulatot a magyarság addigi belső fejlődéséből a nemzetiségi szervezet felbomlásából az osztályokra hasadás előrehaladásából, az állam létrejöttének szükségességéből vezetjük le; ezt a folyamatot természetesen meggyorsította és elősegítette a feudális nyugati hatás, amelynek új földrajzi helyzete következtében ki volt téve. Hómant a szimbólum gyártásában még az sem zavarja meg, hogy már Istvánnak is harcolnia kellett a német hódító törekvésekkel szemben, a magyar fejlődés önállóságának megvédéséért, amely a nagyobb vagy kisebb népi egységeket létrehozó feudális társadalomban is fontos szerepet játszik. S még kevésbé zavarja a későbbi magyar történelem, hiszen a Habsburgok ellen vívott függetlenségi harcok reakciós szellemű átinterpretálásának kulcsát már a Három Nemzedék megadta. Az ellenforradalmi történetírók sajátos politikai mohóságával tör a végső cél, a reakciós következtetések levonása felé:

> „Az ezeréves magyar történet folyamán a XIV. század küzdelmeiben kialakult ellentétes irányok és hatalmi törekvések összeütközése nyomán kelt nagy nemzeti katasztrófák — Mohi, Mohács, Budavár, Majtény, Világos és Trianon — sötét útjelzőként intik a magyar nemzetet Szent István nemzetmentő és államalkotó koncepciójának tiszteletére, Szent László küzdelmének folytatására, Nyugat hatalmasát pedig Szilveszter pápa és III. Ottó hagyományainak követésére".[9]

Szellemtörténészeink nem igen aktualizáltak a szónak abban az értelmében, hogy az utolsó kormányrendeletekhez és intézkedésekhez igyekeztek volna hozzászabni az egész megelőző magyar történelem menetét. Ennyiben valóban a politika köznapiságán, a napi politikán túlemelkedő történetírás volt ez. De annál gátlástalanabbul aktualizálták a tekintetben, hogy az ellenforradalmi kor alapvető problémáinak fasiszta jellegű „megoldásait" történelmileg szentesítsék, az örök magyar problémákra adott, örökké érvényes válaszként mutassák be. A magyar állam valóban elégszer fogta fel történelme során azokat a csapásokat, amelyeket Kelet nomád pásztornépei, kunok, tatárok, besenyők vagy a feudalizmus fejletlenebb fokán álló törökök Nyugat felé irányítottak. S ha nem is a nyugati kultúrát mentette meg a végpusztulástól, de zavartalanabb társadalmi kibontakozását segítette elő saját vére árán. Mégis a magyar történelem teljes eltorzítása az, hogy a keleti veszedelemben a legfontosabb, legdöntőbb, s a magyar történelem minden századán végigvonuló kérdést látnak.

A magyar polgári fejlődés felemelkedő szakaszának köznemesi képviselői még sóvár szemmel néztek vissza Keletre, az őshazára, amelyben ismeretlen testvéreik laknak. „Néz nyugatra, borus szemmel nézz vissza keltre. A magyar elszakadott testvértelen ága nemének . . ." — énekelte Vörösmarty (Zrínyi 1828). S Kölcsey is azt vallja magáról: „Büszke magyar vagyok én, keleten

[9] Ez és a megelőző idézet uo. I. k. 279. l.

nőtt törzsöke fámnak, Nyugoti ég forró kebelem nem tette hideggé" (Kölcsey 1831). Eszük ágában sem volt keletben valamilyen örök történelmi veszedelmet látni, akármennyit énekeltek is Mohácsról. A feudális maradványokkal teli kapitalista Magyarországot védelmező polgári ideológusok viszont egész mítoszt konstruálnak a nyugatos magyar keletellenes küldetéséről, amikor úgy állítják be a magyar történelmet, mintha a nyugati népekkel vívott harcok csupán tragikus félreértéseken alapuló testvérharcok volnának, amelyek kárára voltak mind a magyarságnak, mind a nyugat népeinek, hiszen akadályozták a magyarságot a nyugati kultúra és civilizáció megvédésében és keletre való terjesztésében. Honnan e változás?

Láttuk már, hogy Szekfű milyen könnyű szívvel beszél a proletár imperializmusról a Három Nemzedékben s láttuk azt is, hogy még a szocializmust is nyugatira és keletire osztotta fel, annak ellenére, hogy a leninizmus diadalmas gondolatvilága már a Három Nemzedék írása idején hatalmas befolyást gyakorol a nyugati munkásmozgalomra s a világ forradalmi munkáspártja a III. Internacionálében tömörültek. Ő mondja ki a Magyar Történetben is a szellemtörténeti koncepció titkát, jóllehet a kunok, besenyők, tatárok betörésének ábrázolásában erősen érezni már Hómannál is, hogy miféle hazug politikai felfogás színezi a történelminek szánt tablókat.

Már harmadik utas kritikusai is megütköztek azon, hogy Szekfű az egész későbbi magyar fejlődés rendellenességét és nyomorát a török hódoltságból vezeti le a Habsburg hatalmi törekvések tehermentesítésével. („Történatünk egész későbbi szerencsétlenségének kútfeje a török hódítás és nem egyéb volt".[33]) Azonban csodálatos módon mindig elfelejtkeztek arról, hogy ráirányítsák a figyelmet arra a mozzanatra, amely az egész koncepció és ábrázolás „mélyebb" értelmét magában rejti.

Szekfű a Magyar Történet negyedik könyvében hosszan kutatja, hogy a XVI. században a török elleni belső védővonalakat milyen bevételi forrásokból építették ki és tartották fenn. S miután kutyafuttában jogi titulust konstruál a Habsburgok számára, akik szerinte „az uralkodó, ősi, magyar királyi jogán" idegen célokra költötték bevételeik nagy részét, leszögezi, hogy szerinte „a védvonal anyagi szükségleteit mégiscsak a Habsburg király fedezte"

> „... az új sokkal kifejlettebb védővonal fenntartásában Csonka-Magyarországnak a Habsburg király közvetítésével Közép-Európa jött segítségére: ezt a tényt felismerni nem lehet szégyenére azon nemzedéknek, amely maga is vállvetve küzdött szövetségeseivel Közép-Európa és Nagy-Magyarország fennállásáért".[11]

Az előzőhöz hasonló stílusban megvizsgálva a német birodalmi rendek által folyósított segély nagyságát, így vonja le kutatásainak végső tanulságát:

> „Összehasonlítva Trianon utáni helyzettel, lehetetlen nem konstatálnunk az európai keresztény gondolat folytonos meggyengülését. A XVI. század óta nemzeti államok mindnyájan nagy utat futottak meg az öncélúság politikájának kifejlesztésében és az államközi, európai keresztény kapcsolatok brutális ignorálásában. Ma elképzelhetetlen, hogy a kereszténység bármely ellenségével, pl. Szovjetoroszországgal szemben közös védvonal fenntartására idegen államok évtizedeken át, a végleges győzelem reménye nélkül, pénzt és sereget és tanácsot, jót vagy rosszat szolgáltassanak, amint ezt megtették annakidején a német rendek".[12]

[10] Magyar Történet III. k. 499. l.
[11] Uo. III. k. 137. l.
[12] Uo. III. k. 146. l.

Láthatjuk, nemcsak arról van szó, hogy Szekfű egy ügyes fordulattal — s látszólag véletlen példaként emelve ki Szovjetoroszországot — aktualizál. Éppen ellenkezőleg a látszólag véletlen példaként, mint egy lehetséges eset a sok közül, kiemelt Szovjetoroszország szellemtörténészeink koncepciójának lényegére világít rá. Megmutatja, hogy jelenük politikai helyzetének reakciós felfogását mennyire kritikátlanul, erőszakos történelemhamisítástól sem visszariadva érvényesítették a magyar múlt valamennyi döntő kérdésében.

Az örök keletellenesség és örök nyugatra támaszkodás történelemellenes mítoszának, mint Mohács és Trianon eme hamis párhuzama megvilágítja, végső forrása szovjetellenességük volt, semmi más. A jelen hamis felfogását vetítik vissza a múltba, hogy a múlt hamis felfogásával azután a jelen hamis felfogását igazolják.

Hogy az örök keleti veszedelem mítosza még ködösebbé váljék a kunok, bizánciak, tatárok, törökök mellett, a Magyar Történet a románokat, szlovákokat és szerbeket, keleti északi és déli szomszédainkat, akik részesültek a széthullott Nagy-Magyarország területéből és népességéből, a keleti veszedelemnek a nyugati kultúra megsemmisítésére törő előőrseivé teszik meg. Így kapcsolták össze rendszeresen az állítólagos szovjet veszély kérdését a régi magyarország széthullását megpecsételő trianoni béke kérdésével, nyíltan vagy burkoltan a magyar Tanácsköztársaságot s a vele politikai szövetségben levő Szovjetoroszországot vádolva Trianonért.

Persze, a Szovjetunió a két világháború között nem jelentett reális veszélyt a magyar uralkodó osztályok számára. Bármennyire — teljesen spontánul is, — az imperialista burzsoázia létét — torzítva — visszatükröző történeti-politikai sémákba fogják fel szellemtörténészeink a szovjethatalom természetét, bármennyit is beszéltek szovjet imperalizmusról, amelynek „igazolására" legfeljebb a pánok Lengyelországa ellen viselt forradalmi felszabadító hadjáratra hivatkozhattak, reálisnak a szovjet támadás veszélyét semmiképp nem tarthatták és nem is tartották. A történelmi körülmények gyökeres változására a fasiszta Németország szovjetellenes háborújára, s benne a magyar uralkodó osztályok részvételére volt szükség ahhoz, hogy a szovjethatalom az imperialista csapásra olyan csapással válaszoljon, amely szétzúzta a Horthy-fasizmus államhatalmát is, megnyitva az utat népünk szabad fejlődése számára.

Ha mégis szovjet veszélyről írtak és ebben a szellemben tákolták össze az örök keleti veszedelem történetfilozófiáját, ebben két mozzanatnak volt döntő szerepe. Először: a magyar proletárforradalom veszélye elleni harcot szükségszerűen össze kellett kapcsolniuk a szovjetellenességgel, annál is inkább, mert a külpolitika primátusának elméleti alapjáról a proletár forradalmat idegen importként magyarázták, amelynek a magyar fejlődésben nincsenek gyökerei. Ezt a problémát már láttuk. Fontosabb számukra ebben az összefüggésben az a második mozzanat, hogy a szovjetellenességgel a revizionizmust s — bizonyos határok között — revizionizmussal a szovjetellenességet támogatták. Azok az „érdemek", amelyeket a magyar uralkodó osztályok 1919-ben a bolsevizmus elleni harc terén szereztek, ideológusaik szerint igazolják hivatottságukat a vezető szerepre a Duna-medence népei között. Másrészt viszont a nyugati segítséggel — egyik vagy másik imperialista nagyhatalom segítségével — visszaállított integer Magyarország, tehát Csonka-Magyarország helyén Nagy-Magyarország megfelelő partner a szovjet-

ellenes imperialista tervkovácsolók számára. Innen az, hogy a románok, szerbek, szlovákok, sőt alkalomadtán a csehek is részben, mint az oroszok „vértestvérei", részben mint a Horthy-rendszernél demokratikusabb, tehát „bolsevista színezetű" államok uralkodó népei mind a Nyugat kultúrájának visszaszorítására vagy elpusztítására törekszenek szerintük, hacsak nem illeszkednek bele újból a magyar állam kereteibe.

A magyar uralkodó osztályok imperialista céljainak ezt a csakhamar áttetszővé kopott takaróját a szellemtörténet műhelyében, szellemtörténeti technológiával gyártották, de a nyersanyagot a 67-es reakciós ideológia szolgáltatta.

A 67-es kiegyezésre a magyar uralkodó osztályoknak több okból is szükségük volt. Ez tette lehetővé a magyar polgári forradalom következetes végigvitelének megakadályozását, a feudális maradványok fenntartását, a magyar agrárkapitalizmus poroszutas fejlődését, amely hatalmasan kihatott az egész magyar kapitalizmus fejlődésére is. De ez tette lehetővé a magyarországi nemzetiségek folytatólagos elnyomását, amely egyre nehezebben megoldható feladatot jelentett számukra a nemzetiségek előrehaladó polgárosodása következtében. S utoljára, de nem utolsó sorban : a dualisztikus rendszer külpolitikai raison d'être-je — mint Lenin rámutatott — abban rejlett, hogy védelmet nyújtott a „kapzsibb és erősebb szomszédok" a német császárság, de mindenekelőtt a cári Oroszország ellen, amely 49-ben az osztrák abszolutizmus oldalán tiporta el a magyar forradalmat.[13]

Azt az ellentmondást, hogy a magyar uralkodó osztálynak ahhoz, hogy elnyomója legyen saját népének és az idegen nemzetiségeknek, vállalnia kellett bizonyos gazdasági és politikai függést, több-kevesebb illúzióval már a szabadságharc leverése után felismerték a magyar reakció legrealisztikusabb irodalmi és politikai képviselői. Igen korán és az elméleti tisztánlátás legmagasabb fokán bizonyára Kemény Zsigmond, akinek hatásáról a magyar szellemtörténetre volt már szó a Három Nemzedékkel kapcsolatban. Kemény koncepciója — amelyet a Még egy szó a forradalom utánban (1851) fejt ki — a következő. Magyarország éppúgy nem állhat fenn Ausztria nélkül, ahogyan „Ausztria Magyarország bizonyos mértékű közjogi önállósága nélkül nem fejlődhetik ki".[14] Milyen okokból?

„A társadalom alapjait az azt elemeiben fenyegető európai destructív irányok megrohanásaitól jobban oltalmazhatni a birodalmi keretek között", s ez annál is szükségesebb, mert „a socialisticus természetű kitörés" nálunk nemcsak a magántulajdont, hanem a magyar nemzetiséget is eltörölné.[15] Továbbá, ha Ausztria kizárólagosan német állam lenne, lehetetlenné tenné saját kelet-európai hivatását, a polgárosítást, mert germanizáló törekvéseivel egységbe kovácsolná önmaga ellen a szláv népeket. Akár akarja, akár nem, történelmi küldetésének betöltésében Magyarországra kell támaszkodnia, amelynek uralma, — ha lemond az *erőszakos* magyarosításról — egyedül elfogadható a németgyűlölő szlávok számára s egyébként is bebizonyította

[13] Lenin válogatott művek I. k. 827. l. Lenin itt Engelst követi, aki az Orosz cárizmus külpolitikája című cikkében azt írja : a cári önkényuralom bukásával „egy napon veszíti el Ausztria történelmi létjogosultságát, azt, hogy barikád legyen az oroszok Konstantinápoly elleni előnyomulásának útjában". Neue Zeit VII. kötet 202. l.

[14] Br. Kemény Zsigmond összes művei, Gyulai kiadása, XII. köt. 328. lap.

[15] Uo. 203. l.

már szlávellenes hivatását az északi és déli szlávok történelmi szétválasztásában. [16] Kemény így foglalja össze fejtegetéseit:

> „A germán tartományok által Nyugatra támaszkodva, a kitisztított államiság útján Keletre hatva; az imponáló egység szükséges kellékeivel tekintélyét föltartva; ebben pedig az alkatrészek szabad és összhangú fejlődését hűn őrizve: — ez ama hivatás, amely mellett még eddig alig sejtett fény és nagyság fog a birodalomra áradni".[17]

Kemény nem látja, — mert szándékosan behunyja a szemét —, hogy a magyar elnyomás alatt élő szláv népek számára, már elfogadhatatlanná vált a magyar uralom, továbbá, hogy a pánszláv mozgalom nemcsak a cári Oroszország kezében volt eszköz, reakciós európai zsandár szerepének megerősítésére, hanem Habsburg Ausztriának kezében is, a magyar és német nemzeti mozgalmak kisiklatására. Egyszóval nem látja azokat a történelmi mozzanatokat, amelyek — megváltozott formában — a dualisztikus konstrukciót a század második felében egyre inkább trialisztikus irányba hajlítják.

A Tanácsköztársaság bukása után a magyar uralkodó osztályok számára megszűnt a — részleges — külső elnyomottság vállalásának szükségessége a belső elnyomás fenntartásának érdekében. A munkásosztály hősi kísérletét, hogy a magyarság sorsát saját kezébe vegye idegen segítséggel leverték, a parasztságot félrevezették s a trianoni határokon belül rekedt nemzetiségek problémája (legalábbis a német fasizmus győzelméig) elvesztette azt a feszítőerőt, amellyel valaha rendelkezett. Mégis készek voltak a világháborús összeomlás és a két forradalom eredményeként ölükbe hullott nemzeti függetlenség kiárusítására, csakhogy visszanyerjék a felszabadult nemzetiségek fölötti hatalmukat s ennek segítségével megszilárdítsák ingataggá vált uralmukat a magyar dolgozó nép fölött. Trianon revíziójának követelése nemcsak kitűnő propagandaeszköz volt kezükben a néptömegekben meglevő nacionalista érzelmek felkorbácsolására, amelynek segítségével elterelik a figyelmet a belső szociális ellentétekről, a parasztság és a nagybirtok, a munkásosztály és a tőke ellentéteiről. Reális gazdasági érdekük fűződött a nagybirtokosoknak ahhoz, hogy az utódállamok területén maradt birtokaikat visszaszerezzék, s a finánctőkének és a nagybirtoknak együtt, hogy a belső piac erőszakos kitágításával s új nyersanyagforrásokkal gazdagodva növeljék meg gazdasági erejüket. Ez egyben új távlatot nyitott

[16] A szláv népek szétválasztását a liberális történetírás nagy érdemnek tartotta. „Már a magyarok letelepedése is a Kárpátok határolta és a Duna—Tisza öntözte országban, döntő befolyással volt Németország sorsára. Miközben a magyarok beékelődtek az éppen kialakulóban lévő nagy szláv birodalom közepébe, örökre megakadályozták a különböző szláv törzsek egyesülését és megkönnyítették ezáltal a német birodalom megalapítását", — írja Horváth Mihály, nyilvánvalóan válaszképpen a pánszláv elméletre. (Horváth Mihály előszava Fessler: Geschichte von Ungarn I. kötet 1867. V. lap.) De, hogy a magyar liberális történetírás — meglevő szlávellenessége ellenére — sem látott örök veszedelmet az oroszokban, erre nézve csak egy példát Márki Sándor Az oroszok hazánk történetében c. munkájában 1878, ezt írja Hunyadi Mátyás és III. Iván szövetségéről: „A nyugati nemzetek közül mi voltunk az elsők kik barátságot fogadtunk az újonnan szervezett Oroszország iránt". Mátyás „erélyes ember bizonyosan felhasználja az orosz barátságot, hogy a töröknek hazánkban való berontásait meggátolja . . . A magyar és orosz érdekek ekkor nagyon hasonlók voltak . . . fő célunk lévén megakadályozni, hogy úgy ne járjunk a törökkel, mint jártak . . . a kopcsaki mongolokkal éppen a muszkák". 23. l.

[17] Uo. 328. l.

számukra egy keleti vagy balkáni irányba menő gazdasági és politikai expanzió számára.

Természetesen a Horthy-fasizmusnak sem az egyik, sem a másik cél elérésére nem volt elegendő gazdasági és katonai ereje. Ezért vált szükségessé számára, hogy egyik vagy másik nyugati imperialista nagyhatalomra támaszkodjék. S mennél agresszívebb az illető imperialista hatalom, annál jobb, mert annál könnyebben bontja meg az európai status quo-t, amelynek felbillenésétől egyedül várhattak „eredményeket". A horthysta külpolitika ennek megfelelően mindenütt ott van, ahol imperialista háborús tervezgetés folyik a Szovjetunió ellen, tartós külpolitikai tájékozódása az agresszív, fasiszta államokra irányul, a 20-as évek derekától Mussolini Olaszországára, Hitler hatalomrajutása után a fasiszta Németországra. Ezért tartják fenn az új helyzetnek megfelelő változtatásokkal a 67-es reakciós ideológiát.

Helyesen látták, hogy birodalmi ábrándjaikat — a Duna-medence népeinek egyesítését magyar hegemónia alatt és az ezen túlmenő keleti, délkeleti irányú terjeszkedést — önerejükből nem tudják megvalósítani. Ennyiben realisták voltak. De ez a sancho-panzai realizmus a másik oldalon szörnyűséges donquijotei illuzionizmus, mely nem akar számolni azzal az egyszerű realitással, hogy az imperialista nagyhatalmak segítségével szerzett zsákmánynak iszonyú ára van. Már Kemény Zsigmond koncepciójában is ábránd és valóság keveredett egymással. A kettő részarányában azonban még a reakciós valóság volt túlsúlyban. Kemény politikai koncepcióját 67 igazolta, ámbár 67-et, mint fenntartás nélküli megalkuvást a hétköznapi realitásokkal az eljövendő forradalmi valóság rovására, nem igazolta semmi. A szellemtörténész Kemények politikai koncepciójában a reakciós ábránd jutott túlsúlyra. Ábránd voltát éppen megvalósulása leplezi le : az átmeneti sikerek — a Felvidék és Erdély visszacsatolása a Hitler-fasizmus támogatásával — és a végső, a minden eddigit felülmúló balsiker, amely pontot tesz a magyar uralkodóosztály történelmi szereplésére, a második világháborús katasztrófa. Nem a magyar uralkodó osztályokon múlott, hogy nem sikerült magukkal rántani a magyar népet is a történelem örvényébe, hogy a háborús katasztrófa a magyar nép nemzetté válásának kiindulópontjává lett.

Kemény koncepcióját könnyű volt az új helyzetnek megfelelően átalakítani és átalakított formájában az egész magyar történelemre kiterjeszteni. Az Ausztriára való támaszkodásból a keresztény germán, vagy általában a nyugati keresztény kulturális közösségre való támaszkodás lett. A szlávok a nyugatos magyarsággal ellenséges Kelet principiumának megtestesítői lettek, hogy a keleti elv a történelmi szükségleteknek megfelelően a kunokban, tatárokban, törökökben, végezetül Szovjetoroszágban és az „utódállamokban", inkarnálódjék.

Az elmélet alkalmazásának csak két nehézsége volt : sem a jelenre, sem múltra nem illett. A jelenre azért nem, mert a kimondott és kimondatlan analógizálások az európai keresztény kultúra ellenségeként fellépő tatárok, törökök és Szovjetoroszország között megtört azon a tényen, hogy Európa keletén immár nem egy barbár, elmaradott állam, a cári Oroszország állott a világtörténelem porondján, hanem a világ első szocialista állama a maga hatalmas fejlődésével és még hatalmasabb fejlődési lehetőségeivel, amin a személyi kultuszból származó politikai torzítások sem változtathattak. A múltra nézve azért, mert ha már a középkorban is felmerül a nyugati veszedelem problémája, ha a XVI. és a XVII. században két pogány közt egy hazáért kell

harcolni, úgy a török hódoltság után legdöntőbb sorskérdéssé a Habsburg-Ausztriától való függés és az ezeket előidéző okok felszámolása vált, amit napnál világosabban megmutat az, hogy még a 48-as cári beavatkozást és a pánszláv mozgalmakat is a Magyarországgal élet-halál harcban álló osztrák feudális abszolutista reakció idézte a magyar nép fejére.

Mindezt még egy rankei alapon álló történetírásnak is el kellene ismernie.

A régi magyar liberális történetírás — a magyar viszonyokra jellemző módon a köznemesi, összehasonlíthatatlanul határozottabban, mint a polgári liberális — ezt elis is merte s a Habsburgoktól való függés s az ellene folytatott harc történetét igyekezett a magyar történelem egyik jellemző újkori sajátosságaként kidolgozni. Aszellem történet ily módon ezen a vonalon is szembentalálta magát a liberalizmus örökségével, amelyet le kellett küzdenie. S minthogy megkönnyíti ezt szintetikus módszere, amely össze nem tartozó, heterogén történelmi tendenciák hamis azonosításában áll és — mivel minden szintézis egyben analízis is — az összetartozó, homogén történelmi tendenciák egymástól való erőszakos elszakításában, azért könnyű lélekkel vállalkozott erre a feladatra is.

Világnézetileg a magyar szellemtörténészek — különösen Szekfű — nemegyszer beszéltek a terméketlen nemzetieskedés, a hamis retorika ellen, amely a liberális történetírás könnyebb fajsúlyú részének egyik nem lényegtelen kelléke. Egy állítólag mélyebb nemzeti életakarat nevében vették fel a harcot a realitásoktól elrugaszkodott délibábos illúziók ellen, ennek nevében folyamodtak az illúziórombolás eszközéhez.

Az illúziórombolás általában a progresszív társadalmi-politikai mozgalmak fegyvere. Bacontól és Descartes-tól kezdve, akik világnézeti-filozófiai síkon — az első idolum-tanával, a második a doute méthodique segítségével — elméletük negatív kritikai részében teljes tudatossággal igyekeztek szétoszlatni a régi világ ködképeit, a francia felvilágosítókon keresztül, akik a feudalizmus társadalmi és ideológiai jelenségeit tették a józan ész mérlegére s találták könnyűnek, az orosz forradalmi demokraták dezillúzionáló módszeréig, a mélyen alvó szkepszist akarják az illúziórombolással felébreszteni a régi világ tarthatóságát illetően. Az illúziórombolás éppen a marxizmusban éri el tetőpontját, amelynek dialektikus módszere „lényegéből következőleg kritikai és forradalmi". Nemcsak beteljesítése ez a régi törekvéseknek, hanem az új osztályalapon, magasabb színvonalon való újrakezdés is, mivel a marxizmus nemcsak a régi társadalmi renddel kapcsolatos illúziók lerombolásának eszköze, nemcsak az árufetisizmus leplét tudja szétszaggatni, hanem — bizonyos hibahatárokon belül — egyszersmind a kialakuló új társadalom teljesen illúziótlan, a valóságnak megfelelő tudományos felfogását is lehetővé teszi. Haladás és forradalom régi ideológusait semmiféle illúzióellenesség nem óvhatta meg attól, hogy éppen a továbbfejlődés legdöntőbb kérdéseiben a kialakuló új tartalmára és történelmi szerepére vonatkozólag maguk is hamis illúziókba ne essenek. — Egészen másfajta illúziórombolás jön létre a reakciós fejlődés oldalán. A lezüllő uralkodó osztály önbírálata, saját régi illúzióinak lerombolása fővonalában — egyes részleteredmények ellenére — éppen az önnön igazi történelmi érdemei és az objektív valóságot — a számára adott keretek között — legjobban megközelítő nézetei ellen irányul, annak a minden addigi illúziójánál sokkal illuzorikusabb élethazugságnak szempontjából, hogy történelmileg szükségszerű bukását elkerülheti. Ilyen a magyar szellemtörténet illúziórombolása is. A dezillúzionálás pátosza fő

vonalában a régi magyar történetírás haladó vonásai s közvetve a marxizmus-leninizmus szabadságeszméje ellen irányul, arra, hogy megfossza hitelétől a nemzeti függetlenség gondolatát. Ez a dezillúzionálás azonban a régi széttört illúziók helyébe menthetetlenül új, minden eddiginél tarthatatlanabb illúziókat állít.

Szekfű a politikai történetírásról szóló tanulmányában a liberális történetírás atyjával, Horváth Mihállyal vitatkozva, Horváthot „mint kifogástalan francia típusú"[18] történetírót jellemzi, aki oly „szabadságigézetes" szellemben szól a magyar történelemről, aminőt csak Michelet-nél s más francia történészeknél találni. Legtöményebb formában ez a szellem Horváth előszavában mutatkozik, amelyet a német nyelvű magyar történetíró, Fessler Ignácz Aurél munkájához írt 1867-ben.

Olvassuk el az előszó legkritikusabb fejtegetését:

„A szabad alkotmányos élet, a szilárdan megalapozott önkormányzat elvei, melyek első nyomait már a Duna mentén szétáradó faragatlan csoportokban észrevettük, szakadatlanul tovább éltek a magyar állam életében . . . A nép sohasem hagyta, hogy elvegyék tőle szabad önkormányzatát, hogy megvonják tőle vagyonának szabad birtoklását. Keletkeztek ugyan egynémely rendi különbségek; de a nemesség számos árnyalatában megőrizte a fejedelmekkel szemben mind szabad tulajdonát, mind törvényes, a nemzetgyűlésekben nagy energiával érvényesített befolyását a közügyekre; megőrizte továbbá törvényhozó hatalmát a királyokkal szemben s mindig nagyban és tevékenyen vett részt a vármegye törvényhatósági szervezetén keresztül a végrehajtó hatalomban. Másrészt a nemesség a paraszti renddel szemben sohasem vált alattvalói személyének és sorsának korlátlan urává, maga a paraszt sohasem köttetett röghöz. Az alsóbb osztályokhoz való viszonyában a nemesség általában nem volt zárt kaszt; bármely rendből feljuthattak személyek a legmagasabb méltóságokra, békében és háborúban végbevitt kiemelkedő tettek, tudományos, vagy egyházi érdemek segítségével . . . Még a legújabb időkből is, midőn a legtöbb országban az abszolút királyság tökéletesen elnyerte az államhatalmat, bilincsekbe verte valamennyi rend szabadságát és az alkotmányos kormányzás elveit teljesen elnyomta, a magyar nemzet történelmileg kifejlődött rendi alkotmányát és jogát az önkormányzathoz mindig teljes hatékonysággal tartotta meg. Jóllehet szabadságának megőrzésére nem egyszer kardot kellett rántania és hosszú belső harcok nyomorúságát kellett eltűrnie . . . a belső felkelések és véres harcok egész évszázada után, melyeket az önkényuralomra törő királyság ellen vívott, úgylátszott, hogy ez utóbbi abbahagyja küzdelmét a nép nemzeti és alkotmányos szabadsága ellen. A Szatmári béke 1711-ben visszaadta az országnak nyugalmát, ám az isten kegyelméből adott hatalom csak az eszközöket változtatta meg, nem a rendszert. Képtelen lévén nyers erőszakkal célhoz érni, több dicasterium felállításával megpróbálta a nemzetet egy szűkkeblű bürokrácia bilincsébe verni. Száz éven át tartott az új kísérlet; de végül éppoly teljes kudarcot vallott, mint a korábbi erőszakos rendszabályok azzal a legyőzhetetlen kitartással szemben, amellyel a nemzet ragaszkodott számára kiterjedt önkormányzatot biztosító alkotmányához és szabad megyei intézményeihez. A nép passzív ellenállása a bürokráciával szemben éppúgy győzött, mint korábban a minduntalan megismétlődő népfelkelések győzelmet arattak az erőszakos önkényuralmi törekvésekkel szemben".[19]

Látnivaló, hogy Horváth liberalizmusa — amely elég erős ahhoz, hogy pap létére is tiltakozzék minden romantikus történelmi misztika ellen[20]

[18] A magyar történetírás új útjai 427. l.

[19] Fessler: Geschichte von Ungarn. 1867. Leipzig. I. k. IX. és X. l.

[20] A romantikus Fesslerről rosszallólag mondja: „világnézete helyenként korlátolt, misztikus, a kolostori levegőre emlékeztet". Uo. XI. l.

— a polgárosodott középnemességé, amely végigküzdötte — s amelynek élén Horváth, mint a 49-es forradalmi kormány minisztere maga is végig küzdötte — 48/49-et s aztán passzív ellenállásával harcolt az osztrák abszolutizmus ellen, amíg ki nem egyezett vele. Ez Horváth legnagyobb ereje, de egyben minden gyengeségének forrása is. Ezért nem „kifogástalan francia típusú" történetíró. A francia történészek *polgári* demokraták voltak, akik igen határozottan állottak szembe a feudális múlttal. Augustin Thierry (az Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers État-ban), Guizot (az Histoire de la Civilisation en France-ban) a feudális viszonyokkal foglalkozva sok tekintetben mélyen megértik, de nem idealizálják ezeket és mindenekelőtt a harmadik rend, a polgárság kialakulásának útjait és módjait keresik a városi kommunák feudalizmust bomlasztó harcától kezdve. Mint a polgárosuló nemesség ideológusa, Horváth Mihály a 48-at megelőző időkben maga is megpróbált ezen az úton járni, de a polgárosodás érdekeinek még oly fokú következetes képviseletéig sem jutott el, mint Eötvös a Magyarország 1514-ben c. történelmi regényében.

Horváth azért csúszhatott le oly könnyen a népszabadság kérdésében a nemesi apologétizmus álláspontjára, mert a nemzeti szabadság ügye nálunk évszázadokon keresztül összeforrott a középnemesség harcával. A jobbágynyúzó nemesi vármegye, amely a Habsburg gyarmatosító törekvések egyik fő akadálya, úgy válhat számára a népi szabadság birodalmává. Ez pedig már önmagában is a feudalizmus idealizálása. Innen a rendi különbségek bagatellizálása („keletkeztek ugyan egynémely rendi különbségek"). Innen a jobbágyság helyzetének tökéletesen hamis felfogása („maga a paraszt sohasem kötetett röghöz"). Horváth tehát még akkor sem lehetett kifogástalan francia típusú történetíró, ha a magyar történelem eseményeinek vizsgálatánál a politikai szabadságjogok szolgáltatták is számára a módszertani vezérfonalat. Hiszen a klasszikus francia történészek felfogásának lényege az osztályharcnak, mint a harmadik rend feudalizmus ellen vívott harcának feltárása.

Szekfű Horváth-ellenes polémiájának érdekessége azonban éppen abban rejlik, hogy mégsem tekint el teljesen az általam osztályalapjiban kifejtett különbségtől. Amit az egyik kezével megad Horváthnak, az általában vett liberális történetírónak, azt a másik kezével visszaveszi a liberális történetírástól általában. Legfontosabb ellenvetése a liberális történetírással szemben az, hogy a kizsákmányolt dolgozó nép, a jobbágyság sorsa iránt nem érdeklődött s így elmarad a franciáktól:

> „A magyar nemzeti ideával egyesült liberalizmus nem a jobbágyosztály múltbeli elnyomott volta iránt érdeklődött, mint pedig ezt tette a francia liberálizmus, lévén ott a rendiség megszüntetése a nemzeti liberalizmusnak egyik nagy tradíciója, — nálunk nem az egyének, vagy osztályok szabadságának, a társadalmi szabadságok érvényesülése érdekelte az egész liberális tudományt, hanem kizárólag a közjogi szabadságok sorsa, győzelme vagy elnyomott volta, Az egyéni és osztály-szabadság és elnyomás kérdéseit csak a korszak végén veti fel egy nacionalis irányban haladó radikalizmus".[21]

Helyes ez az ellenvetés? Kétségtelenül helyes, ha a nemesi liberális és a polgári pozitivista történetírásra gondolunk. De a szellemtörténet — mint következő fejezetünkben látni fogjuk, ahol behatóbban elemezzük azt a hamu-

[21] A magyar történetírás új útjai. 438. l.

pipőke szerepet, amelyet a szellemtörténészek szánnak a népnek a történelem epikus és dramatikus korszakaiban egyaránt, — csak azért vágja a maga relatív igazságát a régi történetírás szemébe, hogy könnyebben csempészhesse be az újjáértékelt magyar történelembe a maga abszolút hamis koncepcióit. Abból, hogy Horváth Mihály és utódai a belső osztályelnyomás és a mögötte rejlő gazdasági kizsákmányolás problémájának alakulását nem dolgozták ki, egyáltalán nem következik, hogy a nemzeti függetlenségi koncepciót — részben vagy egészben — fel kellene adni. Annál inkább következik ez a magyar imperializmus két világháború közötti helyzetéből. S e reakciós társadalmi szükséglet oly erős, hogy a logika ellenére is utat tör magának. Mivel a szabadság egyik formája, a népszabadság nem tükröződik megfelelően a régi magyar történetírásban, azért a magyar történetírásnak fel kell adnia a szabadság másik formájának, a nemzeti szabadságnak védelmét is. Ez a logikátlanság a szellemtörténet szofista logikája. Abból, hogy a nemzeti liberális történetírás mellőzte az elnyomott néptömegek életének és harcainak kutatását, egyedül az következik, amit a marxista történetírás következtetett, hogy fel kell tárni azon osztályharcok történetét, melyeket a dolgozó nép vívott szabadságáért, mivel enélkül a nemzeti szabadságharcok története is elveszíti igazi értelmét és jelentőségét, azt, hogy a nemzeti függetlenségért vívott harc a belső antifeudális, demokratikus fejlődés érdekeit van hivatva biztosítani. Ezzel *a marxizmus megszünteti a függetlenségi gondolat azon abszolutizálását, amely a liberális történetírás sajátja, de ellentétben a szellemtörténettel sem egészben, sem részben nem adja fel, mert relativálva jelentőségét, alárendelve az osztályharcok történetének egyszersmind meg is őrzi, mint az újkori magyar történelem egyik lényeges vonását.*

Mivel nemzeti függetlenség és társadalmi haladás az újkori magyar történelemben nem jutott teljes szintézisre a maguk idején haladó szerepet játszó kizsákmányoló osztályoknál, azért nem jutott szintézisre politikai ideológiai képviselőik gondolatvilágában sem. Ismeretes, hogy a magyar fejlődésben a burzsoázia túl későn jött és reakcióssá vált mielőtt történelmi méretekben progresszív lehetett volna : mind az egyik, mind a másik vonatkozásban kevés érdeme van. A nemzeti függetlenségért harcoló középnemesség nem mondhatott búcsút saját osztályérdekeinek, nem csinálhatott radikális jobbágyreformot — a népszabadság ügyét nem képviselhette megfelelően. A polgárosodás korai képviselői viszont — Eötvös és a centralisták — a középnemességtől elszakadva, erős burzsoázia híján csak a központi — idegen — hatalommal kapcsolatos illúziók fenntartásával gondolhattak álmaik megvalósulására ; szükségképpen estek el tehát a függetlenségi gondolat képviseletétől. Csak a kizsákmányolt osztályok képviselői, a plebejus demokraták, Petőfi, Táncsics tudták egyesíteni — jóllehet nem problémátlanul — a nép és a nemzeti szabadság ügyét. Így lettek hírnökeivé a minden belső és külső kizsákmányolás, osztály és nemzeti elnyomás ellen küzdő forradalmi munkásmozgalomnak, amelynek harcaiban és ideológiájában a népszabadság és nemzeti szabadság először egyesül, de immár örökre elválaszthatatlanul.

A régi magyar történetírás általában igyekezett kimutatni, hogy az Ausztriától való függés milyen anyagi és szellemi kiszolgáltatottságot jelentett. Beszéltek az ország gyarmatosításáról, de a gyarmatosító törekvések kezdetét, érvényesülésének fokát és különböző formáit sohasem vizsgálták meg szisztematikusan és nem is vizsgálhatták meg, mert nem rendelkeztek olyan fejlett

ökonómiai és demokratikus politikai szempontokkal, amik a tények mély összefüggéseinek megértését elősegítették volna. Egy bizonyos, a magyar társadalmi-politikai gondolkodás fejlődésére igen jellemző jogi formalizmussal aziránt érdeklődtek elsősorban, hogy hogyan alakult a közjogi viszony Ausztria és Magyarország között. A jogi viszonyok előtérbetolása itt is mint mindenütt, elhalványította azokat a valóságos életényeket, amelyek a jogi formákban eltorzulva, elmosódva tükröződnek vissza. Így csak igen bizonytalan körvonalakban jelenik meg nálunk az az összefüggés, hogy a Habsburgok nyugateurópai terveinek csődje után az osztrák kapitalizmus magzatmozgásaival kapcsolatban egyre erősödnek azok a gyarmatosító rendszabályok, amelyek összességükben odavezetnek, hogy Magyarország elesettsége és gyengesége Ausztria erejének és hatalmának egyik legdöntőbb forrásává válik.

A szellemtörténet sok tekintetben túlmegy a közjogi nézőponton és nem egy esetben sokkal nagyobb részletrealizmussal vázolja a függés tényeit, mint a régi történetírás. Azért engedheti meg magának a részletrealizmus luxusát, mert alapvető szempontja éppen a keresztény-germán kulturális közösségbe való tartozás, amely szellemi kapcsolat összehasonlíthatatlanul jelentősebb, perdöntőbb a tény számára, mint a vele ellentmondásban levő gazdasági és politikai tények. A részletrealizmus funkciója a Hóman—Szekfű-féle magyar történetben éppen a függetlenségi gondolatot feladó összkoncepció történelmi hitelesítésében áll.

Mik e koncepció fő elemei?

Axiómája, hogy a keleti veszedelemmel szemben Ausztria és Magyarország csak együtt állhat helyt. Ezért az igazi nagy nemzeti politikusok a józan kompromisszumok emberei, még akkor is, ha a nemzeti függetlenség harcosait is be kell sorolni — persze teljesen mumifikálva — a nemzet Pantheonjába.

„... négyszáz éves közjogi küzdelmünknek 67 a tetőpontja. Ausztriával történt egybeházasíttatásunk óta állami függetlenségünk sohasem volt oly reális és biztos, mint a kiegyezési törvény folytán. Deák bölcs méltányossága jobban biztosítá azt, mint győzelmes szabadságharcaink, Bocskay és Bethlen támadásai".[22]

Ennek következtében az újkori magyar történelem a tiszántúli és dunántúli, a kuruc és labanc, a protestáns és katolikus lélek feleselséből áll. A középkori magyar lélek még egységes volt. A kettészakadás a XVI. században kezdődik, de akkor még a nemzet kettészakadt lelki életében a nagybirtokosok igyekezettel képviselik az egységesítő törekvést s ezért a kettősség csak a XVII. század elejére válik teljessé.

„Ferdinánd korának Mohácsot látott nemzedéke szívének minden erejéből ragaszkodott az egységes, integer Magyarországhoz, a kettészakadás eltávolításához, tőle az erdélyi-magyar kettős koncepció, amelyet a következő félévszázad emberei megvalósítottak, mindvégig idegen volt".

„A nyugati magyar és a vele szembefordult erdélyi-tiszai lélek ekkor jelentkezik Bocskay, Illésházi lelkében, akik így előre formált szimbólumai a század egész fejlődésének".[23]

Bocskay nemzeti függetlenségi útja és végeredményben a nemzeti függetlenség elnyerésének minden későbbi kísérlete is kis-magyar-út, az Illésházyé viszont és vele minden kompromisszumos labancé nagy-magyar.

[22] Három nemzedék 198. l.
[23] Magyar történet III. kötet. 39. l. 24. uo. 375. l.

„A Bocskay koncepció kis Magyarországot akart összekovácsolni Erdélyből és a tiszai vármegyékből. S ez a Kis-Magyarország kiszorítandó volt a lelkekből Nagy-Magyarország ősöktől örökölt képét, mit eddig még mindenki a magyar faj egyetlen lehető területi életformájának tartott. A XVII. század Erdélyre tehát jó hazafiak, és katolikusok és protestánsok előtt azon tál lencsének tűnt fel, melyért el akarják adni az ősök örökségét".[24]

A Habsburg királypártiság egyben a tradicionális magyar állásfoglalás, mert míg az erdélyi-tiszántúli lélek Kelet felé fordul, a dunántúli Nyugathoz ragaszkodik.

„A tradíciót, az ősivel való összefüggést a nyugati fél tartotta fenn, az, amely egyúttal idegen eredetű király alatt, idegen tartományokkal szoros összefüggésben az európai hatásnak is sokkal inkább ki volt téve, mint a magyar állam bármikor előbb, talán Szt. István óta soha ennyire. Régi magyar tradíció és európai nyugati hatás, ez a két erő munkál most és hozza létre a Habsburg államot a magyar nemzet politikai életének 400 éven át tradicionális formáját. A régi tőből ez a nyugati állam az új hajtás, mely újra törzzsé izmosodik, minden más állami életforma, még az erdélyi is mellette csak esetlegeses, időleges mellékhajtás, mely nem önmagának, hanem külső körülményeknek köszöni létét".[25]

A magyar történelemtudományt érintő következmény az, hogy a régi történetírás, amely az erdélyi fejedelemség és a kurucok Habsburg-ellenes harcaiban nagy történelmi pozitívumot lát, pusztán a maga kis-magyar mivoltáról tesz tanúbizonyságot, míg a szellemtörténet, mely állítólag az ellentétek szintetikus megszüntetésére törekszik, a nagy-magyar utat képviseli.

„Ez a kis-magyar történetszemlélet az egséz magyar történetre nézve éppoly méltánytalan volt, mint a kis-német az egész német történetre. Az analógia különben is megtalálható Poroszország és Erdély XVI—XVII. századi szerepében: mindkettő egy korábbi nagy egység, a német-római birodalom és Magyarország széttörésének köszönhette létét, és hatalmi állását; mindkettő szabadságát, állami létét védte a megmaradt részekkel s azok tradicionális egyesítő törekvéseivel szemben, hasonlóképpen analógia található abban is, hogy mind a kettő protestáns állam volt és egyképpen a katolikus Habsburgokkal szemben védte a fennállását. Ugyanez az analógia áll fenn a két történetszemlélet között: Amint a kis-német felfogás a porosz nagyságon kívül egyébiránt érzékkel és német nemzeti felfogás mellett hidegen ment el, hasonlóképpen túlbecsülte a kis-magyar felfogást, Erdély szerepét, s másrészt túl csekély figyelemre méltatta a nyugati Erdély-ellenes magyarság szolgálatait, csöndes, megszakíthatatlan munkáját, török-német közti önfeláldozó tűrését és végletektől óvakodó politikai bölcsességét".[26]

Kezdjük a végén a kritikát. Volt már szó a szellemtörténet felületes analógiáiról, amelyek a történelem felszínének jelenségeit összehasonlítva teljesen hamis összefüggések konstruálására szolgálnak. Ilyen hamis analógiával van dolgunk itt is: keresztül-kasul hamis ez a párhuzam, amelyet Szekfű a kis- és nagy-német út és a magyar fejlődés között von.

Nem igaz, hogy a kis-német—nagy-német ellentét a német történelem évszázadain vonulna végig. Ez az ellentét csak a XIX. században keletkezik. Poroszország — mint Marx, Engels és Mehring munkássága eléggé bebizonyította — csak a Zollverein után (1834) kerül abba a helyzetbe, hogy Németország egységesítésére egyáltalán gondoljon s nem Nagy Frigyessel, akinek Habsburg-ellenes háborúit a kis-német történetírás oly mértéktelenül felfújta. IV. Frigyes Vilmostól kezdve a kis-német út képviselői Habsburg-Ausztria

[24] Magyar történet III. f. 382. l.
[25] Uo. 63. l.
[26] A magyar történetírás új útjai 439—440. l.

kizárásával igyekeznek létrehozni porosz vezetéssel, felülről az egységes Németországot. S ezzel a tervvel szemben akkor sem pusztán a Habsburgok által megvalósítandó összbirodalom terve áll, hanem — egy ideig még a 48-as forradalom bukása után is — az alulról létrejövő nemzeti egység gondolata, amelynek megvalósulásához persze demokratikus forradalomra lenne szükség. A nemzeti egység megteremtése állott, mint Lenin megállapította, a német demokratikus forradalom feladatainak élén. A későbbi német, sőt európai fejlődés kataklizmáinak egyik fontos történelmi forrása, hogy a német burzsoázia árulása következtében a demokratikus forradalom elbukott és Németország egyesítése Németország poroszosítása útján ment végbe. Hogy a reakciós erők konzerválódása a 48 utáni német történelemben milyen katasztrofális eredményekkel járt, azt szemléletesen mutatja két — az agresszív német imperializmus által kirobbantott — világháború tapasztalata s az a tény, hogy ma ismét a német egység demokratikus alapon való létrehozásáért kell küzdeniök a német nép progresszív erőinek. A kis-német—nagy-német probléma ily módon már a kapitalista fejlődés alapján merül fel és oldódik meg a Habsburgok teljes vereségével.

Nem így az erdélyi fejedelemség és Habsburg-Magyarország ellentéte! Az ellentét a feudális rendi fejlődés alapján merül fel. Fő tartalma nem az egységes belső piac megteremtése a már meglevő tőkés termelés gyors és zavartalan kibontakozásának biztosítására, hanem a küzdelem a függetlenség helyreállításán keresztül, a feudalizmuson belüli polgári fejlődés előfeltételeinek megteremtéséért, olyan időszakban, amikor a probléma demokratikus megoldásának lehetősége még nem jött létre.

A kis-német—nagy-német ellentét nem fonódik össze a nemzeti függetlenség kérdésével, mert bármennyire is a nemzeti egység megteremtése a főprobléma, Poroszország is, Ausztria is német államok (vagy legalábbis az utóbbiban a német nemzetiség van uralmon, amely a nagy-német megoldás esetén automatikusan megszilárdította volna pozícióját). A külső hatalmaktól való függetlenséget, a nemzeti kiszolgáltatottság — átmeneti — felszámolását mindegyik megoldás biztosíthatta volna. Magyarországon viszont az ellentét lényege éppen abban rejlik, hogy a feudalizmuson belüli szabad polgári fejlődést biztosító nemzeti központosítás és a magyar feudalizmus fennállását meghosszabbító és elősegítő *idegen* centralizáció birkóznak egymással. Itt az idegen centralizáció teljes győzelme a nemzeti önállóság teljes elvesztését vonta maga után.

Még sokkal helytelenebb a párhuzam Erdély és a XVI—XVII. századi Poroszország között. Igaz, hogy mindkét államalakulat egy korábbi nagyobb egység széttöréséből jön létre. De egészen más a történelmi szerepük, jelentőségük. Még a Hohenzollernek dicsőítésére szolgáló történelmi legendákra berendezkedett porosz történetírás — Treitschke, Droysen és utódaik is — csak a fridericanus monarchia állítólag felvilágosodott despotizmusa és a XIX. századi Poroszország perspektívájából tudnak valami össznémet jelentőséget belemagyarázni abba a lavírozásba, amelyet a Hohenzollernek végeznek az osztrákok, franciák és oroszok között ; úgy rendezik el az eseményeket, mintha a porosz junkerek és méltó vezéreik, a Hohenzollernek különböző árulásainak, amit saját népük és az egész német nép érdekeivel szemben elkövetnek, történelmi célja kezdettől fogva a későbbi nemzeti felvirágzás volna. Ez a történelmi teológia az „isten kegyelméből való" porosz királyság teológiáját szolgálja, amelyet a német nemzeti fejlődés nagy kérdéseit meg-

világító marxista elemzés megsemmisítő módon cáfolt meg. Ha itt egyáltalán bizonyos történelmi egyezésről lehet szó, sokkal inkább az ellenkező póluson kell keresni: nem Poroszország és Erdély, hanem Poroszország és Habsburg-Magyarország között.

Melyik osztály húzott hasznot Magyarországon még a mohácsi katasztrófából is? Mindenekelőtt nagybirtokosok, akik annak érdekében, hogy birtokaik majorsággá, árutermelő nagybirtokká alakulva bekapcsolódjanak az árukereskedelembe, a második jobbágyság béklyóiba verték a parasztságot s még a köznemességet is az újra megerősödött familiaritás kötelékeivel kapcsolták magukhoz. A Habsburg-hatalom segítségére nemcsak a török megállítása miatt volt szükségük Habsburg-párti főurainknak, hanem a fokozott jobbágyelnyomás és kizsákmányolás zavartalan megvalósítása érdekében is. Éppen úgy, ahogyan a kelet-elbai junkereknek szükségük volt a központi hatalom megerősítésére azért, hogy parasztjaikat elűzzék hagyományosan birtokolt földjeikről és minden eddiginél súlyosabb kötelékbe béklyózva, a kialakuló „Gutcherrschaft" majorsági gazdaság szolgálatába állítsák egész munkaerejüket. A különbség Poroszország és Habsburg-Magyarország uralkodó osztályainak helyzetében csak az, hogy ott a központosításra törő belső erő a maga célját idegen, elsősorban francia külpolitikai orientációval éri el, míg itt a nagybirtokosok közvetlenül támaszkodnak az idegen központi erőre, amelynek hatalmát igyekeznek a számukra kedvező méretekre korlátozni.

Sok tekintetben más a helyzet Erdélyben. Bármennyire általános is a nagybirtok megerősödése a török által meg nem szállt területeken, ismeretes, hogy az erdélyi nagybirtok soha nem éri el azt a gazdasági és politikai erőt, mint a nyugati s a rendiség egy évszázadra kénytelen engedni a fejedelmi abszolutizmus akaratának. A szellemtörténet igyekezett olyan képet rajzolni Erdély nagy fejedelmeiről, Bocskaytól, Bethlen Gáboron át a Rákócziakig, mintha hatalmuk kizárólagos forrása a rendiség háttérbeszorításánál a török támogatása és saját nagybirtokuk lenne. Nem ad világos képet az erdélyi fejedelmek abszolutista kísérletének társadalmi alapjairól a liberális történetírás sem, annyira fogva tartja érdeklődését a nemzeti függetlenségért vívott harcok sora. A konkrét vizsgálat, amely a hatalmat nem a mindenkori külső konstellációra vezeti vissza, alighanem kimutathatná, hogy Erdély nagy fejedelmei támaszkodtak a polgári, városi fejlődésre s hatalmuk végsősoron azon bukott meg, hogy a gazdasági fejlődés uralkodó tendenciája, a jobbágyi munkán alapuló árutermelés terjedése ellentétben állott nemzeti centralizációs törekvéseikkel. Hogy legalábbis e kérdésfeltevés jogosultságát lássuk, elég arra utalni, hogy már Bocskay fellépése is a protestáns nemesség védelme mellett a városok vallásszabadságának védelmét jelentette, Bethlen Gábor pedig egy sor, a nemzeti abszolutizmusra jellemző civilizatorikus intézkedést hoz. Minthogy azonban a majorosodási tendencia uralomrajutása miatt a parasztvédelem politikájára még csak nem is gondolnak, a városok fejletlensége következtében hatalmuk alapja igen keskeny marad. Ehhez járul még, hogy a „három nemzet" léte Erdélyben éppen a centralizáció nemzeti jellegét tette kétségessé. Az erdélyi fejedelemség tüneményesen gyors felvirágzásának és elvirágzásának alapvető oka alighanem ezekben a körülményekben keresendő.

S mégis, minden problematikusság ellenére Erdély és a Partium képviseli az önálló magyar államiság jogfolytonosságát az új helyzetben. Nem Bocskay és Bethlen politikai koncepcióján, hanem az objektív történelmi körülményeken múlott, hogy az önállóság fenntartásának ára a törökre való

támaszkodás s Erdély függetlensége csak viszonylagos. Az ebben rejlő problematikát — mint Szekfű maga elismeri — ők is látták. A Habsburg-ellenes háborúkat nem ők provokálták ki, hanem a katolikus-Habsburg ellenreformáció, amely akkor közvetlenebbül fenyegette nemcsak a magyar rendiség privilégiumait, hanem a magyarság érdekeit is, mint a XVI. század végén lassan és ellentmondásos mozgásban, de mégis csak hanyatlásnak induló török birodalom. A török semlegesítése, a két Magyarország egyesítése s olyan szövetség keresése, amely lehetővé teszi a kényelmetlen keleti szövetség felszámolását — olyan politikai koncepció, amely — illuzorikus elemei ellenére is — a realitások számbavételéből fakad, abból, hogy az erdélyi fejedelmek — Bocskay szép kifejezésével szólva — „a dolgot önmagát" nézték, „a mi nemzetünk javát és magunk megmaradását".

Hol maradtak a XVI., XVII. sőt a XVIII. század Hohenzollernjei ettől a politikai koncepciótól?!

Nem Erdély fejedelmein múlott az sem, hogy az általuk teremtett nagy lehetőségekkel — különösen a bécsi béke és a besztercebányai országgyűlés után kialakult helyzet tartozik a magyar történelem elmulasztott lehetőségei közé — Habsburg-Magyarország nagybirtokosai nem éltek, mert jobban vonzotta őket a nemzeti centralizációval járó kemény harcoknál az a lehetőség, hogy az idegen abszolutizmus külső és belső védelme alá húzódva még jobban megszorítsák a jobbágyok igáját s a városok népét a nemesi vármegye hatalma alá vessék. Mit jelentett Erdély, akkor látszik, amikor már nincs, mikor Thököly nemzeti függetlenségért küzdő kurucai egyre inkább taktikai játékszerekké válnak a török kezében.

Nem a magyarság két lelke, a katolikus és a protestáns, a Habsburg-párti és a Habsburg-ellenes küzdött itt egymással, hanem a magyar haladás és reakció, ennek harcát mitologizálja Szekfű a dunántúli és tiszántúli magyar lélek ellentétévé. S ha sok tekintetben az olyannyira ellentétes külső és belső fejlődés rá is nyomja a maga bélyegét — persze másképp alul és másképpen felül, másképp a kizsákmányoltaknál és másképp a kizsákmányolóknál, — a keleti és nyugati részek embereinek világnézetére, habitusára, azért Szekfű sémája még a XVII. századra is rosszul illik. Hiszen Erdélyben is élnek katolikusok szabad vallásgyakorlási joggal s Habsburg-ellenes politikával, viszont a Dunántúl katolikus főurai közül az, aki az erdélyiekhez hasonlóan végiggondolja a „két pogány közt egy hazáért" problémáját, a költő és hadvezér Zrínyi ugyanoda jut, ahova Erdély fejedelmei jutottak. II. Rákóczi Györggyel keresi a szövetséget s jövőbelátó tekintettel állapítja meg, hogy abban az esetben, ha a Habsburg királynak egyedül sikerülne kiűznie a törököt, a németek „jobban felfuvalkodván eltaposnák nemzetünket".

Még rosszabbul illik Szekfű sémája a későbbi magyar történelemre. Már a katolikus Rákóczi vezette függetlenségi harcban kezdi elveszíteni a protestáns-katolikus, dunántúli—tiszántúli ellentét alárendelt jelentőségét is. A „tájlélek" éppúgy csődöt mond történelmi tények magyarázatában, mint a vallásos lélek, ami persze nem zavarhatja a szellemtörténészt, a vallásos színezetű lelki hasadások szakértőjét, a vallási tudatforma történelmi jelentőségének szélsőségesen idealista túlbecsülésében. Buzgalmában mélyen lesüllyed, valóságérzék tekintetében még a régi egyháztörténet kimagasló képviselőihez képest is, akik nem egyszer határozottabban hatolnak át a vallás ködvilágán s jutnak el annak reális talajáig, mint modern kollegáik. Szekfű például a maga két-lélek koncepciójával kétségtelenül visszafelé lép az általa

emlegetett Ribini Jánoshoz, az ágostai evangélikusok XVIII. századi nagy történetírójához képest, aki legalább Bocskay felkelésével kapcsolatban felismeri, hogy a vallás sokkal inkább ürügye, mint oka a felkelés kitörésének.[27]

De a magyar történelem sorskérdéseinek csak ez a szélsőséges spiritualizálása vezethetett megfelelő eredményekre, csak ezekkel lehetett semlegesíteni azoknak a gazdasági-társadalomtörténeti tényeknek a jelentőségét, amelyek még a Hóman—Szekfű-féle Magyar Történet ábrázolásában is ellene mondanak az összkoncepciónak. Szekfű kimutatja például azt az ellentétet, a mi a nyugat-európai fejlődés és a magyar fejlődés között jön létre a XVI—XVII. században. Ott nemzeti központosító törekvések, amelyek progresszív szakaszukban a polgárságot támogató abszolút monarchiában teljesednek ki — itt a Hunyadiak központosító törekvéseinek összeomlása után a centralizáció nemzeti méretekben való kiesése. Ám annak következtében, hogy a Hunyadiak kísérletének történelmi jogutódját, az erdélyi fejedelemséget a fenti módon újjáértékeli, az az ellentmondás áll elő nála, hogy siratván a nemzeti centralizációk kiesését, egyszersmind dicsőíti a központosító törekvést aláásó és ennek hiányából legtöbb hasznot húzó osztálynak, a feudális nagybirtokos arisztokráciának új alapokon történő gazdasági és politikai felvirágzását. Ezt az ellentmondást — a központosító nemzeti erők kiesésének gyászolása s a kiesést előidéző folyamatnak és következményeinek dicsőítése között — azzal oldja fel, hogy a XVIII. századi Habsburg-abszolutizmust úgy állítja be, mintha az idegen abszolutizmus immár magyarrá vált volna és egy nemzeti jellegű központosítás megújulását jelentené. A szellemtörténeti módszeren kívül nincs a világon egyetlen más történetíró módszer sem, amelynek segítségével ezt a bűvészmutatványt oly kitűnően el lehetne végezni, amellyel a szatmári béke utáni nemzeti elesettséget oly hatalmas — barokk — ragyogássá lehetne átalakítani. (A magyar barokk korszak később még elemzendő problémája.)

Ezzel, szellemtörténeti alapon, a Magyar Történet teljessé teszi a nemzeti függetlenségi hagyomány felszámolását a XIX. század előtti újkori magyar történelemre nézve is. Minden részletkritikája ellenére is egyértelmű dicsőítőjévé válik annak a szerencsétlen nemzeti fejlődésnek, amelyben a feudalizmuson belüli polgárosodás legelmaradottabb formája jutott uralomra, a jobbágyi munkaerő kizsákmányolásával árutermelésre berendezkedett nagybirtok. Egyértelmű dicsőítőjévé válik a nagybirtokos osztálynak, amely a népi felkelések kíméletlen leverésében és a nemzeti függetlenségi mozgalmak elárulásában gyakorolta elsősorban történelmi hivatását. Az árutermelő nagybirtok a maga idejében egy lépés volt előre a magyar gazdasági, társadalmi fejlődésben. De kezdettől fogva problematikus lépés. Mert a majorsági gazdálkodás uralkodóvá válása a magyar gazdasági-társadalmi fejlődésben — Pach Zsigmond helyes történelmi-általános értelmében — előkészítője volt a XIX. és XX. századi magyar agrárfejlődés porosz útjának, amely mélyen és hátrányos módon befolyásolta az egész magyar kapitalizmus fejlődését. A magyar nép külső és belső elnyomottságának, minden szomorú tényének egyik forrása ez. Amikor a szellemtörténet e fejlődés kritikai értékelőjének igazi történészi feladatát félreállítva, e fejlődés dicsőítőjeként lépett fel, akkor akarva-akaratlanul is a magyar történelem legrosszabb tényeit szentelte meg és így a magyar

[27] Szekfű ugyan — Ribinit bírálva is — elismeri, hogy a vallás ügye a többi előbb felsorolt ok mellett kevés szereppel bír a felkelésben (Magyar történet III. 365. l.), de már Bethlen háborúinak fő okát a vallási kérdésben látja.

történelemről alkotott összkoncepciója tekintetében — a módszer ellenére elért részleteredményei dacára is — a magyar történetírás eladdig ismeretlen mélypontjára jutott el.

Ez a mélypont jelenik meg Szekfű nem egyszer idézett módszertani fejtegetéseiben felülmúlhatatlan csúcspontként. Olyan magaslati pontként, amelyről az egész történelmi horizont áttekinthető a maga teljességében, — persze mindig azzal az agnosztikus, a szellemtörténeti idealizmust jellemző megszorítással, hogy annyira tekinthető át, amennyire a történésznek ez egyáltalán megadatott, hiszen isten útjai végeredményben kifürkészhetetlenek. Szekfű a teljességre igényt tartó objektivitás és az objektivitást biztosító teljesség nevében ítéli el a régi magyar történetírás egyoldalúságait, a pártos kuruc, illetve labanc szellemű feldolgozásokat. Azt hiszem felesleges volna külön is bizonyítani az elmondottak után, hogy az új szintézis állítólagos „harmadik útja" csak a labanc szellemű felfogás megújítása, — igaz, hogy a primitív előzményeknél összehasonlíthatatlanul magasabb és ezért társadalmilag is sokkal hatásosabb szívonalon.

A Magyar Történet elemzett koncepciója meglehetősen általánossá vált a magyar szellemtörténetben, de egy bizonyos oppozíció végig megtalálható vele szemben a hivatalos történetírásban is. Ez az oppozíció két irányból jött. Egyrészt a pozitivista történetírás utolsó mohikánjai részéről. Így Angyal Dávid, Szekfű Bethlen Gáborról szóló könyvével szemben a régi felfogást képviselő nagy polemikus tanulmányt írt[28] — jellemző módon azonban anélkül, hogy nyílt harcot folytatna az új koncepció ellen, vagy akár egy rossz szóval is említené Szekfű könyvét. Másrészt — s ez a fontosabb számunkra — fellép az új koncepcióval szemben Mályusz Elemér is, legvilágosabban a *Magyar reneszánsz, magyar barokk* című tanulmányában.[29]

Mályusz világosan felismeri Szekfű felfogásának labanc szellemét, katolikus-legitimista politikai színezetét s az aulikus főurakat dicsőítő Szekfűvel szemben a kuruckodó köznemesség pártjára áll. De mivel a társadalmi folyamat végeredményben szerinte is szellemileg determinált s a szellem történetének belső titkos története a vallástörténet, azért a „magyar nemzeti érdek" elvont, üres s így semmire sem kötelező hangoztatásán ő sem jut túl.

> „Akiben utólag is örömet ébreszt, hogy a Habsburgok hatalma milyen korlátlanul érvényesülhetett Magyarországon — írja összefoglalóan Szekfű barokk felfogásáról, mint a függetlenségi koncepció felszámolásának logikus betetőzéséről, — akinek tetszik, hogy a katolikus vallás uralkodóvá lett minden tekintetben . . . az otthonosan érezheti magát a XVIII. században, mert hiszen az elfordulást jelentve a Rákóczi-kortól, uralkodóház és a katolicizmus elől minden akadályt elhárított".[30]

Jellemző, hogy a Rákóczi-kor igazi örökségének Mályusz sem a nemzeti szabadság s a vele így vagy úgy összekapcsolódó népszabadság, hanem a vallási tolerancia gondolatát tartja s azon kesereg, hogy ennek visszaszorulása a XVIII. században lehetővé tette, hogy a felvilágosodás forradalmi-materialista gondolatvilága (Mályusz szóhasználatával: „sekélyes materializmusa") máról-holnapra betörjön hazánkba, jóllehet „a nyugodt békés átmenet — mily könnyű is ezt utólag megállapítani! — simán bekövetkezhetett volna, ha a Rákóczi-kor hagyományainak szellemében a humánum és a nemzeti érdek

[28] Adalékok Bethlen Gábor történetéhez, Századok 1930.
[29] Budapesti Szemle 1936.
[30] Uo. 102. l.

gondolata nem szorul háttérbe".[31] A magyar nemzeti érdek a függetlenségi harc pozitívabb történelmi értékelésének ellenére is — ezek szerint mindenekelőtt abban áll, hogy minél több szerves fejlődés kell, azaz minél kevesebb materializmus, minél kevesebb azokból a tanokból, amelyek a klasszikus polgári forradalom, a Nagy Francia Forradalom ideológiai előkészítését jelentették. Világos, hogy Mályusz minden Habsburg-ellenességével egyetemben, legjobb esetben is csak teljesen eklektikus álláspontra juthatott a nemzeti függetlenség kérdésében, s épp oly világos, hogy ez a Habsburg-ellenesség kitűnően megfért az örök nyugati orientáció gondolatával az örök keleti veszedelem ellen. Elegendő volt ehhez fellazítania azt a kapcsolatot, amelyet Szekfű — aki időnként hajlandó a Habsburgokban látni a nyugati kultúra egyedüli megtestesítőit — a keresztény germán kultúra és a Habsburgok között létesített. S Mályusz nem is takarékoskodott annak bizonyításával, hogy Magyarország a keresztény nyugati kultúra utolsó bástyája Kelet felé.

Az örök Nyugatra támaszkodás (a nemzeti függetlenség részben vagy egészben való feladása árán is) és az örök keletellenesség történetfilozófiája mint a magyarság ezeréves európai történetének végső tanulsága, olyan koncepció, amellyel a bevallottan is nacionalista szellemtörténet átfordul az önmaga ellentétébe, kozmopolita lesz. Kozmopolitizmusról nemcsak olyan eszmeáramlattal kapcsolatban beszélhetünk, amely kozmopolitának nevezi magát, mint ahogyan a nacionalizmusnak sem kell a homlokán viselni a címkét ahhoz, hogy valóban nacionalizmus legyen. A szellemtörténet bevallotta nacionalizmusát, de takargatta kozmopolitizmusát. Ez azonban jottányit sem változtat azon, hogy nacionalizmusának visszája a kozmopolitizmus szükségszerű visszatükröződéseképpen a már vázolt objektív körülményeknek, amelyek a magyar reakció politikai koncepcióit hosszú ideje meghatározták.

A magyar történelmi-kulturális fejlődés rendszerint úgy jelenik meg a szellemtörténet ábrázolásában, mint a nyugati kultúra *hatásának* eredménye, mint az elért eredmények passzív átvétele. Még hozzá rendszerint *post festum* való átvétele, hiszen a magyarság későn lépett be az európai történelembe s a fáziskülönbség a nyugati népek fejlődéséhez viszonyítva az újkori magyar történelem során hosszú ideig még csak fokozódik. Nem az elmaradás történelmi tényének megállapítása kölcsönöz a szellemtörténetnek kozmopolita jelleget. Sőt — minthogy a szellemtörténet kozmopolitizmusa csak visszája nacionalizmusának — magát ezt az elmaradást a szellemtörténet eleget szépítgette, stilizálta, ahol lehetett, igyekezett letagadni s az európai fejlődéssel való egyidejűséget hangsúlyozta. Az alapkoncepcióból következő kozmopolita színezet abban nyilvánul meg, hogy egyoldalúan a nyugati hatás meglétének bizonyításában látták feladatukat s a belső kulturális fejlődést és az átvételre ösztönző konkrét szükségletek kutatását elhanyagolták.

Egy nép vagy nemzet kultúrája sem fejlődik pusztán a maga belső immanens erőiből, egyiké sem játszódik le az összes többi, kivált a környező népek és nemzetek kulturális fejlődésétől elszigetelten. Hatás és visszahatás oldódik itt fel a kölcsönhatásban, amelynek során a különböző fejlődési szakaszokban, különböző népek játszhatnak vezető szerepet. Különös erővel fejlődik ki ez a kulturális kölcsönhatás az újkori Európában, már a kapitalizmus

[31] Uo. 157. l.

kezdeteivel, a kapitalizmus feudalizmuson belüli fejlődésével, mivel a kapitalizmus a termelőerők addig ismeretlen ütemű és méretű fejlesztésével kezdettől fogva a prekapitalista társadalmi gazdasági alakulatokra jellemző helyi korlátok lerombolására, nemzeti és nemzetközi méretekben egyre átfogóbb és egységesebb gazdaság létrehozására irányul. Az európai történelemben ettől kezdve a kapitalista fejlődés élén járó államok játszanak vezető szerepet, Olaszország, Németalföld, Anglia, majd Franciaország. A közép-európai kereskedelmi útvonalak Amerika felfedezése után elvesztik régi jelentőségüket, a kereskedelmi gócok az Atlanti-óceán partjaira helyeződnek át, s ez a sok más körülménnyel egybekapcsolt alapvető tény meggátolta a legtöbb közép- és kelet-európai ország normális polgárosodását. A kapitalizmus fejlődése itt későn indult meg s az ittlakó népek évszázadokon keresztül az ipar fejlesztése helyett a mezőgazdaság fejlesztésére korlátozódnak, országuk Európa éléstárává válik, maguk földművelő népekké. A történelmi elmaradottság arra kényszeríti őket, hogy egyrészt sokmindent készen vegyenek át, másrészt sokmindent — automatikusan — kirekesszenek a nyugat-európai fejlődés eredményeiből. A történelmi elmaradottság nagyméretű felszámolása csak a XIX. században indul meg s a század második felében a kapitalizmus gyors tempóban terjeszkedik ki Közép- és Kelet-Európában Németországtól Oroszországig. *Előnnyé* ez a történelmi *hátrány* azonban csak az imperialista kapitalizmus körülményei között válik, amikor éppen az imperializmus láncolatának gyengesége következtében Kelet- és Közép-Európában lehetővé vált a kapitalizmus megdöntése. A hatalmas történelmi előreugrás lehetőségét az tette valósággá, hogy Kelet-Európa népeinek megkésett demokratikus forradalmaikat szükségképpen át kellett vezetniök a szocialista forradalomba. Hogy a második világháború után a *Szovjetuniónak a német fasizmus felett aratott győzelme nyomán a mai népi demokratikus országok a szocialista fejlődés útjára léphettek, nem a forradalom állítólagos exportjának következménye, hanem a Szovjetunió győzelme által teremtett kedvező külső feltételek mellett történelmi hátrányaik átcsapása abba a világtörténelmi előnybe, hogy összes ellentmondásaikra csak a szocialista fejlődés hozhatott immár megoldást.* A fiatal Marx a hegeli jogfilozófia bírálatában profétikusan írta egykor a német fejlődésről:

> „Németországban a szolgaság *egyik* fajtáját *sem* lehet megtörni anélkül, hogy valamennyi fajtáját meg ne törné. Az *alapos* Németország nem forradalmasodhat anélkül, hogy *alapjaiban* ne forradalmasodna. A *német* felszabadulás az ember felszabadulása".[32]

Mutatis mutandis, Marx megállapítása a németnél elmaradottabb kelet-európai népek történetére is alkalmazható, mert a megkésett fejlődés következtében belső szociális és külső nemzeti ellentéteik annyira összekuszálódtak és összefonódtak, hogy igazi megoldást csak a szocialista fejlődés hozhatott számukra.

Elismerve ily módon az elmaradottság tényét, mégis ki kell emelnem a magyar szellemtörténet festette kép kozmopolita színezetét. A kozmopolitizmus nem következik szükségképp a szellemtörténet általános metodikájá-

[32] Marx—Engels: Heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, Dietz 1953. 27. l.

ból, végtére minden rankeizálás ellenére is bármikor hivatkozhat az illető nép kollektív szellemének, vagy kimagasló lángelméinek nagy kultúrateremtő aktusaira, amelyek állítólag minden külső feltételtől függetlenül új törekvéseket és eszmeáramlatokat szülnek. De a szellemtörténeti módszer igenis elősegíti a reakciós társadalmi érdekekből következő kozmopolita színezet kialakítását éppen annak következtében, hogy az eszmék leszármazásának kutatásában — mint az előző fejezetben kiemeltem — képtelen az új törekvések keletkezésére racionális magyarázatot adni. Minthogy nem kutatja az eszmék születésének és terjedésének anyagi alapjait, azért az új eszmék, életformák, művészeti és kulturális törekvések misztikus születésének kínját elegendő egyszer átélnie ahhoz, hogy ne kívánkozzék újabb és újabb szülési aktusokba bonyolódni. Könnyebb megoldás számára, ha az eszme születési helyéről, mint egy ősforrásból árad szét a különböző égtájak felé. Ha ellenben az adott társadalmi fejlődés anyagi folyamatainak kutatásából indulunk ki s az objektív társadalmi viszonyok visszatükrözését látjuk a politikai-szellemi törekvésekben, akkor eleve arra vagyunk kötelezve, hogy az adott társadalmi viszonyok ideológiai visszatükrözésének formáit kutassuk, kirajzolva ily módon a politikai-szellemi fejlődés valóságos fővonalait. Ennek megfelelően alakul át — mégpedig mind az anyagi, mind a szellemi kultúra esetében — az idegen hatás vizsgálatának kérdése. Egyszeriben megszűnik az a hamis látszat, mintha a külső a „hatást" gyakorló oldal lenne az egyedül aktív s az átvevő oldalra passzív. Aktivitás és passzivitás helyet cserélnek egymással, egyik átmegy a másikba: az aktívból passzív, a passzívból aktív lesz, mert minden kívülről érkező hatás csak annyiban válik valóban elevenné, amennyiben az adott társadalom belső szükségletei kondicionálják. A befogadó aktív átvevővé válik s a ható oldal olyan passzív jelenséggé, amelyben az átvevő nemcsak saját szükségleteinek megfelelően válogat, hanem amelyet az átvétel aktusaiban egyre jobban át is alakít, hozzáidomítva az új konkrét életfeltételekhez. Persze van átvétel és átvétel. Ahol az átvételre ösztönző anyagi és társadalmi feltételek szűkkörűek s átmeneti, múló jellegűek, ott az átvétel a kölcsönzés nyers, durva formáin rendszerint nem halad túl. Ahol viszont tartós és állandóan fejlődő társadalmi szükségletek képezik az átvétel alapját, ott a szükségletek fejlődésével párhuzamosan egyre mélyebben asszimilálja az idegent, míg végül saját konkrét szükségleteinek és lehetőségeinek megfelelően fejleszti tovább.

Felfogásuk problematikus oldalát maguk a szellemtörténészek is érezték. Éppen ezért eleget beszéltek magyar tradíció és idegen hatás viszonyáról. A ható fél számukra mégis Európa maradt s a passzív fél a magyarság, ami nem gátolta őket abban, hogy ott és amikor erre szükségük volt, az átvételt a magyar nemzeti érdekektől akár legidegenebb formájában is, mint tősgyökeresen magyart mutassák be. Így lesz a Habsburg-Magyarország a „keresztény nemzeti" állam, a szentistváni állam törzséből fakadó új hajtás, amely ráadásul maga is „törzzsé" válik, így lesz az idegen barokkból egyszeribe magyar barokk a XVIII. sz.-ban, a „politikai romantikus" Széchenyiből a „keresztény germán törzs új hajtásából" tősgyökeres magyar stb.

A szellemtörténet kozmopolita jellege csak akkor kezd társadalmi-politikai teherré válni, amikor a nyílt fasizálódás megindul s az egyre nyomasztóbb függést az idegen imperializmus érdekeitől, hangoskodó magyarkodással leplezik. Most egyre határozottabban előtérbe kerül a belső erőkből történő, irracionalisztikusan felfogott kultúrateremtés mozzanata.

„Legyünk tisztában azzal — írta Deér József, erősen fasiszta színezetű könyvében, a Pogány magyarság Keresztény magyarságban[33] —, hogy történetünk igazi mibenléte nem a „hatások" és „sajátosságok" ellentétén vagy arányán fordul meg. Történtek és történnek átvételek, mint ahogyan voltak és vannak hatásokból le nem vezethető jelenségek, melyeknek puszta szembeállítása azonban nem magyarázhatja meg a magyarság műveltségének létrejöttét és lényeges vonásait. A kultúrateremtés mozzanata itt a döntő s ennek megfelelően a kérdés is oda módosul, hogy vajon a magyarság mint népegyéniség, cselekvő módon hozzájárult-e mai keresztény és európai műveltségének kialakításához? Rendelkezett-e oly népi életformával, mely a germánokhoz hasonlóan képessé tette őt az idegen hatásoknak nemcsak befogadására, hanem azoknak egyéni, csak magyar átfogalmazására?"

Magánál Szekfűnél is előtérbe kerül a nemzeti jellegzetesség hangsúlyozása, nála viszont a német fasizmussal szemben.

Radikálisan azonban csak Mályusz Elemér vetette fel a kozmopolita jelleg felszámolásának követelményét az Egyedül Vagyunk hasábjain megjelent cikksorozatának könyvvé bővített változatában a Magyar Történettudományban, amelyben — bármik voltak is a szerző szubjektív németellenes illuziói — a magyar történettudomány német mintára történő fokozott fasizálódását sürgeti:

„A szellemtörténet egyeduralma, ha valóság lenne egyik magyar teoretikusának, Joó Tibornak a követelménye, hogy a szellemtörténet tekintessék azonosnak a „helyes és teljes történetszemlélettel", több szempontból is aggályosnak látszik. Nagyon kevés, a semminél alig valamivel több lehetőséget nyújt arra, hogy a magyar fejlődés sajátos jellege, egyénisége kifejlődésre jusson. Amilyen jól érzékelteti, hogy művelődési törekvéseink a nyugati fejlődésnek a részei voltak s így szellemi életünknek a Nyugattal való összeforrottságát számtalan példával bizonyíthatja, éppen olyan egyoldalú értékelés alá veti múltunkat. Lépten-nyomon azt deríti ugyanis ki, hogy művelődésünk csak követte a nyugatit, s mert hosszabb-rövidebb idő telt el a külföldi kezdeményezés és a hazai reagálás között, ebből a tényből művelődésünk másodrangúságára enged következtetést, meg arra is, hogy a külföld, ez vagy az a náció volt tanítómesterünk, magunknak pedig a tanítvány szerepe jutott évszázadokon keresztül. Aminek alapján ismét igényt emelhet a legtöbbet adó mester, hogy a jövőben is pórázon vezessen minket".[34]

Végleg azonban sem a konszolidációs, sem a fasiszta szellemtörténet nem tudott megszabadulni kozmopolitizmusától, hiszen alapvető koncepciójával kellett volna szakítania. E koncepciót azonban csak kiélezik és elmélyítik s vele együtt a kozmopolitizmust is kiélezik és elmélyítik a német Kulturkreislehre-ből, kultúrkörelméletből átvett mozzanatok, amelyek a magyar kultúrfölény hírhedt elméletének legfőbb elméleti-módszertani támasztékai.

[33] Egyetemi nyomda 1938. 266. l.
[34] Bolyai Akadémia kiadása é. n. 52—53. l.

## К КРИТИКЕ ИСТОРИИ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ В ВЕНГРИИ

*Йожеф Сигети*

Настоящая работа представляет собой предложение статьи, опубликованной под подобным заглавием в «философским Ежегоднике» 1952 года. Она занимается проблемой национализма и космополитизма.

Радикальное выключение концепции общественного развития из исторического восприятия, которое исполнено историей духовной жизни более последовательно чем остальными буржуазными историческими пониманиями, в сильнейшей мере укрепляет национализм, который всегда присутствовал в буржуазном мировоззрении. Именно благодаря исключительности национального восприятия «национальная» историография загородила перед собой путь к правильному пониманию национальной истории, связанной с общим человеческим прогрессом. В противоположность этому, марксизм исследует исходя из общего человеческого прогресса отдельные особенности национальных движений, и прежде всего их совпадение с главной линией общественного прогресса.

В то же время история духовной жизни Венгрии отличается тем, что она опиралась на культуру запада. Именно поэтому национальная история духовной жизни превращается в свою противоположность — в космополитизм. Она призналась в своем национализме, однако, прикрыла свой космополитизм. Но это не изменяет того факта, что политическая концепция венгерской реакции определялась сплетением национализма с космополитизмом.

## A CONTRIBUTION TO THE CRITIQUE OF THE HISTORY OF IDEAS IN HUNGARY

by

*József Szigeti*

The present study is the continuation of the author's essay published in the 1952 volume of the Year-Book of Philosophy under a similar title and deals with the problem of nationalism and cosmopolitism.

Radical elimination of the concept on social progress from the comprehension of history, which is accomplished by the history of ideas more consistently than by decadent products of any other shade of the bourgeois view of history, reinforces nationalism always present in the bourgeios view of history to an extraordinary extent. »National« historiography obstructed its own way to real understanding of national history as related to universal human progress precisely by making nationalism its sole view-point. Marxism on the other hand sets out from the interests of universal human progress and examines national movements and their positive characteristics first of all from the point of view : whether and how far they coincide with the main trend of social progress.

Hungarian history of ideas is at the same time characterized by its dependence on the West. The nationalistic history of ideas is transformed hereby to its own antithesis : it becomes cosmopolitan. The history of ideas confessed its nationalism but tried to hide its cosmopolitism. This however does not modify the fact, that the political conceptions of reactionary forces in Hungary were determined by the intertwining of nationalism and cosmopolitism.

## ZUR KRITIK DER UNGARISCHEN GEISTESGESCHICHTE

*József Szigeti*

Diese Studie ist die Fortsetzung eines Aufsatzes, der unter ähnlichem Titel im Jahrg. 1952 des Philosophischen Jahrbuchs erschien. Sie befasst sich mit dem Problem des Nationalismus.

Durch die radikale Ausschaltung der Konzeption des sozialen Fortschritts aus der historischen Auffassung, welche in der Geistesgeschichte konsequenter, als in allen anders

abgetönten Verfallsprodukten der bürgerlichen historischen Anschauung durchgeführt erscheint, wird der Nationalismus, der ja in der bürgerlichen historischen Anschauung von jeher enthalten war, im höchsten Grade verstärkt. Die »nationale« Geschichtsschreibung liess einzig und den nationalen Standpunkt gelten und versperrte vor sich eben dadurch den Weg des richtigen Verständnisses der nationalen Geschichte, in ihren Zusammenhängen mit dem universellen menschlichen Fortschtritt. Dagegen erforscht der Marxismus die konkreten Eigenarten der nationalen Bewegungen aus dem Standpunkt des allgemeinen menschlichen Fortschritts und untersucht vor allem, in wieferne diese mit der Hauptrichtung des sozialen Fortschrittes zusammenfallen.

Demgegenüber wird die ungarische Geistesgeschichte durch die Anlehnung an den Westen gekennzeichnet. Dadurch schlägt die nationalistische Geistesgeschishte in ihren Gegensatz um: sie wird kosmopolitisch. Die Geistesgeschichte gestand ihren Nationalismus, aber sie verhüllte ihren Kosmopolitismus. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass die politische Konzeption der ungarischen Reaktion durch die Verflechtung des Nationalismus und des Kosmopolitismus bestimmt wurde.

# Jean-Paul Sartre

MÉSZÁROS VILMA

*Qu'est-ce-que la littérature?* (Mi az irodalom?) c. tanulmányában Sartre úgy jelöli meg a maga és irodalmi barátai helyét az irodalomban, hogy valamennyien vagy röviddel a háború kezdete előtt, vagy a vereség után léptek fel. Megállapítja rögtön azt is, hogy az előttük levő generáció nem tudta már a közönség várakozását kielégíteni. „Ilyen időkben — írja — az ember Epicuros vagy a sztoicizmus felé fordul... és ezek az emberek nem voltak sem sztoikusok, sem pedig epikuristák, vagy pedig az irracionális erőktől vár segítséget, ők pedig szándékosan nem láttak tovább az eszük hegyénél", (id. mű, Les temps modernes XXI. 1611.).

A maguk feladatát ennek megfelelően úgy jelöli meg, hogy a „nagy körülmények irodalmát" kellett megalkossák, „amely egyesíti és összebékíti a metafizikai abszolutot a történelmi tény relativizmusával." (id. mű., Les temps mod. XXI. 1630.)

„A metafizikai abszolút" nem más, mint a szabadság elvont eszméje. Az egzisztencialista irodalom története pedig nem más, mint azoknak az összeütközéseknek folyamata, amelyek az egzisztencialista absztrakció és a történelmi-társadalmi valóság között létrejönnek. Sartre-ra magára talán mindenkinél jobban illik az a megállapítás, amelyet ő a megelőző generáció íróival kapcsolatban írt le „... nem a szerző és a közönség között nyilvánult meg az eltolódás. . . hanem az irodalmi mítosz és a történelmi valóság között" (id. m. Les temps mod. XXI. 1622.)

A háborús nemzedékről írt többkötetes (és máig is befejezetlen) nagy regényének Sartre ezt a sokat sejtető közös címet adta: *Les chemins de la liberté* (A szabadság útjai). Egész életművét ez alatt a cím alatt adhatná ki. A trilógia hősei nem állnak rokon nélkül, a három egykori barát különböző, egymástól élesen eltérő útjait nem regényében próbálta egyedül ábrázolni, problémáit nem lehet a régebbi művek kérdéseitől (és válaszaitól) elválasztva megérteni. Kétségtelenül *Daniel* útja a legegyértelműbb, Danielé, a fasisztáé. Abba az embercsoportba tartozik, amely ellen Sartre a leghevesebben, legelkeseredettebben tiltakozik, akik nem merik vállalni azt, ami az író szemében az embert emberré teszi: a cselekedeteikért való felelősséget. Sartre — igen helyesen — két nagy, egymástól látszólag gyökeresen különböző csoportban ábrázolja ennek a magatartásnak végeredményben egyező voltát. Az elsőbe azok tartoznak, akik nem bibelődnek azzal, hogy külön ideológiát fabrikáljanak maguknak. A tekintélyes „helyesen gondolkodó" polgárokról van szó, akik igen meg vannak elégedve azzal a társadalommal, amely nekik kényelmes, nyugodt

életet biztosít és teljességgel képtelenek megérteni azokat, akik bármilyen fontos vagy aprólékos kérdésben nem értenek egyet a hivatalosan elfogadott szabályokkal. Sartre valóságos élvezettel festi le korlátolt ostobaságukat, önzésüket, rejtett de fel-felbukkanó szadizmusukat. Akár a *La nausée* (Az émelygés) könyvtárosáról ír, aki az erkölcs őrének szerepében tetszelegve aláz porig egy szerencsétlen, nyomorult embert, akár a *La chambre* (A szoba) hősnőjének apjáról, aki önzésnek érzi, hogy leánya elmebeteg férje mellett marad, ahelyett, hogy az ő kényelmét szolgálná, akár a kisváros sivár eseménytelenségét dicső hagyománynak érző polgárok múzeum-látogatását festi le, mindenütt gyűlölet és megvetés vezeti tollát, teszi éleslátóvá. Ennek a típusnak pszichológiailag és társadalmilag legjobban sikerült leleplezése a *La putain respectueuse* (A tisztességtudó utcalány), ahol a polgári képmutatás minden fegyvere egyesül a legaljasabb, legdurvább terrorral és fehérhajú édesanyákra, a háború hőseire, az amerikai nemzetre hivatkozva mentik a gyilkost és törnek az ártatlanok életére.

Sartre művészetének ez az oldala tulajdonképpen az egy század óta dívó illúzió-rombolás hol következetes, hol következetlen folytatása. Amiben újat ad, az éppen az, hogy ugyanezt a típust az álforradalmároknál is leleplezi. Baudelaire-ről szóló tanulmányában — hogy igazságosan-e, azt most ne kutassuk — hevesen támadja azokat, akik elfogadják az őket sujtó csapásokat, jogosnak érzik a büntetést, ha a „hivatalos vonaltól" valamiben is eltértek, és szinte beteges módon gyönyörködnek saját büntetésükben. Ahogy Sartre mondja: a megkorbácsolt szerepét vállalják, ha már a korbácsolóé nem jutott nekik. Az *Intimité* (Intimitás) hősének férje nem fizikai alacsonyabbrendűségétől szenved igazán, amire pedig minden oka meglenne, a világ nyelvétől fél csupán és kínosan igyekszik megóvni fölényének, szabályos, előírásszerű életének látszatát ismerősei előtt akkor, amikor a legnagyobb fájdalom éri; az asszony, akit szeretett, örökre otthagyja. A *Huis clos* (Zárt tárgyalás) Estelle-jét sem gyilkossága teszi társainál alacsonyabbrendűvé, hanem az, hogy még a pokolban sem hajlandó hangosan kimondani: mi a bűne, a jó társaságbeli úriasszony szerepét szeretné továbbra is játszani. Majdnem ki is mondja, hogy csak azt tartja bűnnek, ami kiderül, tehát lényegében elfogadja az őt elítélő társadalom erkölcs-kódexét, — azzal a feltétellel, hogy titokban annyiszor sértheti meg, ahányszor csak akarja. Nagyszerűen mutatja meg, hogy ezek az emberek lázadni is csak a rend nevében tudnak. Jellemző, hogy a *Les chemins de la liberté* főhősének, Mathieu-nek bátyja, Jacques ifjú korában pár évig „szabálytalan módon" élt, de ez tulajdonképpen szintén hozzátartozott a szabályos polgári életformához. Cinizmusa csupán a polgári önelégültség tetszetősebb válfaja és jellemző, hogy életében először akkor hirdet önálló gondolkodást és lázadást a kormány ellen, amikor a München előtti napokban azt hiszi, hogy Németország ellen szólíthatják fegyverbe. Münchenen keresztül világos és egyenes út viszi Vichy-ig, állítja Pétain mellé.

Jacques-tól már csak egy lépés vezet a fasiszta figurájának ábrázolásához. Már egyik legkorábbi műve, a *L'enfance d'un chef* (Egy vezér gyermekkora) sem más, mint azoknak az ideológiai „fátylaknak" könyörtelen lebontása, amelyekkel a burzsoá ifjúság legrothadtabb rétege akarja leplezni egyéniségének hitvány és semmis voltát. A hős (egy gyáros fia) hihetetlen méretű tunyaságát, önzését, ürességét előbb freudizmussal, majd szürrealista elméletekkel, később Barrès „gyökértelenségi" teóriájával díszítik különböző kétes ideológusok, míg végül az antiszemitizmusban és általában a fasizmus egyik

francia változatában találja meg egyéniségét és létezési jogát. Igen jellemző módon állítja szembe a novella utolsó részének két döntő epizódját, amikor a hős találkozik az apja gyárában dolgozó egyik munkás fiával, aki nem köszön neki, „mély csalódottságot érzett és a rákövetkező napokban még inkább azt gondolta, amit eddig is hitt, hogy t.i. a világ *nem létezik*" (kiemelés tőlem) (*Le mur.* A fal, 159.) Amikor viszont rövid időre rá először vesz részt egy pogrom-akcióban, büszkén és önelégülten mondja magában: „Létezem, mert jogom van a létezésre" (id. mű. 220.). Amit annyi más ködös teória nem adott meg számára, most megkapja az antiszemitizmustól: egyéni jellemvonása lett, amely őt minden más közönséges halandótól megkülönbözteti: „Lucien ez én vagyok. Valaki, aki ki nem állhatja a zsidókat." (id. mű 218). „Jogos" öntudattal gondol most már az ifjú inasokra, akik egykor az *ő* munkásai lesznek, akiknek ő lesz a gazdájuk. A keresés korának vége, mikor a novella utolsó soraiban a kávéházból kilép, nyoma sincs benne a bizonytalan és ezért néha még vonzó és kecses ifjúnak, akinek néha láttuk, „egy férfi lépett ki innét, egy vezér a franciák közt" (id. mű 222.)

Daniel alakjával már jóval nehezebb feladatot vállal az író. Daniel nem ennyire tucatember, sejtjük róla, hogy valaha értelmes volt, még problémái is voltak, egyes szereplőkre (Marcelle és anyja) tett hatásából megtudjuk, hogy a gyanútlan külvilág szemében vonzó megjelenése, „angyalarca", még züllése idején is kedvessé, szeretetreméltóvá teszi. Nála a lázadás már valóban önmagának karikatúrájává torzul. Egyrészt a legfantasztikusabb módokon próbál a szokványos polgári életmódtól menekülni, eltévelyedésekben, aljas és nevetséges cselekedetekben keres szabadulást. Tegyük mindjárt hozzá, hogy ezek a kísérletek sorra csődöt mondanak. Hiába vájkál jobb sorsra érdemes buzgalommal, szinte aszkétikus türelemmel a mocsokban, a polgári szürkeségből nem tud kijutni. A megszokott morállal való szakítása sem hat természetesnek, — még a Gide-i értelemben sem — csupán kihívást, erőltetett pózt érzünk benne. Sartre egyik ifjúkori novellájában már megírta a modern Herostrates történetét, aki szürrealista stílusú tömeggyilkossága után éppoly nyomorult, gyáva nyárspolgár marad, mint azelőtt. Daniel önmagától még idáig sem jut el: szinte paródiaként hat a jelenet, amikor tömeggyilkosság helyett kedvenc macskáit akarja vízbe fojtani, de ezt a „hősi cselekedetet" sem képes végrehajtani. Még csak kínlódni sem tud igazán, hiába veszi el öngúnyból Marcelle-t feleségül, az eredmény nem dráma, kínlódás, szerencsétlenség, mint ahogy remélte, csupán langyos — nyugodt unalom.

Másrészt az ő esetében is fellép a felelősségtől való félelem jelensége. Ő sem meri bevallani, hogy saját sorsának önmaga a kovácsa, hanem feletteseket keres, mindegy, bármilyen szigorúak vagy kegyetlenek, isten vagy a német parancsnokság vállalja-e a szerepet, a döntő az, hogy ő maga ne legyen felelős.

Az ő paradicsoma valóban a német megszállással érkezik el, és ez nem pszichologizáló következtetések eredménye. Sartre itt a történelem tapasztalatait használhatja fel. A megszállás idején a francia értelmiség, akárcsak a nép óriási többsége, általában élesen antifasiszta és németellenes volt. A kevés kollaboráns igyekezett óvatosan, konciliáns hangon szólni, ha lehetett, inkább másról beszéltek, vagy általános, émelyítően erkölcsös frázisokat hangoztattak a középszerűség dicséretéről, a földhöz és az ősi erényekhez való visszatérésről stb. A fasiszták mellé nyíltan majdnem kizárólag csak azok az írók álltak ki, akik a háború előtt tajtékzó szájjal hirdették a minden ellen való lázadás szükségességét. Azok, akik minden rend örök ellenségének, a szabadság egye-

düli megvesztegethetetlen bajnokainak hirdették magukat, mint Céline, vagy Drieu la Rochelle a megszállás alatt farkcsóváló kutyaként fogadták el a legkönyörtelenebb rendet : a német fasizmusét.

Daniel ujjongása, az első német csapatok láttán az ilyen típusú emberek nagyszerű paródiája. Azokat képviseli, akik még a gonoszságban is csak epigon-szerephez tudtak jutni, csupán a tehetetlen gyűlölet volt meg bennük, de bosszújukat a megszálló csapatokra bízták. „Szeretni kell a németeket" — magyarázza a megrémült Phillipe-nek —„ . . .a te szerencséd a történelmi egybeesésben van, alá akarod ásni a polgári erkölcsöt? Nos, a németek itt vannak, hogy segítségedre legyenek!" (*La mort dans l'âme.* A halálos fájdalom, 489). Ujjongása nem ismer határt, amikor arra gondol, hogy ezek a „csodálatraméltó hősök" egyformán vetik meg és fogják megalázni a hozzá hasonlókat és a „tisztes családapákat", akik eddig lenézhették őt. Tudatosan az emberi értékek lerombolóit köszönti a bevonuló csapatokban, ezért ő a legalkalmasabb arra, hogy a fasizmust képviselje. Mi lesz a sorsa később, csak sejteni lehet, de meglepődnénk, ha nem süllyedne a hóhérok közé, akiknek aljasságát Sartre színdarabjaiban már ábrázolni próbálta.

Daniel alakjában Sartre végeredményben végleg leszámol a jobboldali lázadókkal. Útjuk — világosan látja — nem is egyszerűen zsákutcába fut, hanem egyenesen a szabadság ellenségeinek táborába. Csak azért tagadják a polgárság régi szabályait, hogy a burzsoázia még kegyetlenebb, még hazugabb ideológiáját, a fasizmust képviseljék. Bonyolultabb a kérdés, amikor a másik barát — Mathieu — útját vizsgáljuk.

Mathieu időnként úgy jelenik meg, mint az író szócsöve, tudatos egzisztencialista, akinek egy életcélja van : a tökéletes szabadság. Ugyanakkor Sartre időnként őt is bírálja és komikus, vagy tragikomikus színben mutatja be kísérletezéseinek időszerűtlenségét, naiv vagy nevetséges voltát.

Világosan merül fel nála — és ez rendkívül fontos — az osztályhoz való viszony kérdése. Bátyja, Jacques egyetlen komolyabb beszélgetésükben indokoltan vágja a szemébe : „. . .te elítéled a kapitalista társadalmat és mégis állást vállalsz ebben a társadalomban. Elvi szimpátiát hirdetsz a kommunisták felé, de őrizkedel attól, hogy szolgálatukba állj, tudtommal még csak nem is szavaztál. Megveted a polgári osztályt és magad is polgár vagy, egy polgárnak fia, egy polgárnak a testvére és úgy élsz, mint egy polgár." (Les chemins de la liberté, I. kötet, *L'âge de raison* (Férfikor 141.)

Mathieu nem tud visszavágni és ez nem véletlen. Intellektuel volta épp azt jelenti számára, hogy tisztán látja saját helyzetét. Sartre többek között abban különbözik az előző generáció polgári íróitól, hogy elismeri polgári voltát. Camus-val folytatott vitájában nyílt iróniával jegyzi meg : „Hisz Ön is polgár, Camus, akárcsak én, mi is lehetne más?" (Temps modernes, LXXXII 339.). A *Qu'est-ce que la littérature?*-ben pedig így beszél csoportjáról : „Osztályszökevény burzsoák, de polgári erkölcsökkel, akiket a kommunista függöny választ el a proletariátustól . . . a levegőben lógunk, jóakaratunk senkinek sem használ, még nekünk magunknak sem." Les temps modernes, LXXII, 93.)

Mathieu annak az embernek típusa, aki éppúgy képtelen a polgárságtól szabadulni, mint a Daniel-fajtája, de egyrészt tisztességesebb eszközökkel próbálkozik, másrészt tisztán látja, hogy kudarcra van ítélve és ez kétségbeejti. Egész élete végeredményben a közösségtől való görcsös félelem jegyében zajlik le, az eredmény az, hogy szinte csak *negatívumokról* beszélhetünk vele kapcsolatban. Ő az, aki nem kötött polgári házasságot a hozomány kedvéért,

mint Jacques, ő az, aki nem züllött emberileg a pederasztiába, szadizmusba, politikailag pedig a fasizmusig, mint Daniel, de ugyancsak ő nem csatlakozott a kommunistákhoz, mint Brunet és nem ment Spanyolországba harcolni, mint azt Gomez tette. Lényét ezek a negatívumok határozzák meg, amelyek következtében nem tud cselekedni. Miután pedig az író szerint az embert csupán cselekedetei határozzák meg, egyénisége szétfolyik, megfoghatatlan, ami annál súlyosabb, mert tulajdonképpen ő és a hozzá hasonló figurák állnak Sartre regényeinek és drámáinak középpontjában. Az egység nélküli hős természetesen a mű egységét sem tudja biztosítani.

Mathieu békében azoknak az embereknek a társaságát keresi, akik valamennyire különbözni látszanak a többiektől, akik fellázadnak környezetük ellen, de titokban azt szabja feltételül, hogy ez a lázadás ne legyen tragikusan komoly. Ezért felel meg neki Boris és Ivich kedvessége, akiknél a lázadás végeredményben a fiatalság természetes tartozéka és előbb-utább — Ivich előbb — dacból vagy fásultságból, de belétörődnek a polgári életformába. És ezért nem hat rá igazán Gomez vagy Brunet példája. Maga is tisztán látja, hogy nagy nehézségek árán megszerzett, féltve őrzött szabadsága a gyakorlatban azt jelenti, hogy „szabadon" mehet sétálni a Luxemburg-kertbe, amikor „... ugyanebben a pillanatban vannak emberek, akik puskalövésnyi távolságban öldösik egymást Madrid külvárosaiban, osztrák zsidók, akik gyűjtőtáborban a végüket járják, kínai holttestek a nankingi romok alatt."(*L'âge de raison*, 160).

Álláspontját és egyben önkritikáját pedig ilyen nyíltsággal fogalmazza meg: „Felháborodom a kapitalizmus ellen, de nem szeretném, ha végetvetnének neki, mert akkor nem volna min felháborodnom. Jól érzem magam magányosan és mindent tagadva, kedvet lelek arra, hogy nemet mondjak, mindig csak nemet és *megijednék*, ha komolyan nekilátnának egy emberibb élet megteremtésének, mert akkor igent kellene mondanom és úgy kellene tennem, mint a többi ember." (id. mű 166).

Érdekes módon épp a legsötétebb napokban próbál meg egy kicsit valóban „úgy tenni, mint a többi ember", csakhogy teljesen eredménytelenül. Hiába vesz részt a vereség szégyenétől elvakult emberek legostobább vagy legundorítóbb ténykedéseiben is, megérzik benne az idegent. „Semmit sem teszel úgy, mint mi," — folytatta Longin — „még amikor leiszod magad, azt se úgy teszed, mint mi." (id. mű 460) Együttérzésének, hirtelen szolidarításának alapja csupán a kétségbeesés, a világ abszurd voltának érzése. Mathieu azok közé tartozik, akiket — mint ezt Sartre magáról is mondja — brutálisan beletettek a történelembe és az efölött érzett sértődés valóságos világ-vége hangulatot vált nála ki. Úgy érzi egy pillanatra, hogyha kevesebbet gondolkodnék, elviselhetőbb lenne az élete, nem Franciaország, hanem az értelmiség tragédiájának érzi, ami történik. Ezért szeretne intellektuel voltától szabadulni. „Elegem van abból, hogy én legyek a tisztánlátó. Elegem van, elegem van! Behatolni egy ismeretlen tettbe, mintha az erdőbe hatolnánk! Egy tettet! Egy tettet, amely elkötelez és amelyet sohasem lehet teljesen megérteni," — mondja szenvedélyesen (id. mű 257), de amikor megkérdezik, milyen tettre is gondol, már újra józanul és csüggedten feleli: „Pillanatnyilag semmit sem lehet tenni" (id. mű. 257).

Amikor gondolkozik, úgy érzi, hogy maga is felelős, azért, ami történt — persze nem azzal, amit tett, vagy nem tett, hanem a felelősségnek abban a fantasztikus módon kiterjesztett és így mitizált értelmében, ahogy ezt a szót Sartre filozófiája használja. „Istenem — gondolja — nem tudtam rávenni ma-

gam a választásra és a valóságban már választottam, ezt a háborút, ezt a vereséget választottam és ez a nap várt rám" (id. mű).

Féltve őrzött cselekvési szabadsága végeredményben ide vezetett, a megvert, sorsukat nem értő, elkeseredésükben káromkodó, ocsmány nótákat éneklő katonák közé, híres „szabadságát" már csak arra tudja használni, hogy iszik a bemocskolt borból. Ha nem akarja társait megítélni, ez nemcsak a Sartre-féle morál illusztrációjaként hat (mint köztudomású, Sartre egyik alaptétele az, hogy az ember nem ítélheti meg az embert), egyszerűen semmi olyan perspektívát nem lát, ami egy ilyenfajta ítéletnek értelmet tudna adni. Az embereket — és velük együtt magát is — csupán féregnek érzi, „. . .a féreg álmai vagyunk, gondolataink . . . egyre kevésbé emberiek. Meg kellett mondani: senki sem szeret bennünket. Senki sem szeret bennünket, a civilek szemünkre hányják, hogy nem tudtuk őket megvédeni és asszonyaink nem büszkék ránk, tisztjeink cserben hagytak, a falusiak gyűlölnek és a Fritzek mennek előre az éjszakában. Meg kellett mondani: mi . . . legyőzöttek, férgek, a föld alja vagyunk. . ." (id. mű. 278). Az egyedüli pillanat a háború alatt, amikor Mathieu valamennyire is megtalálja önmagát, az utolsó harcban van, de ekkor is mennyire torz és kétségbeejtő formában. Nem a győzelem, nem az élet, de a halál nevében csatlakozik az egyetlen, még harcoló csoporthoz. „Úgy döntök, hogy életem titkos értelme a halál volt . . . halálommal amellett kívánok tanúskodni, hogy élni lehetetlen" (id. mű. 646). A harc hevében pedig — és ez talán irónia, talán tisztánlátás az író részéről, érzései majdnem Daniel nívójára süllyednek. „Hatalmas revanche volt, minden lövés egy-egy régi lelkiismeretfurdalásért állt bosszút . . . Az emberre lőtt, az erényre, a világra; a SZABADSÁG a TERRORRAL azonos, mindenre lőtt, amit valaha szeretett. . . Lőtt: tiszta volt, mindenható volt, szabad volt." (id. mű. 666)

Mathieu nem az első a szabadságot hiába kutató testvérei sorában. A kötöttségektől való szabadulást nála sokkal következetesebben valósítja meg a *La nausée* hőse, Antoine Roquentin. Neki könnyebb a dolga: békés korban él, vagy legalábbis azt hiszi koráról, hogy békés. „A történelmi tények relativitása" őt egyáltalán nem zavarja, a regény majdnem teljesen saját énjének keretein belül tud maradni. Ez az oka, hogy ő valóban nem jut túl az író szócsövének szerepén és a regény Sartre filozófiáját valóban következetesen illusztrálja — egészen az emberi és művészi abszurdumig. Roquentin, aki valóban otthagyta a világot, és három hosszú éven át egy érdektelen és reménytelen történelmi kutatáson kívül szinte semmilyen formában sem élt, életének szinte teljes megsemmisüléséig jut el. Érdekes megjegyezni, hogy Sartre tudatosan olyan hőst választ az élet-ellenesség megtestesítőjének, aki történetének kezdete előtt cseppet sem tartozott a passzív emberek közé. Messzi tájakról érkezik a kis városba, akár egy Malraux-i hős. A döntő különbség azonban közte és — mondjuk — Garin között az, hogy nem áltatja magát a kalandorság illúziójával. Az Autodidakta kíváncsi kérdésére (aki a letörhetetlen polgári illuzionizmust, ostoba, olcsófajtájú optimizmust képviseli a könyvben) kénytelen önmagának bevallani: „Nos, éppen ez az, ami sohasem jutott neked, emlékezz, hogy szavakkal csaltad meg magad, kalandnak hívtad az utazás talmi csillogását, utcalányok szerelmét, verekedéseket, ivászatokat, és ez az, ami sohasem fog jutni — se neked, se másnak. De *miért*?" (kiemelés tőlem) (id. mű. 58.). Pár sorral lejjebb maga adja meg az indoklást: „Amikor az ember él, semmi sem történik. A díszletek változnak, az emberek ki-be járnak és ez minden. Sohasem kezdődik semmi." (id. mű. 59)

A világ abszurd voltának érzése valóságos betegséggé fajul nála, amelynek először csupán fiziológiai leírását kapjuk. Csak később értjük meg, mi undorította, és keserítette el, „minden létező ok nélkül születik — magyarázza — gyengeségből húzódik el és véletlenül hal meg." (id. mű. 174) Az élet értelmetlenségének érzése kellett indítsa arra is, hogy annyi messzi tájon töltött év után egyszerre értelmetlennek találja, hogy továbbmenjen. Sajátmaga így írja le ezt a pillanatot: „És aztán egyszerre fölébredtem a hat éves álomból. A szobor kellemetlennek és ostobának tűnt előttem és éreztem, hogy rettenetesen unatkozom. Nem tudtam megérteni, miért is vagyok Indokínában. Mit csináltam itt? Miért beszéltem ezekkel az emberekkel? Miért öltöztem ilyen különösen? Szenvedélyem meghalt. Éveken át elöntött és becsapott; most üresnek éreztem magam. De nem is ez volt a legrosszabb: hanyagul odatéve elém, egy nagyterjedelmű és ízetlen eszme hevert. Nem nagyon tudom, hogy mi volt, de nem tudtam ránézni, annyira émelyített." (id. mű. 17)

Minden, amit valaha érdekesnek és rendkívülinek érzett, ugyanígy pusztul el. Az egyetlen emlék, amely még emberi volt benne, szerelméhez, Anniehoz fűzte, aki az ún. „tökéletes pillanatok" általa sohasem értett mágiájával szépítette meg időnként kettőjük életét. Mikor azonban még egyszer találkoznak (évekkel szakításuk után) és Annie végre hajlandó elmondani az ilyen pillanatok titkát, azzal a lesújtó felfedezéssel együtt adja át, hogy „tökéletes pillanatok" végeredményben nincsenek.

„Természetesen csak én létezem, én, aki gyűlölök, én, aki szeretek. Én pedig, mindig ugyanaz vagyok, nyúlós tészta, nyúlós... annyira hasonlít önmagához, hogy az ember nem érti, hogy is jutott az emberek eszébe, hogy neveket találjanak ki és különbséget tegyenek." (id. mű. 194)

Az autodidakta megszégyenítése, akivel ugyan semmi emberi kapcsolata nem volt, de aki mégis az utolsó ember volt, aki a társaságát kereste, az utolsó szálat is eltépi, amely Roquentin-t még az emberekhez fűzte. Abban is mintha jelkép lenne, hogy a tolakodó írnok épp akkor utasítja el Roquentin közeledését, amikor az először érez szánalmat iránta, és az egész regényben egyedülálló alkalommal száll szembe egy kérdésben más, élő emberekkel. Ez már valóban a vég, amikor a létezés tudatán kívül semmi sem marad az egyéniségből: „Szelíden, hosszan ásított. Senki. Antoine Roquentin. Senki számára sem létezik. Ez mulattat. Mi is hát ez az Antoine Roquentin. Elvont fogalom. Tudatomban sápadt kis emlék imbolyog saját magamról. Antoine Roquentin... és hirtelen az Én sápadni kezd, sápad és aztán vége, kialszik." (id. mű. 218)

A regény tulajdonképpen itt érne véget. Az a megoldás, amit Sartre még hozzábiggyeszt, logika nélkül, erőltetetten hat: az írás mint a lét értelmetlenségének megoldása, mint ami egyedül teszi lehetővé a hősnek, hogy viszolygás nélkül emlékezhessen életére. Érdekes, hogy ezt a vágyat az utolsó szál váltja ki a hősből, amely még a külvilághoz köti és túlélte a kalandvágyat, a szerelmet, a sajnálkozást: egy másodrangú kávéház ócska zenegépének százszor hallott együgyű kis dala: „Egyszer még hiányozni fogok néked, drágám". A jelentéktelen és a jelentős közötti különbség itt nem egyszerűen elmosódik, hanem épp ellenkezőjére fordul. A melódia győz a világ felett, egyszerűen azért, mert nem létezik, csupán *van*.

Látszatra senki sem különbözik jobban az utazások és tapasztalatok hiábavalóságába belecsömörlött Roquentintől, mint Sartre lázadással, életvággyal teli serdülő alakjai; valójában legalább *ideiglenesen* ugyanazt való-

sítják meg: a valóságtól való elszakadást. Közös tragédiájuk éppen ez. Túlságosan könnyűek, nincs talajuk a földön. Sartre mitizálni is próbálja ezt a típust a *Les mouches*-ban (A legyek). Orestes erről panaszkodik hű kísérőjének a Pedagógusnak: „ . . . azoknak a szálaknak szabadságát hagytad nekem, amelyeket a szél tép le a pókhálókról. . . nem vagyok súlyosabb a szálnál és a levegőben élek." (id. mű. Théatre 20) Elektrának pedig így panaszkodik: „Alig létezem. A fantomok között, amelyek ma itt bolyonganak . . egy sem fantomszerűbb nálam." (id. mű. 26.) Egy cselekedetre vágyik, amely súlyt adjon neki, a földre húzza, letelepülési jogot adjon, még ha ez a cselekedet anyagyilkosság is lenne. „Folttalan könnyűségét" az Erynnisek által üldözött bűnös életére cseréli fel, mert ember akar lenni, aki valahová tartozik, „ember az emberek közt". (id. mű 61)

Majdnem szóról-szóra erről panaszkodik a *Les mains sales* (Mocskos kezek) Hugo-ja is. „Túlságosan könnyűnek éreztem magam. Egy bűnt akartam a nyakamba venni, akár egy követ." (id. mű 247)

A *Les chemins de la liberté*-nek is megvan a maga serdülő hőse, de már sokkal több kritika és irónia jut osztályrészéül. Philippe azok közé a polgárifjak közé tartozik, akiknek — mint Sartre szellemesen megjegyzi — saját papájuk a legveszélyesebb ellenségük. Philippe-t mindenütt kigúnyolják és sehol sem értik meg, de ő maga sincs tisztában azzal, hogy mit is akar. Ha München idején pacifista, ezzel csak generális mostohaapja ellen tiltakozik. Különben a hősi szerep nem sikerül túlságosan jól: hiszterikus, lázongó kitöréseiért kinevetik vagy megpofozzák. Még csak mártirrá sem válhat: akarata ellenére megmentik a tömeg dühe elől, Maurice pedig, akinek utolsó bevonulás előtti éjszakáját zavarta meg érthetetlen jelenetével, sajnál keményen elbánni vele, hiszen gyereknek nézi. A rendőrségen, ahol végső elkeseredésében önként jelentkezik, udvarias gúnnyal fogadják és megdöbbenve, szégyenkezve tudja meg érte jövő mostohaapjától, hogy — nem is számít katonaszökevénynek, hiszen a háborús veszély elmúlt, anélkül, hogy az ő korosztályára egyáltalán sor került volna.

A harcok idején aztán már valóban mint szökevényt látjuk viszont, de ekkor szökni — gyávaság. Maga is így ítéli meg amit tett, de úgylátszik, nem volt ereje a hősiességhez. Nincs ereje az öngyilkossághoz sem, tehetetlen bábként hull Daniel csapdájába, aki saját züllöttségének cinkosává próbálja züllleszteni. Milyen eredménnyel — az még elválik talán, de kétségtelen, hogyha meg is szabadul, nem önmagának fogja köszönni, mert ez a „lázadó" önmagától még semmit sem tett. Alakja érdekes átmenetet képez a két csoport között. Sehol nem látni ilyen világosan, hogy az elvont lázongóból hogyan lehet a fasizmus cinkosa. Egy jelenetben az is tisztázódik, hogy nem a külső körülmények következtében bukik el, hiszen zsebében volt a hamis útlevél, az utolsó pillanatban mégis megtorpan: nem szökött át a spanyol határon, mint ahogy azt elhatározta. Nevetséges és siralmas helyzetéért végeredményben elsősorban önmagát kell okolnia.

Philippe, Mathieu és a többiek lázongási ábrándjaival, habozásával, a kötöttségtől való görcsös félelmével szemben szinte kiáltó ellentétben kísért a „harmadik út" hőseinek alakja: a forradalmároké.

A forradalom Sartre-nál úgy szerepel, mint állandó kísértés, amelyre fájdalmas nosztalgiával tekintenek a hősök. Azok az emberek, akik saját létüket elvontnak, irreálisnak érzik, elsősorban azt veszik észre, hogy a forradalmárok, vagyis a kommunisták, — mert Sartre-nál a két kifejezés egyet

jelent (amiben előnyösen különbözik Malraux-tól) — valódi, eleven emberek, eleven életet élnek.

„Te Brunet, te reális vagy, mondta Mathieu. Mindennek, amihez hozzányúlsz, realitása van, Mióta a szobámban vagy, igazinak tűnik fel és undorodom tőle. Hirtelen hozzáfűzte : Te férfi vagy." (Férfikor, 158) Később pedig így gondol rá : „Igaza van, élete nem más, mint egy törvényszerűség. Életkorát, osztályát, mindent, mindent magáévá tett, mindent vállalt, vállalta a rendőrök ólmosbotját, amely halántékon csaphatja és a németek gránátjait, amelyek széthasíthatják koponyáját. Állástfoglalt : lemondott a szabadságáról, semmi több, mint egy katona. *És mindent visszakapott, még a szabadságot is.* Szabadabb mint én, egyetértésben van önmagával és a pártjával." (Kiemelés tőlem.) (Férfikor, 160)

Majdnem szóról-szóra ugyanezt mondja a *Les mains sales* Jessicá-ja a „proletárpárt" titkárának, Hőderernek: „Maga valódi. Valódi hús és vér ember, valóban félek magától és azt hiszem hogy valóban szeretem." (id. mű 240) És az anarchista intellektuel forradalmár, Hugo is úgy érzi, az a vonzó Hőderernél, hogy minden valódi nála, a szobája, a kávé, amit iszik, egész környezetét valóságossá teszi.

Mindennek ellenére, Mathieu nem hajlandó Brunet példáját követve belépni a pártba, Hugo pedig végül is lelövi Hőderert. Mi ennek az oka? Mit vet Sartre — hősei száján keresztül — a kommunisták szemére? Elsősorban „keménységüket", hajthatatlanságukat. Hőderer kivételével, — akinek alakja azonban rendkívül problematikus, tekintettel arra, hogy a darabban elvtársai utasítására gyilkolják meg, — olyan kommunistákkal találkozunk, akikből majdnem teljesen hiányzik az emberek iránti szeretet. Kritikusai bizonyos joggal vádolják Sartre-t, azzal, hogy végeredményben ő is „foga között késsel" ábrázolja a kommunistát — csak éppen egzisztencialista nyelet függesztett a késhez. Valóban, hiába tudjuk Brunet-ről, hogy valaha meleg barátság fűzte Mathieu-höz, most már alig hisszük el. A *La mort dans l'âme*-ban, ahol idáig a legnagyobb szerep jutott neki, már úgy jelenik meg, mint aki a maga — enélkül eléggé rokonszenvesen ábrázolt — keménységének és bátorságának nevében mérhetetlen gőggel néz mindenkire, aki a csapások alatt kicsit is megtörik. Schneider szemrehányását, aki hibáztatja, hogy Brunet nem túlságosan szereti bajtársait, még enyhének érezzük a valósághoz képest, hiszen amikor a holtra fáradt, földön heverő foglyokon először végignéz (ő egyedül maradt állva, büszkeségből) az első gondolat, amely „öröm és bosszúság" nélkül eszébe jut, ennyi csupán : „Ez a nyersanyag" (id. mű 833). Ő maga ugyan azzal indokolja magatartását, hogy „én a párthoz tartozom, az elvtársakat szeretem, ami a többieket illeti, nincs vesztegetni való időm" (id. mű 870), de a valóságban elvtársait is „emberanyagnak", eszköznek tekinti. Mikor először gyűjti össze a tömegben fellelhető néhány kommunistát, elégedetten gondolja : „. . .olyan fiúk ezek, amilyeneket szeret : szilárdak és kemények, nézésük is kemény. Jó szerszámok". (id. mű 856—57) „Keményen", szektásan áll szemben elvtársaival, egész környezetével. Sartre hangsúlyozza, hogy ha segíteni akar az elején a gyenge kis nyomdászon, aki a németek éhségkosztján nem sokáig maradna életben, ez is csak addig tart, amíg azt hiszi, hogy hasznát veheti. Hiába ébredt fel benne bizonyosfajta gyöngédség a mohón élni vágyó fiatal munkás iránt, nem találja meg a szavakat, amelyek azt öngyilkos és végzetes szökési kísérletétől visszatartanák, „Brunet furcsán érzi magát ; egy hullát tart kezei között : egy párttagot, aki nem tud szolgálni

többé. Beszélni szeretne hozzá, inteni, segíteni akarja, de képtelen rá ; szavai a párté, a párt adta értelmüket, a párt keretén belül tud csak Brunet szeretni, meggyőzni és vigasztalni." (id. mű 1077) Még gyűlöletesebbé teszi figuráját, hogy mivel egyedül a szerencsétlenséget érzi forradalmasító erőnek, valóságos kétségbeeséssel fogad minden enyhítést a foglyok sorsában. „Szenvedésre, félelemre és gyűlöletre van szükség, lázadásra és mészárlásra, vasfegyelemre van szükségünk" (id. mű 1062). Az elég lazán őrzött fogolymenet kétségbeejti. „Kár, hogy ezt a nyájat nem veszi körül ötszáz katona, hogy az elmaradók farát bökdösse és puskatussal üsse agyon a fecsegőket." (id. mű 828), „Gyűlöli a meg nem érdemelt apró örömöket, amelyek időről időre megzavarják a gyáva szíveket... arra gondol, nincs mit tenni, nem eléggé szerencsétlenek." (id. mű 1037—36)

A boldogságtól való félelem valósággal az élet gyűlöletévé torzul nála. Mikor még fogságba esése előtt erőszakkal bemegy egy parasztházba, hogy a házigazda tiltakozása ellenére megborotválkozzék (nem akar szánalmas állapotban fogságba esni) „... undorral nézi ezt a lágy kövér embert (a házigazdáról beszél), aki makacsul ragaszkodik az élethez, aki minden rendszer alatt élni fog" (id. mű 823). Még az is felháborítja, hogy a kis nyomdász feleségére gondol, egy egyszerű kis munkáslányra, egyszerű és szerény boldogságukra. Ő maga ment az efajta „gyengeségektől", „nincs ideje" a szerelemre. „Tudod jól, hogy nem lehet boldogan élni egy elnyomó rendszerben" — mondja szemrehányóan elvtársának. (id. mű 1072) Vak düh tölti el bajtársaival szemben, akik — különben teljesen alaptalanul — még mindig abban reménykednek, hogy a németek napok alatt leszerelik és hazaküldik őket és rémmesének tartják a deportálás hírét. Legszívesebben beléjük rúgna, fölgyújtaná városaikat, és száműzetésbe hurcolná őket. „Mindenütt makacsul újjá fogják építeni önfejű kis boldogságukat, a szegény ember boldogságát, hát hogy dolgozzék ezzel az ember" (id. mű 862). Terve ezek után már logikusan hat ; „Egyenként kell megsemmisíteni illúzióikat ... hadd undorodjanak meg mindentől, elsősorban önmaguktól" (id. mű 838).

Sartre-nak még csak eszébe sem jut megkérdezni, hogyan tarthatja az önmagától való undorodást forradalmasító erőnek az az ember, aki még apró dolgokban is annyira vigyáz arra, hogy emberi méltóságából jottányit se veszítsen (pl. mikor holtfáradtan sem hajlandó leülni), és aki így próbál elvtársra találni az ismeretlen tömegben : „Egy arcot, egyetlen *kemény és nyugodt* arcot, egy férfi arcát. "(kiemelés tőlem ) (id. mű 828) És Brunet még az emberiesség mintaképe, ha a *Les mains sales* teljesen légből kapott „kommunistáival" hasonlítjuk össze, hiszen végig egyenes gondolkodású, becsületes és időnként egy-egy emberrel szemben (vagy pl. a látogatóba jövő öreg parasztok láttára) őszintébb, melegebb érzelmekre is képes. A színdarab kommunistái azonban egyszerűen a legrosszabb fajta terroristák. Nem is szólva az „elvhű" politikai gyilkosok vezetőjéről, Louis-ról, aki az első jelenetben teljesen értetlenül áll azzal a meghökkentő jelenséggel szemben, hogy elvtársnője nem akar beleegyezni abba, hogy börtönből kiszabaduló barátját (akibe, mint ezt mindnyájan sejtjük, valaha szerelmes is volt) minden vita nélkül két perc alatt egyszerűen lelőjjék, a Hőderert őrző gárdisták is nyugodtan elmehetnének fasiszta pártszolgálatosnak, vagy egy amerikai gengszter kiszolgálóinak. Maga Hőderer, aki — ezt ismételten hangsúlyozni kell — kivételesen igenis szereti az embereket és bízik bennük, „testőreivel" embertelenül bánik, — mint ezt az elején halljuk — ezért tiltja meg, hogy asszonyt hozzanak

magukkal, mert azt akarja, hogy „olyanok legyünk, mint a vadállatok" (id. mű 78). Ne felejtsük el, hogy ezek a gondolkodásra alig képes intellektuel faló „vadállatok" nem fölbérelt őrök, hanem olyan munkások, akik a fasiszta terror idején meggyőződésből, önként vállalnak el egy rendkívül veszélyes szolgálatot! A pszichológiai valószínűség ebben az esetben aztán valóban a nullával egyenlő.

A másik hiba Brunet és társai jellemében, — dogmatizmusuk, ideológiai önállótlanságuk. Még Mathieu is, aki a régi barátot szereti és becsüli Brunetben, irigységgel vegyes elismeréséhez rögtön hozzáfűzi: „Egy férfi, hatalmas, kissé inas izmokkal, aki rövid és szigorú alapigazságokban gondolkodik: egyenes, szilárd, magabiztos, földönjáró, ellenálló a művészetek, a pszichológia, a politika mennyei megkísértéseivel szemben, egy valódi férfi semmi több." (Férfikor, 158) Brunet megjelenését pedig így írja le az író: „... magával hozta a kinti levegőt, egy lázadozásoktól, és erőszaktól, kétkezi munkától, türelmes erőfeszítésektől és fegyelemtől *szűk és önfejű*, szabályos világot (id. mű 50, kiemelés tőlem). Amikor a müncheni napok forrongó világában egy kis munkásnő felteszi neki a mindenki szívében élő döntő kérdést: „Lesz-e háború?" — Brunet csupán az újságok vezércikkeit idézi, egy megnyugtató vagy fölrázó őszinte szava sincs. Még súlyosabb a helyzet amikor olyan fontos problémáról vitatkozik Schneiderrel, mint a német-szovjet megnemtámadási szerződés és a francia párt álláspontja az ellenállás kérdésében. Álláspontja ugyan végeredményben helyes: élesen náciellenes és indokai ellen sem lehet kifogás: a történelem törvényeire hivatkozik, amely szerint „a dolgozók országának és az európai proletariátusnak azonosak az érdekei" (La mort dans l'âme 1048) de ezt csak szűkszavúan említi, a vita elől lényegében — a pártba vetett bizalmát hangsúlyozva — kitér: „Pártmunkás vagyok és sosem vesztegettem időmet magas politikai spekulációkra" (id. mű 1042). Elhangozhat-e ilyen mondat az Humanité jólismert politikai munkatársának szájából? Két esetben elképzelhető. Először: az akkori idegőrlő helyzetben önirónikus hangsúllyal, dehát akkor felvetődik a kérdés: miért nem ábrázolja Brunet-t b e l ü l r ő l is akár többi hőseit? Másodszor: ha Brunetben a szektáns kommunista alakját próbálja megmintázni, amihez persze joga van. A probléma akkor így hangzik: miért azonosítja Sartre a szektáns magatartást valamiféle „eszményi" kommunista típussal? (sajnos általában ezt teszi.)

A dogmatizmus vádjával szorosan összefügg az antiintellektualizmus kérdése is, amely pedig Sartre szembenállásának alapja. Már a *Qu'est-ce que la littérature*-ben megoldhatatlan dilemmaként állítja fel az intellektuel helyzetét, aki a munkásosztályhoz csak a kommunista párton keresztül juthat el, a pártba viszont — író voltának elárulása nélkül — nem léphet be. Érdekes módon elsősorban azzal indokolja ezt, hogy különböző politikai és történelmi okok következtében a párt „reálpolitikára" kényszerül, ami egyrészt a tömegek becsapását vonja maga után (hogy miért, azt sem cikkeiben, sem műveiben nem magyarázza meg), másrészt az ideológia, erkölcs, irodalom megmerevedik, konzervatív lesz. Ahol egy kicsit konkretizálja a kérdést, ott világosan látszik, hogy végeredményben a forradalmi frázist hiányolja, így pl. meghökkentő módon a burzsoáziának tett engedménynek tartja a „család, haza és munka dicséretét". Nem kell hozzá túlságosan mély társadalomismeret, hogy megállapítsuk, a családellenesség, a „szabad" erkölcsök féktelen abszurdumig vitt dicsérete sokkal jobban megfelel a Sartre által sokszor olyan jól rajzolt nagypolgári, szavakban lázadó úrifiúknak, mint a munkásoknak vagy a parasztoknak.

Érdekes módon, ugyanakkor, amikor írásaiban ezt az álláspontot képviseli, irodalmi tevékenységében egyszer sem ábrázolja úgy ezt a konfliktust, hogy ne mutatná meg, mennyiben hibás a párt és az értelmiség közti állítólagos szakításban maga az anarchizmusra hajló intellektuel. Mathieu önvallomását már idéztük, de Philippe-nél is világos, hogy kalandvágyból közeledik a munkások felé, akiket egyáltalán nem ismer, problémáikról fogalma sincs. A *Les mains sales* hőse pedig egyszerűen alkalmat lát a pártban arra, hogy bebizonyítsa önmagának : képes a cselekedetre. Cselekedeten — akárcsak Malraux hősei — kizárólag terrorizmust ért persze — addigi munkáját (az illegális újság szerkesztését) ő is és ami még megdöbbentőbb, társai is jelentéktelen bogarászásnak érzik. Hőderer eltalálja az igazságot, amikor a szemére hányja : „Te nem megváltoztatni akarod a világot, hanem fölrobbantani". (id. mű 213) Ennek ellenére művészileg úgy komponálja meg a dialógusokat, hogy jogosnak tünteti fel Hugo és Philippe sértődését, akik, mindketten úgy érzik, hogy a világ, illetve a munkásosztály hallatlanul igazságtalan és könyörtelen velük szemben : sohasem hajlandó nekik megbocsátani, hogy jómódban születtek. „Milyen kemények vagytok"-kiáltja Philippe szenvedélyes haraggal a búcsújában megzavart Maurice-nak, aki teljesen indokoltan ki akarja rakni szobájából (bevonulás előtti éjszakán feleségétől búcsúzik, amikor Philippe ismeretlenül bekopog és arra akarja rábeszélni, ne harcoljon a németek ellen) — „mindnyájan ... dehát ti éppúgy mint a többiek, olyanok vagytok, mint a fal. Mindig csak az elítélés, soha semmi kísérlet a megértésre. *Értetek* szöktem meg, pedig éppúgy otthon is maradhattam volna ... ahol kényelemben élek, szép bútorok közt, cselédekkel, de mindent otthagytam miattatok ... nem az én hibám, ha úrifiú vagyok. Hagyjátok csak, könnyebb, sokkal könnyebb szegény gyereknek lenni." (*Le sursis, Les chemins de la liberté II*. 154).

Hugo már a reményről is letesz, hogy valaha is elfogadtassa magát. „... Sosem fognak befogadni... Semmit sem lehet tenni! Úrifiú vagyok, értelmiségi, valaki, aki nem a kezeivel dolgozik" (*Les mains sales*, 100). Ezúttal túljut a kérdés a panaszkodó szubjektivitásán, maga Hőderer, aki úgy szerepel, mint a forradalom és a munkásosztály alapos ismerője, félig komoly, félig irónikus mondatban körülbelül arra szólítja fel „testőrét", Slick-et, bocsássa meg Hugo-nak, hogy nem a nyomor kényszerítette a pártba való belépésre! Brunet-nek magának is az a véleménye, hogy „ha nagylelkűségből lép be valaki (a pártba) mindig eljön az a pillanat, amikor meginog" (*La mort dans l'âme*, 1072). A végkövetkeztetés tehát valóban az, ami egy időben Sartre saját álláspontja is volt : az értelmiségi nem léphet be a pártba, vagy ha be is lép, örök eretneknek fogják kezelni. A megoldhatatlan dilemma alapja az, hogy Sartre és hősei a burzsoá ideológia egyik változatát tekintik az egyedül lehetséges ideológiának (holott Sartre maga is elismeri, hogy az egzisztencializmus „mai formája" a burzsoázia bomlási terméke) és ezt akarják a párttal, vagyis a marxizmussal összeegyeztetni. Így aztán érthető, hogy egyesek közülük személyes sérelemnek, tehát az értelmiség elleni támadásnak vesznek mindent, ami azt követeli tőlük, hogy a párthoz közeledve vessék el világnézetük reakciós vonásait. Ez okozza, hogy az a két értelmiségi, aki Sartre regényeiben nem szenved a kommunisták bizalmatlanságától, úgy jelenik meg, mint aki már nem is tartozik igazán az értelmiséghez. Brunet — mint előbb idéztük — ellenállt a „művészet mennyei kísértéseinek", Gomez pedig a spanyol polgárháború után nem tud többé festeni. Nem azért, mert a bukás ejti kétségbe (bár ennek is nyoma van), nem azért, mert idegenben él,

maga a harc tette tönkre. „Az kéne, hogy ne lőttem volna az emberekre. Nem lehet a Gonoszt lefesteni" — mondja értetlenül álló amerikai barátjának. (La mort dans l'âme)

A szabadság útjai tehát — Sartre *eddigi* műveiben — kivétel nélkül zsákutcába vezetnek azért, mert Sartre, aki pedig olyan élesen látja a különböző polgári — értelmiségi rétegek öncsalását, hosszú ideig maga is képtelen volt a készenkapott hamis dilemmákon túljutni. A háború évei alatt, amikor — mint ezt ő maga is megmondja — a *negativumon* volt a hangsúly és csak azt kellett eldönteni, a fasizmussal tart-e az író, vagy ellene van, ezek az ellentmondások aránylag kisebb szerepet játszottak, az utána következő évek nemzetközileg és francia területen egyaránt bonyolult helyzetében azonban már csak az tudott eredményesen harcolni a zsarnokság bármely formája ellen, aki azt is tudta, hogy *mit* akar a helyére állítani. A munkásosztály pártjának téves megítélése nemcsak egyes problémák megoldását tette lehetetlenné és nemcsak a forradalmár szereplők alakját torzította el, — a mű egészére is kihatott és politikailag, művészileg egyaránt döntő akadályává vált annak, hogy Sartre Gide vagy Malraux világán túljusson.

Mik ennek a világnézeti gyengeségnek művészi következményei? Mindenekelőtt, még a legjobb időszakban is (pl. a háború alatt) feltűnő hajlam az absztrakcióra. Különösen erős ez ott, ahol a mű csupán a filozófia illusztrálása, hiszen Sartre filozófiájában annyira metafizikusan definiálja a szabadságot, hogy szinte meg sem lehet különböztetni: mikor szabad a cselekedet, és mikor nem az. Meg kell azonban mondani, hogy a legtöbb esetben irodalmi gyakorlat és filozófia — szerencsére — eltér egymástól. Szerencsére, mert az egzisztencialista morál alapján nemcsak élni nem lehet, de írni sem. Különös módon ennek igazságát nem annyira Sartre, mint inkább Camus művei bizonyítják; ő vonta le az egzisztencializmus végső irodalmi következményeit. Érdekes számunkra Sartre és Camus összehasonlítása annál is inkább, mert a vele való vitában Sartre tulajdonképpen a saját nézeteiből levonható következtetések ellen harcol.

Camus világa valóban „képtelen világ", az emberek tetteit valóban nem lehet előrelátni. Hősei százszorta jobban ellentmondanak a klasszikus francia irodalom pszichológiájának, mint akár a La Nausée bármelyik hőse. A „másik" itt tényleg csupán úgy szerepel, mint „objektum", amely a hősnek önmaga realizálására ad alkalmat.

Meursault közönye jóval áttörhetetlenebb, mint Roquentiné, semmiféle rokonszenv vagy gyűlölet sem vezeti; nem veti meg és nem sajnálja a környezetét: egyszerűen keresztülnéz rajta. A gide-i action gratuite nála valósul meg legtökéletesebben, mert — Gide-del szemben — nála a hős *egész élete* oktalan. Még tovább megy a Caligula, a céltalan tömeggyilkosság dicshimnusza. Dosztojevszkij Kirilovja a *maga* elpusztításával akart hitet tenni az emberi szabadság istentől való függetlensége mellett, Caligula már alattvalóit gyilkolja logika nélkül. A maga szempontjából igaza van; *ha* a világ abszurd és az emberi tettek értelmetlenek, milyen jogon vetjük el a gyilkosságot? Caligula az első egzisztencialista zsarnok az irodalomban.

Mi az oka annak a paradox jelenségnek, hogy Camus műveiben hívebb Sartre-hoz, mint az önmagához? Megint csak az, hogy Camus óvatosan elkerüli a történelem buktatóját, sőt létezését is tagadja. Egyedül a hitleri fasizmus elleni harc éveiben hajlandó tudomást venni a történelemről, de akkor is épp azt érzi a legnagyobb sérelemnek, hogy „belekényszerítették a történelembe."

Nagyon helyesen mutatja meg Sartre, hogy Camus a fasiszták ellen is csak úgy tud harcolni, hogy mitizálja, baktérium formájában ábrázolja. Az őrülteket ábrázoló kórleírások komédiája után, mint amilyen a Caligula volt, tehát a misztérium-játékok műfaját kultiválja. Az L'État de Siège (Ostromállapot) Spanyolországban játszódik, de ugyanígy játszódhatna Törökországban, vagy a Fülöpszigeteken az első században, vagy a tizennyolcadikban, egyikhez sincs semmi köze. Így aztán érthető, ha megmenekül az olyan kényelmetlen felfedezésektől, mint amilyeneket Sartre tesz, hogy ti. „az emberi sors abszurd volta nem ugyanaz Passyban és Billancourt-ban" (az első villanegyed, a másik gyárváros), meg tudja őrizni az idegen közömbös maszkját a Pestis pusztítása közben, meg tud maradni a változásra nem kényszerítő absztrakciók mellett. Csak éppen a valóságot nem tudja ábrázolni.

Sartre már jóval „következetlenebb". Világos, hogy ha ragaszkodna ahhoz az elvéhez, hogy az ember nem ítélheti meg a másik embert és nincsen semmiféle *általános* morális kritérium, művei nagy többségét nem írhatta volna meg. A L'être et le Néant (A lét és a semmi) egyetlen sora sem jogosít fel arra, hogy pl. Dánielt vagy a L'enfance d'un Chef hősét gazembernek nevezzük, mégis azt tesszük, de minden kétséget kizáróan ezt teszi maga az író is. Saját bevallása szerint azt tűzte ki célul, hogy — előbb a drámában, majd a regényben — *jellemek* helyett „csapdába esett szabadságokat" mutasson be, de ezt csak részben valósította meg és ahol megtette, ott az irodalmi alkotás megszűnt irodalom lenni, és filozófiai elmélkedésbe csapott át (Lásd *La nausée*).

Természetesen ez nem jelenti azt, hogy az absztrakcióra való hajlam következményei nem jelentenek művészileg majdnem mindenütt súlyos akadályt. Ez okozza, hogy két drámája is metafizikus, misztikus környezetben játszódik. A *Huis-clos* egészen nyilvánvalóan meg is szünteti a dráma drámai jellegét. Cselekmény helyett a mozdulatlanságból próbál drámát faragni, hiszen a konfliktus magvát éppen az kéne adja, hogy a szereplők halottak, életükön, jellemükön nem tudnak semmit sem változtatni. Alapgondolata az lenne, hogy a „pokol" mindig a másik ember, a különös helyzetből azonban épp az következik, hogy a „másik" csak azért tud fájdalmat okozni, mert maga a hős, Garcin nem tud sorsába belenyugodni, nem tudja elfogadni, hogy „csak" tettei és élete alapján ítéljék meg. Mivel azonban más tettre nem kerülhet sor, a vita végtelen hosszú ideig húzódhat el, a konfliktus nem a szereplők közt, hanem a szereplők és egy metafizikai meghatározás között zajlik le, jobbanmondva *nincs* igazi konfliktus. Sartre különben maga is érzi ezt, ezért van az, hogy a darabot nem a feszültséget feloldó váratlan ajtónyílás fejezi be, hanem Garcin szavai, aki helyére visszaülve ennyit mond: „Noshát, folytassuk!" (id. mű 168).

A *Les mouches* végeredményben szintén egy ilyen fiktív környezetben játszódik le. Érdekes, hogy a 20. század, különösen pedig az utolsó húsz év francia drámájában milyen különleges szerepet játszik az ókori mitológia, elsősorban a klasszikus görög drámák témái. A görögökhöz való látszólagos visszatérés azonban az esetek majdnem 100%-ában semmifajta visszatérést nem jelent, csupán azt a törekvést, hogy a reális történelmi és társadalmi ábrázolás kötelezettségétől megszabaduljanak. Hőseiket teljesen a modern pszichológia alapján ábrázolják, azzal a különbséggel, hogy jóval kevésbé konkrétak, mint az átlagos modern dráma szereplői. Ez a helyzet a *Les mouches* Orestesével és Elektrájával is.

A hős-típusokról szólva már beszéltünk arról, milyen közeli rokonságban áll Orestes a Sartre-regények lázadozó fiatal intellektueljeivel. Orestesnek még kevésbé van realitása, mint mondjuk Mathieu-nek, vagy Philippe-nek — ezt a „klasszikus" formának köszönheti. Éppen ezért a Rossz uralmát képviselő Egisthesszel szemben csak mint elvont jelszavak képviselője léphet fel, egy jelszót adhat a tömegeknek, egy jelszót, amely legjobb esetben talán valóban képes Egisthes uralmát megdönteni, helyére azonban semmit sem állít. Orestes ifjúi báját elvesztve kicsit fáradtan, kicsit csalódottan, nyomában a Legyekkel, az Erynnisek üldöző seregével továbbáll és a várost sorsára hagyja, talán éppen egy új Egisthes zsarnokságának. Hiszen Sartre a *L'existentialisme ets un humanisme* (Az egzisztencializmus-humanizmus)-ban kifejti, hogy halálunk után előfordulhat az is, hogy az emberek többsége új fasizmust akar és akkor a fasizmus lesz az „emberi igazság", ez már bennünket egyáltalán nem érint!

Ennek ellenére kétségtelen, hogy a *Les mouches*-nak megvolt a létjogosultsága, lényegében antifasiszta darabnak tekinthető, hiszen azt az ideológiát támadta, amivel Pétainék akarták a francia népet leigázni: a bűnbánatét. A gyakorlatban azonban a zsarnok Egisthes maga is az istenek áldozata, Orestes nem ellene küzd, hanem Jupiter ellen, az istenek ellen, — akikben sem ő, sem az író nem hisz. Ha Pétainnek az egyházat feltámasztó farizeuskodásaival szemben hasznos is volt odavágni, „az istenek és a királyok fájdalmas titka az, hogy az emberek szabadok" (id. mű 77). az a mód, ahogyan Orestes győz, nem sok veszélyt jelentett Franciaország elnyomóinak, akik jól tudták, hogy az emberek szabadsága vagy szolgasága nem egyszerűen elhatározás kérdése. Igaz, hogy Elektra, aki előbb táncával akarja elűzni a rettegést az emberek szívéből, a békét, a boldogságot és az életet dicsőítve, kudarcából megtanulja, hogy „a rosszat csak a rossz tudja legyőzni" (az erőszak) (id. mű 56-57), de a két út úgy jelenik meg, mint egymás gyökeres ellentéte: Orestes megöli a királyt, de a népet nem próbálja többé megváltoztatni. És így paradox módon szülővárosa szerencsétlenségét magára vállalva, áldozatával egyetlen embert szabadít fel igazán, és ez önmaga, a többi Egisthes nélkül is rab marad.

Végeredményben a *Les mains sales* sem játszódik konkrétabb környezetben. Itt jutott Sartre legtávolabb a valóságtól, ami egyáltalán nem véletlen, mert ebben a korban (1948) értette a legkevésbé a körülötte levő világot. A dráma színhelye nemcsak földrajzilag fekszik Seholországban (Illiriának nevezi), hanem történelmileg is. Hogy egyebet ne említsünk, 1943-ban! egy kommunista párt árulásnak tartja a német-ellenes polgársággal való együttműködést és ezt Sartre azzal magyarázza, hogy nem volt összeköttetésük a Szovjetunióval. A darab egy helyén szó esik arról, hogy az illegális lap híreit a moszkvai adásokból veszik, tehát akkor hogyan lehet elképzelni, hogy nem tudnak róla, miben áll a párt politikája ebben az időben az *összes* harcoló államokban? Az már szinte „elenyésző" logikátlanság, hogy a népfront kérdése akkor válik vitássá, amikor a kommunista párt már egyesült a számbeli fölényben levő szociáldemokrata párttal (ami csak egy többéves sikeres népfrontpolitika *végső* eredménye lehet). A kommunisták ábrázolásáról már beszéltünk, még csak annyit, hogy ebben az irreális talajban irreális konfliktusok is fakadnak. Sartre szeme előtt nyilván egyes nyugtalanító politikai perek lebegtek, ilyen motívum azonban az általa kiagyalt helyzetbe nem illett bele. Kénytelen hát egy kis klikk parancsára végrehajtott, rémregényekbe illő közönséges gyilkossággal elintézni a kérdést, amivel egyáltalán nem jár az ellenfél *politikai* lejáratása, holott ez a pereknek elsőrendű célja volt. Így a darab

tragikusnak szánt alapkonfliktusa értelmetlenné válik, néhol már a komikum határait súrolja. Nem értjük, miért jut a rendkívül józan, kitűnő emberismerő Hőderernek csak Hugo beismerése után eszébe, hogy ellenfelei vezetőjével tárgyalni próbáljon, mikor már előzőleg is tisztában volt azzal, hogy az életére törnek. Ugyanígy teljesen indokolatlan Hugo erkölcsi problémája is. Neki ugyanis nem az a döntő kifogása Hőderer politikája ellen, hogy ez az elnyomókkal szerinte ideiglenes kompromisszumot köt, hanem az, hogy a tömegeket becsapja. Ezt teljesen érthetetlen módon Hőderer is elismeri, holott egész egyszerűen szó sincs ilyesmiről : az együttműködés politikáját a párt vezetősége szótöbbséggel elfogadta, tehát semmi szükség sincs valamifajta ámításra. Szerencsétlen hőse mesterséges problémák közt tulajdonképpen önmagával vívódik, a darab igazából nem ott fejeződik be, ahol Hugo megtagadja pártjával az együttműködést, hanem ott, amikor megérti, hogy élete egyetlen „tettét" teljesen hamis indokokból értelmetlenül követte el. Csak két színdarabja játszódik valóban konkrét környezetben, de ezek közül is a *Morts sans sépulture* inkább csak díszletnek használja fel az Ellenállást és a börtönt. Sartre itt erkölcsi síkra viszi a problémát, de abbeli igyekezetében, hogy féligmeddig egyenlő erőket ábrázoljon, erősen nagyított világításban hozza elénk a hóhérok táborát, az áldozatok meg — valóban csak áldozatok, elvont moralizálás és kispolgári hiúság állítja szembe őket ellenségeikkel. Így logikus, hogy végeredményben mindkét tábor elbukik, nemcsak fizikailag, de büszkeségükben erkölcsileg is szemünk előtt semmisülnek meg, és ami még súlyosabb, ez a megsemmisülés a partizánoknál hat erősebben — hiszen ők léptek fel nagyobb ígényekkel. Így ebben a korszakban — egyedül a *La putain respectueuse*-ben sikerült Sartre-nak valóban embereket ábrázolni. Itt is a „másik oldal" jelent meg plasztikusan és elevenen. Az amerikai formában jelentkező reakció számára leggyűlöletesebb oldalát : a korlátoltan ostoba, képmutató kegyetlenséget leplezi le.

Amerikára ma éppen az a jellemző, hogy a szabadjára hagyott ösztönök, a százféle — raffinált és primitív — módon élesztett barbár kegyetlenség és zoológiai erotika „modern" világa mellett szinte érintetlenül maradt meg a hagyományos képmutatás, az ostoba prüdéria ereje ; az amerikai Forradalom Leányai a Ku-Klux-Klannal kötöttek testvéri szövetséget. (Találóan ábrázolja ezt a jelenséget Ehrenburg *Kilencedik hullámában* Dumas amerikai látogatása.) Sartre kíméletlenül lerántja a leplet Fred vallási őrjöngést fasiszta ököljoggal vegyítő moráljáról, amikor normális örömökre képtelen, beteg fantáziájú, nevetségesen hiú embernek mutatja be, aki fiatalsága és fizikai adottságai ellenére szánalmas nyomorék csupán. Ez a szűkagyú ifjonc társaival együtt az amerikai elit mérhetetlen züllését fejezi ki; csak fenyegetőzni tud, de elintézni semmit sem képes. Európai rokona a *Herostrates* nyomorult hőse azért megy prostituálthoz, hogy ennek a kiszolgáltatott, védtelen leánynak fizesse vissza mindazt a megalázást, amiben életében része volt és legalább egy óráig hatalmasnak érezze magát. Fred még mélyebbre süllyedt: egy utcalány képviseli vele szemben a józan egészséges életet, sőt az erkölcsöt is. Sartre nem a botránkoztatás kedvéért választ ilyen megoldást, hanem azért, mert így még világosabb ; egy olyan világban, amelyben minden eladó, az süllyed legmélyebbre, aki a legszemtelenebb cinizmust álszentséggel súlyosbítja. Nagy jelentősége van annak is, hogy az egyre jobban fasizálódó új nemzedék, a lincselők mellett ott találjuk a „demokratikus" Amerikát, a kenetteljesen liberális frázisokat zengő szenátor-papát is. Ahogy a szenátor diplomata-mosolyával rendbehozza

fia elrontott ügyét, arra a módra emlékeztet, ahogy ügyes politikusok szokták elsimítani a gyakran tapintatlanul és ügyetlenül „szókimondó" amerikai tábornokok elszólásai nyomán támadt viharokat. A „szabad világ" könyörtelen leleplezése ez.

A hiba csak ott van, hogy *ezzel* az Amerikával szemben nem látni semmi olyan erőt, amely akár a belátható jövőben is siker reményével tudna ennek a gonoszságnak ellene szegülni. Utcalánya ugyan a darab nagy részében kimondhatatlan erkölcsi fölényben áll ezek felett a „gentleman-ek" felett, végül azonban váratlan és érthetetlen módon teljesen behódol nekik. Nem a fizikai erőnek, hanem annak az álfölénynek, amelyet pedig egy-két jelenettel arrébb olyan éles szavakkal leplezett le. A négerrel való beszélgetésében még fölháborodik, amikor a szerencsétlen, meghajszolt férfi kijelenti, hogy azért nem tud egy fehér emberre lőni, mert — az fehér, Fredet az utolsó jelenetben revolverrel kezében fogadja, de lőni ő sem mer. Megalázkodása még mélyebb, mint a négeré — nemcsak hogy életben hagyja azt az embert, akinek feneketlen aljasságát olyan jól kiismerte, hanem hallgatásával azt tanúsítja, abba is beleegyezett, hogy Fred lenézett (és jól fizetett) szeretőjévé tegye. Ha jól tudom, a darab filmváltozatában Sartre ezt a véget megváltoztatta.

A tömegek harci moráljában való kételkedés bénítja meg kezét nagy regényénél is. A *La nausée* mintha a polgári regény egyik zsákutcájának a betetőzése és egyszersmind halála is lett volna. A valóságtól való menekülés e példája után nem tért vissza többé erre az útra. A *Les chemins de la liberté* érdekes és elég magányosan álló kísérlet arra, hogy a második világháborút előzményeivel és a francia értelmiség ideológiai problémáinak tárgyalásával együtt szélesen ábrázolja. Ilyen igényekkel eddig egyedül Aragon lépett fel a francia irodalomban. Sartrenál azonban az a baj, hogy végeredményben az elvont, pszichologizáló regények vonalát akarja történelmi keretekben kiszélesítve folytatni. Emellett képtelen az események valódi arcát és mély összefüggéseit megmutatni — egyszerűen azért, mert önmagának sincs erről tiszta, teljesen kialakult képe. Így az egyes kötetek között a legfelületesebb szemlélő előtt is nyilvánvaló óriási tartalmi és formai különbségek vannak. A *L'âge de raison* végeredményben eléggé csekély változattal folytatja a serdülő-lélekrajzok évtizedes hagyományát. A *Sursis* éles fordulattal tökéletesen más technikát alkalmaz : néhány sorsdöntő nap krónikáját próbálja adni. Egyedül itt alkalmazza a háború utáni dekadens regények egyik legkedveltebb formáját: montázsszerűen rakja egymás mellé a pillanatfelvételeket Franciaország és a világ minden részéről. Egyes fejezetekben ez már szinte komikumba fullad, szédítően gyors iramban cserélődnek a képek és gyakori eset, hogy egy Párizsban megkezdett mondatot a müncheni Konferencián vagy egy óceán-járó hajón fejeznek be, úgyhogy a megszédült olvasó hirtelenében azt sem tudja, mikor és ki beszél. Világos az író szándéka : kis és nagy jelenségek elszakíthatatlan kapcsolatát, egymásba fonódását szeretné velünk érzékeltetni. A gyakorlatban játékon és időnként rejtvényen nem jut túl ez a módszer : az olvasó erősen érzi, hogy ezek a technikai trükkök a törvényszerűségek és összefüggések érzékeltetése *helyett* kerültek a műbe. Amennyiben egyáltalán beszélhetünk összképről, úgy az csak a viszolygás és az értelmetlenség összképe. Megint a szokásos gyengeséggel találkozunk : Sartre amikor ítél, egyformán látszik — szándéka ellenére — ítélkezni, az igazi béke helyett egy mindennél szörnyűbb háborút előkészítő államférfiak és az általuk becsapott tömegek felett. A kötet utolsó jelenete a legjellemzőbb : Daladier és társai

izgatottan nézik a repülőgépből a fogadásukra összegyűlt tömeget: attól tartanak, hogy inzultálni fogják őket. Mikor aztán földet érve a tömeg éljenzéssel fogadja őket, Daladier titkárjához fordulva ennyit mond (és ez a könyv utolsó szava): „A tökfejűek!"

A békevágy kegyetlenül torz paródiáját adja ebben a regényben: akik békére vágynak — gyávaságból teszik, akiknek pedig München csalódást okoz (a cseh hősök kivételével), azok egyszerűen azt siratják, hogy nem tudnak szabadulni hétköznapjaik unalmától. Egy háborúra szánt nemzedék kap itt politikai intrikák következtében egy évi haladékot a haláltól, egy évi haladékot, amit semmi örömre, semmi alkotásra nem fog felhasználni.

Érdekes, hogy a *L'âge de raison* három főhőse itt csak egy-egy pillanatra tűnik fel, mintha az író ezzel is az események jelentéktelenségét kívánná hangsúlyozni. Csupán a *La mort dans l'âme*-ban tűnnek fel újra, egymástól földrajzilag és magatartásban egyaránt végtelen messze. Mégis van a kötetek között logikus kapcsolat: a céltalan haladék és értelmetlen béke után a céltalan és értelmetlen háború regénye ez. Itt süllyednek a legmélyebbre az emberek, az események abszurd volta abszurd magatartást vált ki belőlük. Rideg önzés vagy ostoba és undorító tobzódás a vereség első következményei, mintha az emberek sajátmaguk önkéntes lealacsonyításával akarnának a fasizmus lealacsonyító uralmára felkészülni. Nem véletlen, hogy Mathieu is, Sarah is férgekhez hasonlítják magukat és a körülöttük levőket. Halálos fájdalom van a lelkükben, szóról-szóra fordítva a *halál* van bennük, emberi roncsokká váltak és még az a menekülési lehetőségük sincs, hogy szerencsétlenségükért valakit felelősnek érezzenek: még a németeket sem tudják igazán gyűlölni.

Szörnyű kép lenne ez, ha az író nem látna mindennek ellenére mégis tovább. Ebben a könyvben szerepel először egy olyan figura, aki már nem az író *nézeteinek* szócsöve (ilyen eddig is elég volt), hanem magatartásában, lelkében is őt képviseli: Schneider, ez a titokzatos ember, aki tudatosan nem akar erősebb és önérzetesebb lenni a többinél, és akit Brunet-vel a barátság és az ellenségeskedés kettős szála kapcsol össze olyan elszakíthatatlanul. Schneider, aki „sem a párttal nincs, sem ellene", néha gyűlöli Brunet-t, gőgösnek érzi, keménynek, de ez a gyűlölet — mint Sartre mondja — testvérgyűlölet, és az utolsó jelenetben, amikor a németek első nyílt brutalitása először fakaszt a foglyokban emberi méltóságukat visszaadó gyűlöletet, Schneider — Brunet kezét fogja egy percre.

Az ezután következő kötet (vagy kötetek) fogják megmutatni, mi ennek az utolsó képnek igazi jelentősége. Az utóbbi évek egyes fejleményei úgy sejtetik, lehet, hogy ez a kézfogás folytatódni fog.

Valljuk be, ezek a fejlemények Sartre ellenségeit és barátait egyaránt meglepték. Ha kicsit jobban meggondoljuk, a meglepetés nem volt teljesen indokolt. Sartre fellépésétől kezdve problémái, habozásai, ha nem is tettek szükségszerűvé egy ilyen fordulatot, de mindenesetre elképzelhetővé tették. „Legrosszabb" korszakában írott nagy irodalmi tanulmányában is eléggé világosan kifejtette, miben látja saját írói problémáját: abban, hogy az író számára ma nem akad megfelelő közönség. A polgárság elfogadja még őket, illetőleg annak is csak legjobb elemei, azok, akik még azt próbálják védelmezni, amit „az igazi polgári eredményeknek" nevez: „a törvények egyetemességét, a szólásszabadságot, a habeas corpus-t". (i. mű 84) Az író azonban nem fogadhatja el ezt a közönséget, amely halálra van ítélve. „Nincs számukra semmi mondanivalóm. Akaratlanul is egy elnyomó osztályhoz tartoznak...

Sírásóikká kell válnunk, még ha azt is kockáztatjuk, hogy vele együtt magunkat is eltemetjük. (i. mű 84—85) A ma írójának — ezt nagyon tisztán látja — egyedüli közönsége a munkásság lehet. „Az irodalom sorsa a munkásosztály sorsához van kötve" (i. mű 85) Ez a felismerés azonban önmagában nem viszi célhoz az írót, mert azzal a másik felfedezéssel jár együtt, hogy a munkásosztály ma „zárt terület", ahová csak a kommunista párton keresztül lehet bejutni. Függetlenül attól, hogy ezt a kérdést Sartre sokszor rendkívül elvontan, néhol ellenségesen tárgyalja, mégis ez óvja meg pl. attól az úttól, amelyre „barátai" közül nem egy rálépett: attól ti., hogy forradalmárnak és kommunista-ellenesnek hirdesse magát és trockista *maszlagok* segítségével próbálja a munkásosztályt a kommunistáktól „megszabadítani". Sartre józan eszének dicséretére válik, hogy az efajta kísérleteket több ízben is maró gúnnyal leplezte le és a trockizmus franciaországi változatait tehetetlen emberek reménytelen kísérletének fogja fel arra, hogy a valóság előtt — ha az nem tetsző — behunyják a szemüket. Lefort-tal folytatott vitájában szellemesen veti ellenfele szemére, hogy a trockisták nem hagyják magukat befolyásolni a valóság tényeitől, ezzel szemben megígérik, hogy ők sem fogják befolyásolni a tényeket. Különböző időpontokban többé vagy kevésbé helyesen látja és többé vagy kevésbé helyesli a kommunisták politikáját, azt azonban mindig hangsúlyozza, hogy ezt a politikát jelenleg a francia munkásosztály legjobb elemei érzik magukénak; Malrauxtól éppen az különbözteti meg, hogy a forradalom esélyeinek latolgatásánál mindig a munkásosztály helyzetéből vagy hangulatából indul ki és ez számtalan, részleteiben helytelen elemzése ellenére is közelebb viszi a valósághoz, mint Malrauxt a forradalomnak a terrorista vagy moralizáló intellektuelek szempontjából történő ábrázolása.

Ugyanakkor az is egyre világosabbá vált az utolsó évek fejlődésének folyamán, hogy Franciaországban a polgári szabadságjogok elvesztését csupán egy erős munkásmozgalom képes megakadályozni. A munkásság harci kedvének letörésétől, a párt és a tömegek között beálló szakadás lehetőségétől is azért fél, mert ennek csak egy újabb fajta fasiszta diktatúra lehetne a következménye. Ettől a diktatúrától pedig elsősorban mint író irtózik, világnézetének legszilárdabb pontja az a meggyőződés, hogy az irodalom csak szabad társadalomban képzelhető el.

„Rabszolgák számára nem lehet írni — írja a *Qu'est-ce que la littérature*-ben — a próza művészete a demokráciával szolidáris, az egyetlen rendszerrel, amelyben a próza megőrzi értelmét. Ha az egyiket fenyegetik, a másik is fenyegetve van." (id. mű 805)

Tegyük hozzá, hogy az első perctől kezdve gyanakvással szemléli Amerika háború utáni hatását a francia szellemi életre — különös módon még akkor is, amikor az ottani reakciós ideológia szinte főforrásának tekintette Sartre műveit. Mikor annak idején Hollywood filmre akarta vinni a *Les mains sales*-t, Sartre megtagadta beleegyezését, azzal a kifogással, hogy az amerikaiak kommunista-ellenes darabot akartak drámájából készíteni. Ez a kifogás első pillanatban kicsit meghökkentő, hiszen a darabnak valóban eléggé erős antibolsevista éle van. Mégis azt mutatja, hogy Sartre abban az időben is undorodott a reakciós magatartás bizonyos következményeitől, amikor objektíve maga is abba a táborba tartozott. Jellemző, hogy a valamivel korábban írt *La mort dans l'âme* néhány Amerikában játszódó jelenete azt mutatja meg, milyen naivitással vegyes cinikus nemtörődömséggel és értetlenséggel fogadták Amerikában Párizs elestének, a francia nép szörnyű tragédiájának hírét.

Jellemző az is, hogy Sartre, aki tudatosan a burzsoázia képviselőjének vallja magát, Amerikáról több ízben azt mondja, hogy nem burzsoá jellegű. Társadalmilag és gazdaságilag ez természetesen teljesen indokolatlan, figyelemreméltó azonban, hogy Sartre ezt a megállapítást azzal indokolja: Amerika *szellemében* nem hasonlít az európai polgárságra. Egy új barbárság képviselőit látja bennük, akik végeredményben majdnem minden olyan vonást összpontosítanak, amelyet Sartre hitványnak tart: a gondolkodás uniformizálását, az elnyomottak, gyengébbek megvetését, az álszentséget, és az önelégültséget.

Az utolsó évek tehát két oldalról is arra biztatták, hogy változtasson meggyőződésén. Egyrészt világosan látta, hogy egyre nagyobb veszély, esetleg egy még barbárabb háború fenyegeti mindazt, amit értékesnek tart, másrészt az is egyre nyilvánvalóbbá lett, hogy álmát: az új, egységes közönség figyelmének felkeltését csak úgy tudja megvalósítani, ha közelebb kerül azokhoz az eszmékhez, amelyek ezt a közönséget lelkesítik és közelebb jut az emberekhez, akik ennek a közönségnek bizalmát bírják. És Sartre, aki mindig tudta, hogy „akkor csapja be legjobban kora az embert, ha hátat fordít neki" (Qu'est-ce que la littérature) nem hunyta be szemét a valóság előtt.

Nem véletlen, hogy Sartre „változása" nem művészi és különösen nem filozófiai síkon jelentkezett először, hanem a közélet egyes konkrét tényeivel szemben elfoglalt álláspontjában és az sem véletlen, hogy ezek az állásfoglalások az egységfront mai, a történelemben idáig legszélesebb formájához, a békemozgalomhoz vezettek.

Ennek következménye volt az, hogy az első irodalmi változások ennek a gyakorlati tevékenységnek *közvetlen* eredményei voltak. Látszólag annak a ténynek, hogy Sartre elvállalta az Henri Martin-ről szóló könyv szerkesztését, inkább csak politikai jelentősége volt. A valóságban azonban egyidejűleg művészi téren is megtette az első lépést a fejlődés felé. A háború utáni évek első heves összecsapásaiban haladó írók gyakran vetették szemére, hogy írásaiban majdnem kizárólag az emberek negatív, visszataszító vagy gyűlöletes tulajdonságait ábrázolja és ezzel művészileg az emberiség rágalmazói sorába áll. Ez a kifogás jogos is volt. Sartre nem tagadta a tényt, azzal védekezett csupán, hogy az emberek a valóságban is olyanok, mint amilyeneknek műveiben leírja. Henri Martin az első hős, akit Sartre egyértelműen tisztának és emberinek ábrázol. A valóságban, eleven ember példáján győződött meg arról, hogyan harcol egy férfi *konkrét történelmi* körülmények között szabadságáért, azért a jogért, hogy Sartre követelményei értelmében valóban maga határozhassa meg sorsát. Nagyon fontos az, hogy Sartre nem látja és nem mutatja Martin-t rendkívüli, emberfeletti jellemnek, és gondolatait leírva megkíméli őt régebbi hősei elvont filozófálgatásától. Olyannak állítja elénk, amilyen a valóságban is: a francia munkás tipikus képviselőjének.

Mennyire volt a könyv megírásakor tudatában lépése világnézeti és művészi következményeinek, nem tudjuk. Kétségtelen azonban, hogy ezek a következmények utána még erősebben jelentkeztek. A *Lettres françaises* 1954. június 17-i számában Sartre aláírásával Julius Fucsik csodálatos könyvéről, az *Üzenet az élőknek* jelentőségéről jelent meg egy rövid írás. Nos, ebben a cikkben Sartre nem elégszik meg azzal, hogy Fucsik művészi és emberi nagyságát méltassa, hanem az *Üzenet az élőknek* tanulságai alapján könyörtelenül leszámol azokkal a súlyos hibákkal, amelyeket ő maga egy hasonló tárgyú mű írásakor elkövetett.

Sartre-t éveken keresztül rendkívül sokat foglalkoztatta a fasiszta hóhérok fogságába esett ellenállók kérdése. Filozófiailag nem túlságosan indokolt és éppen ezért csakis ezzel a szenvedélyes érdeklődéssel magyarázható pl. az, hogy a megszállás alatt publikált *L'Être et le Néant* a legfontosabb ontológiai fogalmak között tárgyalja a szadizmust és a mazochizmust mint az emberi magatartás alapvető formáit, és a szadizmus tárgyalásánál éppen a tortúra kérdésével foglalkozik. A kérdésnek ilyen felvetése nála cseppet sem fakad valamilyen beteges érdekességhajhászásból. A *Qu'est-ce que la littérature?*-ben így ír erről: „Nem a mi hibánk és nem a mi érdemünk, hogy olyan korban éltünk, amelyben a tortúra mindennapi tény volt." (id. mű 1628) Nemcsak a társaiért való aggódás, a félelem idézte elébe ezeket a képeket, hanem az is, hogy világosan felismerte: a tortúrával a hóhérok közvetlen céljukon — a vallomás kicsikarásán — kívül a zellenállók emberi értékének és ezen keresztül általában az ember értékének sárba tiprását is el akarják érni. Sartre szerint azok, akik nem vallottak, a kínzások ellenére sem, „megtörték a gonosz bűvös körét és újra megerősítették azt, ami emberi" (id. mű 1628), valósággal újjá alkották az embert. Az idézetből világosan látszik, hogy tisztán látta a hősök emberi nagyságát, de tegyük mindjárt hozzá, hogy nem értette meg, honnét is fakad ez a nagyság, ez az erő. Ugyanebben a cikkben arról is beszél, hogy ezek a hősök nemcsak tanúk nélkül, de gyakran hit nélkül is cselekedtek. Érthető, hogy ilyen módon kitartásuk, bátorságuk kérdése érthetetlennek, szinte misztikusnak tűnt, és végeredményben nagyon könnyen oda vezethetett, hogy a hősiességet és helytállást a véletlennek tulajdonítsák, és ezzel „az ellenállók heroizmusát a középszerű polgári erények színvonalára süllyesszék" (Lettres françaises, 5. Julius Fucsik).

Sartre ún. „ellenálló darabja", a *Les morts sans sépulture* is ilyen alapból kiindulva ábrázolja a francia milicia kezébe esett partizánok drámáját. Hősei szinte tehetetlenül állnak a hóhérok szadizmusával szemben, valóban halottnak érzik magukat, a külvilághoz semmi közük többé, mikor vezetőjük, akit mindnyájan szerettek és aki a köztük levő fiatal leány vőlegénye volt, pár órára közéjük kerül, nagyobb távolság választja el őket talán bajtársuktól, akit (mivel nem tudják róla, hogy közéjük tartozik) nem gyötörnek, mint maguktól a hóhéroktól. A helytállás egyszerű gőg kérdésévé süllyed és állandó rettegés kíséri: nem is kínzóiktól félnek, mint inkább maguktól, hisz sohasem biztosak benne, meddig tudnak ellentállni. Még Canoris is, a sokat próbált forradalmár, aki egyedül bízik magában, bevallja, hogy annak idején, mikor először elfogták, ha tüstént vallatni kezdik, meghökkenésében mindent kiadott volna. A hóhérok állatiasságával nem szilárd erkölcsi erő, hanem — főleg a darab vége felé — testileg, lelkileg meggyötört emberek vergődése áll szemben, a konfliktust naturalista grand-guignol jelenetek pótolják, a dráma a hősiesség dicsérete helyett a Gonosz győzelmét mutatja. Sartre megállapítja, hogy Fucsiknál mindennek éppen az ellenkezője történik: hiába írja le a legiszonyúbb kínzásokat, ahogy könyvét olvassuk, egyre inkább tűnik belőlünk az iszony és a félelem. Ennek — Sartre szerint — az a legfőbb oka, hogy Fucsik mindenekelőtt *önmagától* nem fél, és ezért nem kell féljen kínzóitól sem. Fucsik könyve győzi meg őt arról, mennyire helytelenül állították fel ő és társai a helytállás kérdését. A helytállás vagy behódolás nem pillanatnyi gyengeség és nem is fizikai erő kérdése: az ember egész élete határozza meg, hogyan viselkedik a megpróbáltatás idején. Fucsik azt írja árulóvá lett társáról, hogy azért lett áruló, mert nem hitt eléggé. Válasz ez Sartre előbb idézett gondolatára:

aki nem bízik, nem tudja magát és emberi voltát megvédeni. „Ha eléggé szerettél, ha fenntartás nélkül adtad át magad annak, amire vállalkoztál — írja Sartre cikke végén — egyszersmindenkorra védve vagy a gyengeségek ellen. Az ellenállásra képes bátorságot nem lehet a kínzások pillanatában kitalálni. Akkor találjuk meg magunkban, ha már bennünk is volt. A hűség, a remény, a szeretet adják meg nekünk... Az ember akkor lesz hős, amikor az alkalom hősiességet követel, ha egész egyszerűen megtanulta az ember mesterségét, vagyis ha végig tudja szeretni azt, amit szeret" (Lettres françaises, 5).

Ennek a pár szónak igen nagy jelentősége van. Azt bizonyítja, hogy Sartre, aki nem oly rég még azt hirdette, hogy az ember pillanatonként választja meg sorsát, most tudja, hogy ez a választás sohasem a véletlen eredménye. Azt is mutatja ; megértette, hogy a rossz legyőzéséhez az emberi értékek megbecsülésén keresztül vezet az út és ő, aki valaha gúnyolódott azon, hogy haladó írók szerint a kommunista „korunk állandó hőse", egy nagy forradalmár és nagy művész példáján keresztül megértette ennek a hősiességnek tartalmát.

Közvetlenül művészi téren mégiscsak a *Főbelövendők klubja* jelenti az első fordulót. Kétségtelen természetesen, hogy itt is — akár a fasizmus idejében, vagy a *Tisztességtudó utcalánynál* — elsősorban az tisztázott, ki *ellen* és mi *ellen* folyik a harc. Ezúttal azonban nyoma sincs Sartrenál a tehetetlenségnek. Nem egy fizikailag félelmetesen erős, minden pillanatban halállal és kínzással fenyegető hatalom az ellenfél, és nem is az író számára érthetetlenül szívós, tömeges amerikanizált elbutulással áll szemben. „Otthon van" Franciaországban és véleménye hatalmas tömegek nyíltan vallott gondolatával egyezik. A harc nem látszik könnyűnek, de emberfeletti nehézségek sem tornyosulnak, és ami a legfontosabb; 1955-öt írunk, a lassú, de következetes közeledések, a látóhatár felderülésének idejét, úgy tűnik évek óta volt ilyen szoros együttműködési lehetőség a szocializmus hívei és a kispolgári humanista írók között. Az emberre szabott méretű küzdelem nyugodt derűje csillan át az egész darabon, amely éppen hangulatával képvisel új szakaszt Sartre életművében. Komédia a javából, a kesernyés pesszimizmus helyett szinte kihívó optimizmussal.

Az alapötlet a klasszikus vígjátékokra emlékeztet : ismert figura a csaló, akinek szélhámossága nyomán egy társadalom lepleződik le. Ami itt új, az a csaló és a becsapottak közötti viszony. Általában a szélhámos vagy önmaga figurázza ki környezetét, vagy valakinek kezében eszköz ugyanerre, de még sohasem mondották ki így, ilyen nyíltan, hogy maga a csalás *alkatrésze* egy társadalomnak.

Georges de Valera — az ál Nyekraszov — ha Sartre régebbi műveivel kapcsolatban alkalmazott tipológiánkban keressük a helyét, kétségkívül a Mathieu-csoporthoz tartozik, az egzisztencialista hősök sorába utalható. Egyedül áll azonban közöttük a tragikum, a keserűség majdnem teljes hiányával. Valami fanyar ízt érzünk ugyan az öngyilkossági jelenetnél és a végefelé is, mindkét esetben elnyomja azonban ezt az árnyalatot a jelenetek derűsen-humoros stílusa. Az egzisztencialista filozófia itt a reális életkövetelményekkel szemben bukik meg, de bukásában nincsen semmi trgikus vagy undorító (szemben pl. a La mort dans l' âme-mal). Mindjárt az első jelenet megüti azt a már-már bohózati alaphangot, ami a darabra végig jellemző marad. Valerát ez az első jelenet tüstént olyan embernek mutatja, aki korlátlanul szeretne legalább saját magával rendelkezni, de erre teljességgel képtelen, ugyanakkor kiviláglik belőle az is, hogy a polgári Rend átlagképességű őreivel szemben

viszont mindig felül fog kerekedni. — Feltéve, ha egyenként birkózhat meg velük. Az első jelenetben — úgyis mondhatnánk: n y i t á n y ban lemérődik Valera reális ereje: önmaga megmentésére elég, a társadalom fölébe csupán hóbortos álmaiban tud kerekedni.

Ezek az álmok eleinte még megalapozottnak tűnhetnek fel. Úgy pattan bele Valera a bonyodalomba, a legjobb pillanatban, mint valami modern Deus ex machina: a tehetségtelen szovjetellenes újságírónak szenzációra van szüksége, — Nyekraszov szovjet miniszter eltűnéséről pletykák keringenek, — Valera jól tud oroszul és nagy gyakorlata van abban, hogy öt perc leforgása alatt bárkihez hasonlóvá váljék — íme minden alap megvan tehát arra, hogy Nyekraszov köntösében egy pillanatra a közvélemény irányítójává váljon. Ettől kezdve úgy megy minden, akár egy álomban. Estélyeket rendeznek a tiszteletére, újságok versengenek nyilatkozataiért, elegáns hölgyek virágcsokorral árasztják el. Nem csoda, ha elbízza magát és a nyílt szélhámhoz nem szokott, és ezért egyfolytában reszkető Sibilotnak elképesztő fölénnyel dicsekszik. „Mindenki a kezemben van: nagyiparosok és gyárosok, bíróság és minisztérium, amerikai tábornokok és szovjet menekültek, mindnyájukat én táncoltatom." (Csillag, 1955. 2438. l) Valóban úgy tűnik, mintha korlátlan hatalma lenne — mindaddig, amíg igénye csupán finom borokra és fürdőszobás lakosztályra terjed ki, és amíg csak ártani akar. Segíteni már nincsen módjában, és kiugrani sem tud a magarendezte színjátékból. Arra ébred, hogy Veronikának van igaza: most már mások „huzigálják a madzagokat". „Ki vagyok szolgáltatva. Úgy játszanak velem, mint egy gyerekkel. Az egész világ játékszere vagyok" — panaszkodik keservesen. Egy utolsó ragyogó ötlettel próbál még szabadulni: önmagát leplezi le, de ez is hiábavaló. A „Rend" tiszteletreméltó őrei egyszerűen nem hajlandók tudomásul venni amit mond; őrültnek nyílvánítják. Valera a történelemmel került szembe és ez egyszer valóban konkrét történelemmel van dolgunk. Sohasem vizsgálta a világot ilyen kevéssé absztrakt módon, sohasem szűkítette le ilyen egészségesen a problémát az író. Mégcsak nem is a „két világ" szembeállításáról van szó, ahol sok minden zavarhatná Sartret. Nem teszi fel a kérdést, van-e hiba és milyen természetű a szocialista tábor országaiban. Valera *nem* Nyekraszov, megértéséhez tökéletesen elegendő az *egyik* világ alapos ismerete és bírálata. A döntő kérdés számunkra itt az, hogyan hat a szenzációs „szovjetellenes leleplezés" Franciaországban, mi a célja a kommunistaellenes hisztériának? Vannak persze az uralkodó osztálynak is naiv tagjai, akik maguk is elhiszik kissé a vezetőik költötte mesét, de valahogy még ezek is inkább csak játszanak a gondolattal. A darab fénypontja a „főbelövendők bálja", ahol ez a hisztéria tetőpontját éri el. Úgy játszanak ezek az emberek a kivégzés veszélyével, mintha a Vidám Parkban próbálnák ki halálmegvetésüket. Francia környezetben kétszeresen komikusan hat ez a veszélyparódia. Sartre ugyan fél szóval sem céloz erre, de nevetése, könyörtelen gúnya mögött felrémlenek azok az évek, mikor — egy régebbi cikkének szavaival élve — „Senki sem volt Párizsban, akinek ne lett volna rokona, vagy barátja a letartóztatottak, deportáltak vagy az agyonlőttek között." (Situation III. 22. Paris sous l' occupation)

Fokozza a komikumot, hogy erre a „kivégzési listára" nem rákerülni veszélyes, hanem hiányozni róla. Mouton, akit Sibilot bosszúból hagyatott ki a kivégzendők közül, úgy küzd a visszakerülésért, mintha a Becsületrend szalagját szerezné meg vele. A történet hangulata arra a komédiára emlékeztet, amikor 1948-ban vagy 49-ben a *Carrefour* a következő körkérdést intézte

egy csomó neves művészhez: „Mit tenne ön, ha a Vörös Hadsereg elfoglalná Párizst?"

Lappang azért valódi félelem is a hisztéria mélyén; maga Mouton, aki az egész Nyekraszov-meséből egyetlen szót sem hisz el, ugyanakkor őszintén retteg a kommunisták „szörnyű hatalmától" és MacCarthy-szerű módszerekkel döntve el, hogy ki az, és ki nem az, odáig jut, hogy saját magát is „Moszkva emberének" tartja. Félelme mögött azonban komolyabb dolog rejlik, mint az ál-Nyekraszov meséi; a francia tömegektől és a történelem haladásától való félelem. *Ezért* van szükségük a szélhámosra; ami az V. György Szállóban az idegeket jólesően birizgáló kis játék csupán, tüstént halálos méreggé válna, ha sikerülne a tömegekkel elhitetni. Sartre itt azt a döntő fontosságú kérdést veti fel, hogy mit jelent a szovjet életforma úgynevezett leleplezése a billancourt-i munkás számára? Veronika szerint egyszerűen annyit, hogy ha elhiszi, nem marad más hátra számára, mint hogy kinyissa a gázcsapot.

Az előbb azt mondottuk, hogy Sartre itt csupán az *egyik* világot ábrázolja. Ez nem teljesen igaz. Ebben a komédiában, amelynek pedig egyetlen kommunista szereplője sincs (a „pozitív hősnő", Veronika körülbelül Sartre akkori állásfoglalását képviselő szimpatizáns) perspektívaként állandóan jelen van a szocialista világ. A Szovjetunió körülbelül azt a helyet jelenti, ahol a történelem épül és ahol, ha valami jóvátehetetlenül elromlik, az egész világ reménye vész el.

A történelmet nem az *Esti Párizs* csinálja, hanem a népek. — Ez a felismerés okozza a dráma egyik legérdekesebb hősének, Demidovnak — nem tragédiáját, csupán tragikomédiáját.

Demidov, a gyökértelenné váló szovjet emigráns olyan figura, hogy szinte csodálkozunk rajta, hogy senki sem tudta még így megírni. Nem mintha eddig nem szerepelt volna eleget az irodalomban, de vagy tragikus hősnek, vagy gyűlöletre méltó közönséges árulónak látták (az októberi forradalom utáni első emigránsokat ugyan már ábrázolták realista módon, de ezek problematikája nem azonos). Sartre Demidovja egyik sem: tragikomikus alak, aki egyes elvi különbségeket és sok személyes sérelmet a döntő kérdések fölé helyezve Párizsba szökik és ezzel önmagát kapcsolja ki a történelem irányításából. Akarva-akaratlan azokhoz köti sorsát, akik saját magukat már csak a földgolyó fölrobbantásával tudnák megmenteni. Először még kapkod fűhöz fához, aztán belenyugszik, hogy a történelem alkotója helyett külön legyen belőle, elvtársak és párthívek helyett egy tengelice és egy szélhámos barátságával elégedjen meg, hisz saját szavaival élve „úgy kiesett a történelemből, mint kismadár a fészkéből".

Sartrenak semmi kedve sincs Demidov példáját követni és ez az, ami szükség esetén mindig megmenti őt. Filozófiája újra és újra a történelmi-társadalmi valóság buktatóiba ütközik és eddig rövidebb-hosszabb idő után (néha évek kellettek hozzá) még mindíg elég hajlékony volt ahhoz, hogy hogy a történelemnek adjon igazat.

Természetesen ezt nem szabad egyértelműen, egyenesen előrehaladó folyamatként felfogni. Ez a pálya nem vezet egyfolytában az egzisztencializmustól a realizmus felé; az igen korai *L'enfance d'un chef* jóval közelebb áll hozzánk az 1948-ban írt *Les mains sales*nál. Vannak ennek a fejlődésnek olyan szakaszai, amikor Sartre-t bizonyos korlátai akadályozták abban, hogy megértse, mit miért teszünk, de akadt példa arra is, hogy a mi hibáink akadályozták a megértésben. Amilyen hiba volt őt az amerikai impe-

rializmus ügynökének tekinteni, ugyanolyan komikus volt, hogy egyesek első békeharcos cikkei után már nem láttak nála semmiféle problémát, majdhogy kommunistának nem tekintették. Pályájának nagy kilengései inkább arra ösztönöznek, hogy hőmérőnek tekintsük, amely azt mutatja, mikor mennyire sikerült a haladó erők egységfrontját megerősíteni, mennyire tudjuk egy adott történelmi szituációban világméretekben vonzóvá tenni a szocializmust. Tőlünk is függ egy kissé, merre halad a jövőben Sartre művészete; vissza az egzisztencialista absztrakcióhoz vagy előre a történelemábrázoló realizmus felé, levonja-e 1955-ös állásfoglalásának következményeit filozófiai téren is, elvezeti-e *Szabadság útjai* hőseit végre valóban a szabadsághoz.

*

Utóirat: E tanulmány az 1956-ban írt Nyekraszov-elemzés kivételével 1954-ben készült, így a Sartre pályájának legújabb szakasza által fölvetett problémákkal még nem foglalkozhatott. Ezekre egy következő tanulmányban még vissza szándékozom térni.

## ЖАН-ПОЛ САРТР

*Вильма Месарош*

Жан Пол Сартр в одной своей статье намечает свою задачу и задачу своего поколения в том, что бы согласовать «метафизический абсолют» с «историческим относительным». Под «метафизическим абсолютом» здесь подразумевается экзистенциалистическое понимание понятие свободы, а под «релативным» действительный ход истории. Можно сказать, что карьера Сартра характеризуется столковением между экзистенциалистической философией (в первую очередь этикой) и социально-исторической действительностью.

Огромный цикл романа : Пути свободы мог бы служить названием всего его творчества. Все герои Сартра ищут «свободу» на одном из пути трех главных героев трилогии. Одну группу представляет Даниел избегающий ответственности, ставший фашистом, и писатель показывает эту перспективу, безжалостно разрушая иллюзии, представитлям Строя и «правым мятежникам».

Представитель другой группы Матие. Это любимый герой Сартра упорно цепляющий за «свободу», чтобы не быть вынужденным выбирать, который все яснее видит, что эта свобода — иллюзия.

Третий путь намечает фигура коммуниста Брунета. В романах и драмах Сартра коммунисты представляют собой стремление к действительности для таких как Матие но из-за их сектанского и догматического поведения — это стремление не достаточно сильное.

Картина рабочего движения поэтому односторонняя карикатурная и идеологическая слабость писателя имеет художественные последствия : абстракция, распад драматических и эпических форм.

Поэтому приближение Сартра к рабочему движению было сюрпризом, как его друзьям так и противникам. Этот сюрприз является в некоторой степени незаконным. Уже в прежних произведениях Сартра, мы находим много объяснений этому повороту. Ему помогала тревога за демократию, искание новой публики, и реальное измерение сил истории. Этот этап его творчества начинается книгой об Анри Мартин, по существу на политической линии, но в статье о Фучике он критикует уже одно основное положение экзистенциалистической этики. Художественный зенит представляет собой, родившаяся в самый благоприятный международный период реалистическая комедия «Некрасов».

Дальнейшая карьера Сартра зависит и в дальнейшем от истории, от того, до какой степени можем мы популяризировать социализм в международном размере, чтобы герой «Путей Свободы» добились наконец свободы.

## JEAN-PAUL SARTRE

*Vilma Mészáros*

Jean-Paul Sartre says — in one of his studies — that his task and that of his generation is to reconcile the "metaphysical absolute" with the "historical relative". The "metaphysical absolute" means here the existentialistic acceptation, respectively interpretation of the concept of freedom, while »relative« involves the real course of history. We can really say that the career of Sartre characterizes the collisions between the existentialistic philosophy (above all the moral philosophy) and the social-historical reality.

His great novel: "The Roads of Freedom" could serve as the title of his whole oeuvre. All the heroes of Sartre are in great search of "freedom", they seek it upon one of the three ways represented by the three heroes of the novel-trilogy. One group is represented by Daniel who becomes a fascist by escaping from the responsibility, and the author gives — with a merciless destruction of illusions — the same perspective not only before the representatives of the "Order" but before the "right-wing rebels" too. The representative of the other group, Mathieu, the hero of Sartre's own heart, clings tenaciously to his "freedom" and does not want to be compelled to any choice, but sees better and better what an empty illusion his freedom became. The third way is marked by the figure of the communist Brunet. The communists mean for men like Mathieu — both in novel and drama — alwys the attraction exercised by reality, but because of the sectarian and dogmatic attitude of the former this attraction is never strong enough. The picture of the labour movement becomes thus onesided, caricatured and the ideological infirmity of the author has artistic consequences too: the abstraction, the decay of the dramatic an epic framework.

Sartre's rapprochement to the labour movement acted therefore — as a suriprize to his friends just as to his opponents. This astonishment, however, is to a certain extent unjustified. In the preceding works of Sartre there can be found plenty of explanation for the volte-face. His anxiety for democracy, his spirit always in quest of a new public, and the right sizing up of the forces acting history were of great importance and help in his development. This period of his career — with the book about Henri Martin — starts essentially on a political level, but the study on Fucik criticizes already one of the principles of the existentialistic moral philosophy. The artistic culmination is doubtless the bright realistic comedy *Nekrascv* appearing in an internationally most propitious moment.

The further career of Sartre will, also in the future, depend a little on history: i.e. on the question, whether we succeed, and how far we succeed, in making the ideas of socialism popular in international proportions, that the heroes of "The Roads of Freedom" may at last get through to freedom.

## JEAN-PAUL SARTRE

*Vilma Mészáros*

In einer Studie erklärt Jean-Paul Sartre, dass ihm selbst wie auch seiner Generation die Aufgabe obliege, das »metaphysisch Absolute« mit dem »historische Relativen« in Einklang zu bringen. Unter »metaphysisch Absolutem« sei hierbei die existentialistische Deutung des Freiheitsbegriffs, unter „historisch Relativen" hingegen der wirkliche Verlauf der Geschichte zu versuchen. Man kann wohl behaupten, dass Sartres Laufbahn durch Zusammenprall der existentialistischen Philosophie (namentlich der Ethik) mit der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit charakterisiert wird.

Sein grosser Romanzyklus »Wege der Freiheit« dürfte seinem ganzen Lebenswerk als Kennzeichen dienen. Alle Sartreschen Helden sind auf der Suche nach der Wahrheit, und zwar auf einem der Wege, die auch die Hauptgestalten der Triologie, jede für sich, gehen. Die eine Gruppe wird durch den vor Verantwortung fliehenden Daniel vertreten, der zum Faschisten wird, und der Schriftsteller lässt, alle Illusionen unerbittlich zerstörend, ausser vor den Vertretern der »Ordnung« auch vor den »rechten Aufrührern« dieselben Perspektiven aufblitzen.

Mathieu, Vertreter der anderen Gruppe, der Held, der Sartre ans Herz gewachsen ist, klammert sich kramphaft an seine »Freiheit«, damit er nicht zur Wahl gezwungen werde, wobei er immer deutlicher erkennt, wie illusorisch diese Freiheit ist. Der dritte Weg wird durch den Kommunisten Brunet beschritten. Die Kommunisten verkörpern sowohl im Roman, wie im Drama die Anziehungskraft der Wirklichkeit für Menschen vom Typ Mathieus, doch ist diese Anziehung, infolge ihrer dogmatisch-sektiererischen Haltung niemals stark genug. Demnach wird die Darstellung der Arbeiterbewegung einseitig und ins karrikaturenhafte verzerrt und die weltanschaulichen Schwächen des Schriftstellers bleiben nicht ohne Folgen für seine Kunst : die Abstraktion, die Auflösung des Gefüges von Drama und Epik.

Eben darum war Sartres Annäherung zur Arbeiterbewegung eine grosse Überraschung für Freund und Feind. Diese Überraschung ist aber zur zum Teil berechtigt. Die vorangegangenen Werke Sartres erklären die Wendung zur Genüge. Die Angst um die Demokratie, sein Geist, der stets nach einem neuen Publikum sucht, und die wirklichkeitstreue Beurteilung der geschichtlichen Kräfte haben ihm dazu verholfen. Dieser Abschnitt seiner Laufbahn setzt mit seinem Buch über Henri Martin, also genau betrachtet auf einer politischen Ebene ein, sein Artikel über Fucik aber unterzieht bereits einen Grundsatz der existentialistischen Ethik einer Kritik. Der künstlerische Höhepunkt kann zweifelsohne in der heiterrealistischen Komödie »Nekrassow« die international in einem äusserst günstigen Zeitpunkt antstanden war, erblickt werden.

Der weitere Verlauf seiner Laufbahn hängt nach wie vor gewissermassen von der Geschichte ab : namentlich davon, in welchem Masse uns glücken wird, den Sozialismus auf internationaler Ebene populär zu machen, damit die Helden der Freiheitswege endlich doch zur Freiheit gelangen mögen.

# Az alaklélektan bírálata*

KARDOS LAJOS

## II

Néhány évtized múlt el az alaklélektan első szárnybontogatása óta. Nem kétséges, hogy az új irányzat — elsősorban alapítóinak rendkívüli aktivitása, tudományos felkészültsége és kutatói rátermettsége folytán — a lélektan fejlődését mélyen befolyásolta. De vajon olyan nagy méretű és jelentőségű változást hozott-e, mint amilyet ígért? Hosszú időn át — körülbelül a második világháborúig — a szovjet pszichológia is pozitíven értékelte az alaklélektant.[19] Nem elsősorban azért, mert alapítóik — Wertheimer, Köhler, Koffka — haladó szellemű tudósok voltak, akiknek el kellett hagyni hazájukat, amikor ott a fasizmus uralomra jutott — hanem, mert úgy vélték, az új irányzat elsősorban a mechanikus materialista szemlélet ellen irányul. És minthogy az alakpszichológusok — kérdésfeltevéseikben és megoldásaikban egyaránt — minduntalan fiziológiai és fizikai összefüggésekre utaltak, az az általános vélemény alakult ki, hogy a tanítás világnézeti alapjellege : materialista. Köhler nem egy helyen nyíltan fellép az idealista felfogások, pl. a vitalizmus ellen.[20]

Kételyek csak akkor merültek fel, amikor — aránylag lassan és fokozatosan — a tetszetős tanítás implikációira mélyebben ráeszméltek, hallgatólagos előfeltevéseit világosabban felismerték és konzekvenciáit messzebbmenően végiggondolták. A tanítás ugyanis — azon túl, amit hirdetőik előtérbe állítottak s ami valóban a lelki jelenségvilág lényeges pontjait érinti — sok mindent tartalmaz, ami, ha kihámozottan és leplezetlenül előttünk áll, legalábbis kérdésesnek tűnhetik.

Az alakpszichológusok kiindulása elfogadható. A kérdést : van-e elemi lelki jelenség (olyan értelemben, amilyenben elemi jelenségről vagy elemekről a fizikus és a kémikus beszél) — valóban meg kell vizsgálni. Meg kell vizsgálni a rész és egész viszonyát is a lelki jelenségek területén. A részekre bontó, elemző, a részek vizsgálatából az egész értelmezése felé haladó módszer jogosultságát a lelki jelenségek kutatásában felül kell vizsgálni. Sőt el kell ismernünk, hogy sok esetben (még kérdéses, hogy általánosságban-e) a rész és egész viszonya lényegesen más a lelki jelenségek, mint a fizikai jelenségek világában. Még pontosabban : *a rész és egész viszonya egy adott lelki jelenségben* (érzékletben, élmény-

* A tanulmány első része a Magyar Filozófiai Szemle 1. számában jelent meg.

[19] Lásd pl. Vigotskij Köhler könyvének orosz kiadásához írt előszavát.

[20] *Köhler, W.:* Gestaltprobleme und Anfänge einer Gestalttheorie. Jahresber. über die ges. Physiol. 3. 1922.

ben) *más, mint abban a nem-lelki jelenségben, melyre vonatkozik, melyet tükröz.* A melódia mint fizikai történés lényegében nem egyéb, mint többé-kevésbé elhatárolt, meghatározott időtartamú és erősségű hanghullámok egymásutánja — de a melódia élménye (érzéklete) nem egyszerűen a melódiát kitevő egyes hangok érzékleteinek egymásutánja. El kell ismernünk továbbá, hogy az így megjelenő egész-jelleg elvben nem vezethető le a részérzékletek jellegeiből, mint ahogy pl. a „torok" szó élmény-jellege (beleszámítva a „jelentést", az „értelmet" is) elvben nem vezethető le a részek, pl. a „tor" és az „ok" szavak élményjellegéből (megint beleszámítva azok jelentését, értelmét is).

De, úgy véljük, itt következik be az a sajátos fordulat az elmélet felépítésében, mely két dologért felelős : egyrészt azért, hogy egy egyébként kétségtelenül fontos mozzanatot minden mértéken túl kiemelnek, jogosulatlanul alapjelenséggé, újszerű lélektani szemlélet alapjává tesznek meg ; másrészt azért, hogy a valóság és a lelki jelenség viszonyát (talán anélkül, hogy észrevennék) eltorzítják, és a szigorúan materialista álláspontot elhomályosítják.

Vizsgáljuk meg közelebbről ezt a fordulatot! Az alakpszichológusok, miután megállapítják, hogy a lelki jelenségek egész-jellege, alaki minősége (Gestaltqualität) a részek jellegeiből le nem vezethető, szemmelláthatóan azt hiszik, hogy most már nyitva van az út egy alapjában véve furcsa általánosítás felé. Gondolatmenetük, a lényegre leegyszerűsítve, a következő : minthogy a lelki jelenség egész-jellege a részek jellegeiből le nem vezethető, meg nem magyarázható — *nem vezethető le, nem magyarázható meg semmiből sem*, valamiféle végső alapjelenség, végső kategória, mely magyarázatra nem is szorul, amely — megfordítva — éppen maga szolgál magyarázatul más jelenségekhez, valójában az egész lelki jelenségvilághoz. Így teremtenek az alakpszichológusok a lelki jelenségek sajátos egész-jellegéből, az „alakból" (ahogy később röviden nevezik) — mindegyik a maga intellektuális hajlama szerint — speciális lélektani alapjelenséget, különleges valóságkategóriát, rejtélyes ősténytt, egyetlen lehetséges kiindulást, stb.

De vajon helyes-e az alakpszichológusok gondolatmenete? Jogosult-e az a logikai lépés, melyet e gondolatmenetben kimutattunk? Valamiféle logikai vagy reális posztulátum-e az, hogy az egész sajátságos jellegét minden esetben a részek jellegeiből kell levezetni? Ez az eljárás gyakran helyénvaló — de szükségszerű-e? Nem kétséges : akkor, amikor egy gép, szerkezet vagy akár organizmus sajátságos egész-jellegét (mely pl. működésében jut kifejezésre) magyarázni akarjuk, célszerű a részek és az azok közötti viszonylatok vizsgálatából kiindulni. De teljesen analóg esetről van-e szó, amikor a lelki jelenség egész-jellegének magyarázatát keressük? Kérdéseink természetesen furcsán hangzanak mindaddig, amíg nincs határozottabb elképzelésünk arról, hogy — ha nem a részek jellegeiből, akkor — mi másból magyarázhatjuk, vagy vezethetjük le az egész-jelleget. De nem gondolhatunk-e arra — s ezt tartjuk a legdöntőbb lépésnek —, hogy adott esetben *az egész-jelleget olyan mozzanatokkal vagy tényezőkkel hozzuk összefüggésbe, melyek magán a jelenségen* (melynek egészéről és részeiről éppen szó van) *kívül állnak?*

Mindjárt konkréten rá is mutatunk bizonyos tényekre, melyek világosan elénk tárják, milyen természetű mozzanatok és tényezők jöhetnek számításba adott esetben az egész-jelleg meghatározásánál. Látni fogjuk azt is, hogy a lelki jelenségek egész-jellegét másképp kell szemlélnünk, mint az alakpszichológusok, mert bensőségesen összefügg azzal, ami a lelki jelenségnek alapfunkciója : *a valóság tükrözésével.*

Pavlov kutatásai során már korán találkoznak a következő ténnyel: meghatározott feltételek mellett az ingerek bizonyos együtteséhez hozzákapcsolódik a feltételes reflex (pl. a következő együtteshez: egy síp hangja, fény felvillanása, a bőr valamely pontjának megérintése) — *de csak a komplexushoz, mint egészhez, kapcsolódik hozzá.*[21] Ami azt jelenti: ha az egyes ingereket egymagukban alkalmazzák, vagy ha a komplexus hiányosan jelenik meg, a feltételes reakció kiváltására sor nem kerül. Sőt az is lehetséges, hogy a részingerek egymagukban más reflektorikus hatást váltanak ki, mint az egész komplexus. A lényeges pontot a pavlovi fogalomrendszerben így írják le: a részek specifikus jelzőfunkciója teljes egészében eldifferenciálódhatik az egész jelzőfunkciójától. Pavlov az ilyen jelzőfunkcióval rendelkező ingerkomplexusról azt mondja, hogy valójában új inger — a részingerekkel szemben.[22] Ha mélyebben átgondoljuk, láthatjuk, miért mondja ezt. Nyilvánvaló, hogy *az egész komplexus jelzőfunkcióját semmiképpen sem vezethetjük le a részek jelzőfunkciójából.* Hiszen e jelzőfunkciókat a kísérletvezető tetszése szabja meg. A kísérleti szituációban az inger azt jelzi, amit a kísérletvezető akar: ha az inger után az állat minden alkalommal enni kap, az evést jelzi; ha utána sorozatosan áramütés éri a lábát, az áramütést jelzi; ha kezdetben az evés követte, majd ez elmaradt, az inger jelzőfunkciója az evésre vonatkoztatva negatívvá válik, stb. *A részingerek jelzőfunkciójának elvben semmiféle szükségszerű összefüggése nincs az egész inger jelzőfunkciójával.* Ilyen összefüggés nemcsak a laboratóriumban, de az állat és az ember természetes életszinterében sem áll fenn szükségszerűen. Könnyen elképzelhető, hogy pl. három különböző inger, ha együtt jelenik meg, más esemény előjele, mint az egyes ingerek, ha egymagukban jelennek meg. Milyen fonák eljárás volna, ha az ingerkomplexus specifikus jelzőfunkcióját valamiféle rejtélyes, végső, elvben más jelenségre vissza nem vezethető mozzanatnak tartanók — azért, mert nem magyarázható a részingerek jelzőfunkciójából vagy más tulajdonságaiból. Az utóbbiakból valóban nem magyarázható — de nagyon is magyarázható más körülményekből, *az ingerkomplexuson kívülálló tényezők* hatásából.

Természetesen külön probléma, hogy az ingerkomplexus specifikus jelzőfunkciója hogyan alakulhat ki, milyen magasabb idegműködési formák által differenciálódhatik el a részingerek jelzőfunkciójától. A szintetikus idegműködés, mely e teljesítmény alapja, a pavlovi tanítás egyik legfontosabb pontja. Erre később még visszatérünk.

A komplex inger külön jelzőfunkciójának alakulását kissé behatóbban kell elemeznünk, mert, mint látni fogjuk, a lelki jelenségek sajátságos egészjellegének gyökerei idáig nyúlnak le. Máshol már kifejtettük, hogy a jelzés alapja — egy idői viszony; *minden jelzés végső elemzésben — megelőzés.*[23] Csak az jelezheti egy esemény bekövetkezését, ami azt az eseményt általában és nem túl nagy időtartammal megelőzi. E meggondolás alapján nemcsak az inger jelzés, hanem az a folyamat is, melyet az inger az idegrendszerben felidéz, sőt az érzéklet is, mely e folyamat nyomán támad. Ezért beszélünk a magasabb idegműködésről szóló tanításban kérgi jelzésekről és szubjektív jelzésekről. Valamennyire áll az, ami a jelzés lényege: általában és nem túl nagy időtartammal megelőzik azt az eseményt, amelyet jeleznek. Ezért mondjuk érzék-

[21] *Pavlov, I. P.:* Előadások a nagyagyféltekék működéséről. Magyar kiad. 1953. Főként a 8. előadás.

[22] Lásd Kardos L.: Pavlov kutatásainak jelentősége a lélektanban. 1955. 69. l.

[23] *Kardos L.:* Ibidem. IV. fejezet.

leteinkről (és az azokból leszármazott lelki jelenségekről, emlékképről, képzetről, képzeleti képről, stb.), hogy „első jelzések". — A jelzés akkor manifesztálódik, akkor válik valójában jelzőfunkcióvá, amikor az ingerhez (az idegfolyamathoz vagy az érzéklethez) specifikus, a jelzett eseményhez hozzáhangolt reakció (nyálazás az etetésnél, lábvisszarántás az áramütésnél, stb.) kapcsolódik. Azt a sajátságos egész-jelleget tehát, melyet az ingerkomplexusnál megállapítottunk és a részek jellegeiből elvben le nem vezethetőnek találtunk, két körülmény határozza meg: 1. *az, amit az ingerkomplexus a valóságból jelez* (általában megelőz), *más, mint az, amit a részingerek egymagukban jeleznek* (általában megelőznek); az „egész" és a „rész" által jelzett valóságmozzanatok között nincs szükségszerű összefüggés. 2. *Az a reakció (cselekvés), melyet az ingerkomplexus kivált, más, mint az, amelyet a részingerek egymagukban kiváltanak;* az „egész" és a „rész" által kiváltott reakciók között nincs szükségszerű összefüggés. Ugyanez áll mutatis mutandis az ingerületekre vagyis a kérgi jelzésekre, és az érzékletekre, vagyis a szubjektív jelzésekre.

De — mondhatná valaki — az az egész-jelleg, amelyről most beszéltünk, és amelynek viszonyát a részek jellegéhez vizsgáltuk, nem azonos és nem is hasonlítható össze a lelki jelenségnek azzal az egész-jellegével, melynek problémáját az alaklélektan kutatja. A jelzőfunkció nem „saját jelleg" („Eigencharakter") — folytatná az illető — hanem valami, ami az ingerre (az idegfolyamatra, az érzékletre) mintegy kívülről, más jelenségekhez való relációkból rávetítődik. E relációk: jelzés és kiváltás — az inger (az idegfolyamat, az érzéklet) jelez valamilyen valóságmozzanatot és kivált valamilyen reakciót, cselekvést. Az, amit az alakpszichológusok a lelki jelenség alapvető jellegeként kiemelnek és szemléletük alapjává tesznek, „immanens" jelleg, nem valamiféle „visszfény", mely más valóságmozzanatokhoz való viszonylatból származik. Magyarázatát, megalapozását nem lehet élményentúli, „élménytranszcendens" mozzanatokban keresni. A lelki jelenség sajátságos egész-jellegének — szögezné le végül az alaklélektan szószólója — semmi köze ahhoz, milyen viszonyban van a lelki jelenség más valóságmozzanatokkal (pl. mit jelez) és milyen módon irányítja, determinálja a cselekvést. Ezt az állítást, minthogy az alaklélektannak, mint pszichológiai alapszemléletnek a jogosultsága rajta áll vagy bukik, alaposan meg kell vizsgálnunk.

A pszichológus, hacsak eleve nem vezeti az a gondolat, hogy a lelki jelenségnek valamilyen metafizikai értelemben magasabbrendű vagy elsődleges helye van a létező dolgok rendjében, mindenekelőtt ráeszmél arra, hogy a lelki jelenség — életjelenség. Csak az élő állati szervezet megnyilvánulásaként figyelhető meg. De ha erre ráeszmél, fel kell tételeznie, hogy a lelki jelenség ugyanúgy szerves része az organizmus egész életének, mint minden más életjelenség. Tehát felteszi a kérdést: mi a lelki jelenség szerepe a szervezet életében? Konkrétebben: mi a biológiai funkciója? mennyiben és milyen módon járul hozzá a szervezetben végbemenő folyamatok rendszerének és körforgásának — az életnek — fenntartásához? Először megadjuk a szűkebb feladatkört, amelyben a lelki jelenségnek döntő szerepe van, azután konkrétebben meghatározzuk magát a szerepet. A lelki jelenségek résztvesznek *a változó környezethez* való alkalmazkodás biztosításában — éspedig speciális módon: *a környező valóságot tükrözik*, és *az állat cselekvését* e tükrözés alapján a mindenkori helyzetnek megfelelően *irányítják, determinálják.*

Itt nem mélyedhetünk el a tükrözés és a jelzés viszonyának taglalásában. A kettő nem ugyanaz. Mindenesetre a jelzőfunkció ősibb; csak a fejlődés

magasabb fokán válik szükségessé, hogy a jelzőfunkciót a tükrözőfunkció megalapozza. Ezen a fokon bonyolultabb kölcsönviszony alakul ki az organizmus és környezete között. Az egyes valóságmozzanatokat az idegrendszeri (elsősorban : a kérgi) folyamatoknak és az érzékleteknek pontosan tükrözniök kell — ahhoz, hogy pontosan jelezhessenek ; pontosan jelezhessék azt a biológiailag releváns, fontos eseményt (veszélyt, jó lehetőséget), mely az adott helyzetben várható vagy esedékes. Ennél mélyebbre a jelzés és tükrözés viszonyának tisztázásában itt nem megyünk. De leszögezzük azt, ami további fejtegetéseink számára fontos : a tükrözés lényege is — *bizonyos viszony más valóságmozzanatokhoz ;* mindenesetre nem idői viszony, mint a jelzés, hanem *bizonyos korrespondencia, megfelelés.* Éppen azért használjuk a tükörrel való hasonlatot, mert a korrespondencia a tükörkép és a tükrözött tárgy között sok tekintetben ugyanaz, mint a korrespondencia érzéklet (általában lelki jelenség) és más valóságmozzanatok között.

Mit jelent a biológiai funkciónak — a tükrözésnek és a cselekvés irányításának — a felismerése a pszichológus számára, aki a lelki jelenségeket konkréten tanulmányozza? Eltekinthet-e vizsgálatainál ezektől a funkcióktól? Szemlélheti-e a lelki jelenségeket azoktól függetlenül? Úgy véljük, helyesen kell értelmeznie mindjárt az első szembeötlő tényt : *a lelki jelenséget nem is tudjuk leírni és jellemezni másképp, mint úgy, hogy utalunk a tükrözésre, hogy megnevezzük azokat a valóságmozzanatokat, amelyeket tükröz.* E valóságmozzanatoktól a legegyszerűbb pszichológiai tényállás leírásánál sem tekinthetünk el. Különösen nyilvánvaló ez az érzékelésnél, mely a lelki élet fejlődéstörténeti kiindulópontja és alapja. De a magasabbrendű formákat, az emlékezeti, képzeleti, gondolati, érzelmi, akarati, stb. élményeket sem tudjuk másképp leírni, mint valamilyen utalással a tükrözött valóságmozzanatra, valamilyen tárgyra, mozzanatra, cselekvésre ; pl. látjuk az asztalt, emlékezünk a barátunkra, elképzeljük a tengert, gondolunk egy jelenetre, örülünk a sikernek, kirándulni akarunk, stb. Nincs mód arra, hogy lelki jelenségeinket, élményeinket a tükrözött valóságmozzanatokra való utalás nélkül a másik ember számára ábrázoljuk. Csak bizonyos átfogó kategóriák megnevezésében folyamodunk tipikusan lélektani terminológiához : látni, hallani, érzékelni, gondolni, akarni stb.

Ezt a tényt valójában már a szkolasztikus filozófusok regisztrálták — jóllehet különleges módon értelmezték. Ők ismerték fel először világosan, hogy nincs lelki jelenség — más, nem-lelki jelenségekkel való viszonylaton kívül. Ők eszméltek rá először a látszólagos banalitásra : amikor érzékelünk, mindig *valamit* érzékelünk, amikor emlékezünk, mindig *valamire* emlékezünk, amikor akarunk, mindig *valamit* akarunk, stb. Az, hogy e látszólag természetes tény mögött meglátták a problematikus pontot, komoly érdemük — de e meglátás nyomán nem jutottak el a tükrözés gondolatához. Az, amihez eljutottak — azt kell mondanunk — a tükrözés fonákja ; a tényállást — idealista alapszemléletüknek megfelelően — a feje tetejére állították. Nem tükrözésről beszéltek, hanem a lelki jelenség „intencionális jellegéről" : az élmény intencionálisan ráirányul valamilyen valóságmozzanatra — így mondották. Az „intenció", mint leírási forma szigorú értelemben csak az akarati élményekre alkalmazható ; azt, amire az akarat irányul, bizonyos értelemben maga az akarat valósítja meg (akarunk valamit tenni). A szkolasztikusok ezt vették mintául, és minden más lelki jelenség viszonyát a valóságmozzanatokhoz „intenció"-nak nevezték — mintegy sugalmazva azt, hogy a lelki jelenség általában — nemcsak az akarati élmény — elsődleges az általa jelzett valóságmozzanattal szemben. Alapfelfogásukon nem változtatott az, hogy az általánosítás nehézségeit is látták, és az egyes lelki jelenségek intencionalitásában mutatkozó különbséget felismerték ; kétféle intencióról beszéltek : az egyik a megismerési folyamatoknál valósul meg („intentio secundum motum a rebus in animam"), a másik az akarati élményekben („intentio secun-

[24] *Brentano, F.:* Psychologie vom empirischen Standpunkte. 1874.

dum motum ab anima in rem"). A szkolasztikusok tanítását Brentano újítja fel a modern pszichológiában[24] Az intencionalitást alapvető empirikus adatnak tartja, és fontos szerepet tulajdonít neki, a lélektannak, mint tapasztalati tudománynak, a megalapozásában. Világnézeti kötöttségei folytán azonban ő sem jut el a tényállás materialista értelmezéséhez, a tükrözéshez.

A szkolasztikusok tanításában a más, nem-lelki valóságmozzanatokhoz való viszony a lelki jelenség konstitutív jegye. Ez a felismerés nagy jelentőségű — akkor is, ha a viszonyt helytelenül, sőt megfordítva, értelmezték. De a későbbi elmélkedők a tanításnak ezt az értékes magvát elhomályosítják. Husserl pl. úgy véli, hogy a más valóságmozzanathoz való viszony (melyet ő is intencionális irányulásként fog fel) csak utólagos hozzátét, mely az önmagában való, tiszta lelki jelenséghez, az intencionalitásnélküli „hyle"-hez, az élet gyakorlatában járul[25]. A lelki jelenség teljesen elfogulatlan és befolyásmentes, ún. „phänomenologikus" szemlélete az intencionális irányulástól is eltekint (azt is „zárójelbe teszi", ahogy Husserl mondja); így jutnánk csak el a tiszta lelki jelenségnek, a „hyletikus" rétegnek a megismeréséhez. Aligha kell mondanunk, hogy éppen az elfogulatlan élményleírás alapján kell a „hyle" létezését — pl. azt, hogy létezik puszta „gondolkozás", anélkül, hogy valamire gondolnánk — kétségbevonnunk. ilyesmiről senki sem számol be, amikor élményeit leírja.

Itt nem vezethetjük tovább annak bizonyítását, hogy: éppen az, ami a lelki jelenségben „lelki", a valósághoz való sajátos viszonyban, a tükrözésben és a cselekvés determinációjában gyökerezik —, hogy az idegrendszeri történés éppen annyiban minősül át magasabbrendű lelki történéssé, amennyiben a sajátos viszony a valóságmozzanatokkal megteremtődik, kialakul. Szorítkozzunk arra, hogy megvizsgáljuk, van-e a lelki jelenség egész-jellegének — melyből az alakpszichológusok kiindulnak — valamilyen köze a tükrözéshez és a cselekvés determinációjához. Elmélkedéseiket az alakpszichológusok gyakran kezdik el a következőképpen: kinyitjuk a szemünket, és előttünk áll a világ a maga tárgyaival, jelenségeivel, folyamataival, jeleneteivel stb.. Nem színes pontok, elemek mozaikját látjuk, melyben minden pont, minden elem külön, a másiktól függetlenül adva van — hanem már eleve meghatározott egységek, egészek állnak előttünk — olyan egységek és egészek, melyeknek e jellegét nem utólag, valamilyen meggondolások alapján konstruáljuk, hanem közvetlenül átéljük, közvetlenebbül, mint az elemeket. De csodálkoznunk kell azon, hogy az alakpszichológusok, amikor így elmélkednek, nem eszmélnek rá mindjárt arra is, milyen messzemenő korrespondencia van éppen az említett egységek és egészek tekintetében az érzékletek és a valóságos környezet között — hogy *általában azt látjuk egységnek és egésznek, ami* — legtöbbször jól felismerhetően — *a környező valóságban is egység és egész.* Sőt, megint azt kell mondanunk: *érzékleteink e sajátságos egységeit legtöbbször nem is tudjuk másképp jellemezni, mint ama külső tárgyi és történésbeli egységek megnevezésével, amelyeket tükröznek.* Konkrétan: tárgyakat, személyeket, dolgokat, mozgásokat, változásokat, folyamatokat, stb. látunk — egy asztalt, egy embert, mozgó járművet. Nem kérdéses, hogy ezek valamilyen értelemben tényleges egységek — nem csak mi látjuk őket egységeknek. Az alakpszichológusok úgy elmélkednek, mintha a látómezőben megjelenő egységek csak a lelki jelenségben megvalósuló, annak valamilyen „öntörvényei" („Eigengesetze") szerint kialakuló képletek volnának — és nem tényleges egységek, melyeket az asztalos, a kőműves, stb. állítottak össze. Az alakpszichológusok elmélkedésének kiindulópontját mi a következőképpen adnók meg: *a valóság általában azokra a tárgyi és történésbeli egységekre tagozódva tükröződik érzékleteinkben, amelyekből ténylegesen áll.*

[25] *Husserl, E.:* Logische Untersuchungen. 1922. V. Untersuchung, 19. §.

A tükrözés e teljesítményének óriási biológiai jelentőségét akkor látjuk, ha továbbmegyünk, és a jelzőfunkció és a cselekvés determinációja szempontjából értékeljük. Nyilván nem mindig és szükségszerűen egyes pontok és színfoltok azok, amelyek valami biológiailag relevánsat, fontosat (jót vagy rosszat) jeleznek, hanem — legalább olyan gyakran — a környezet természetes egységei, a tárgyak, a többi élőlények, a növények, az állatok, a mozgások, a változások, stb. . . E természetes egységek reprezentációja érzékleteinkben — a valóság magasabbrendű tükrözése.

Ennek a felismerésnek az alakpszichológusok fejtegetéseiben úgyszólván nyoma sincs — amit nem magyaráz meg egyedül az, hogy a tényekhez már eleve más alapszemlélettel nyúltak, mint mi, hogy tulajdonképpen semmilyen alapvető elgondolásuk nem volt a lelki jelenségek és a környező valóság viszonyáról. Beható és széleskörű vizsgálataik során, melyeket nem csekély kutatói rátermettséggel végeztek, szükségszerűen és gyakran találkozniok kellett a valóság tagozódása és az érzékleti egészek közötti korrespondenciával. Miért nem figyeltek fel rá, és miért nem vonták be elgondolásaikba? Nagyjából három ténycsoport van, melyeket az alakpszichológusok előszeretettel állítottak fejtegetéseik előterébe, s amelyek — meggyőződésünk szerint — eltakarták előlük a döntő mozzanatokat. Vegyük sorra e ténycsoportokat!

1. Az alakpszichológusok, mint már mondottuk, keményen bírálták a pszichológusoknak azt a régi iskoláját, melyből ők maguk is kikerültek, de ugyanakkor — akarva-akaratlan — magukkal hozták ennek az iskolának néhány kötöttségét és szemléleti korlátozottságát. Főképpen a következőt : az érzéklet és a valóság viszonya nem egyéb és nem több, mint *az érzéklet és az ingerek viszonya* — és pedig lényegében az a viszony, melyet már az első pszichológiai kísérletezők, a pszichofizikusok, Weber, Fechner és tanítványaik, vizsgáltak. Ez a viszony valóban nem foglal magába semmiféle tagolódásbeli korrespondenciát. Az érzékleti egységeknek nem felelnek meg valamiféle egységek az ingerfolyamatok együttesében. A fényingereknek az az együttese, mely pl. az asztalról jön, fizikailag (fénytanilag) semmilyen értelemben sem egység, csupán közömbös optikai „történésszálak" egymásmellettisége, mely nem egységesebb, mint bármely fénysugárnyaláb, mely a környezet egy tetszésszerint elhatárolt részletéről, pl. az asztallábról és a mellette levő széklábról, együttesen érkezik a retinára. A fénysugarak e kötege — ahogy az alakpszichológusok mondják — puszta „és-kapcsolat" („Und-Verbindung") — a részek mindenfajta dinamikus összefüggése, összetartozása nélkül. Az tehát, hogy a látómező egységekre, egészekre tagolódik, nem felel meg az ingerkomplexus „tagolódásának". Íme a bizonyság — így következtetnek tovább az alakpszichológusok — arra, hogy az „egész" csak a lelki jelenségben konstituálódik, nem egyszerűen az ingerek „hatása" ; idegrendszerünk külön teljesítménye, hogy az asztalról jövő fénysugarak hatása nyomán sajátságos érzékleti egész áll elő : látunk egy asztalt.

Az alakpszichológusok nem veszik észre, hogy mindez csak féligazság. Nem látják azt a mozzanatot, melyet éppen kiemelünk, amikor a valóság és a lelki jelenség viszonyát a tükrözéshez hasonlítjuk. Ez a mozzanat : *az inger szerepe*. A tükrözéshez közvetítő fizikai folyamatok szükségesek — fénysugarak: ők közvetítenek a tárgyak és a tükör között, nélkülük nincs tükrözés. Tehát : a tárgyak tükröződnek, a fénysugarak a tükröződést közvetítik. Teljesen analóg módon : lelki jelenségeink a tárgyakat tükrözik — az ingerek közvetítésével. *Az a sajátos viszony, melyet tükrözésnek nevezünk, nem az érzéklet és az ingerek*

*között, hanem az érzéklet és a tárgyi világ között áll fenn.* Az asztal érzéklete, mint érzékleti egység, nem az asztalról jövő fénysugarak valamilyen egységének felel meg, hanem az asztalnak, mint tárgyi egységnek.

Egyébként a modern érzékeléslélektan közhelyei közé tartozik ma már az, hogy nem ingereket érzékelünk, hanem tárgyakat. Különösen a vizuális érzékelés területén hangsúlyozzák : nem fénysugarakat látunk, hanem tárgyakat. A kívülálló számára talán furcsa, hogy ezt a banalitást a pszichológiai kutatás során külön le kellett szögezni. De éppen a banalitások fölött könnyen elsiklanak — még a kutatók is. Tény az, hogy az elfogulatlan élményleírást a korábbi pszichológiai megfigyelőknél zavarta az élmény feltételeire vonatkozó, közkeletű ismeret : a látást fénysugarak váltják ki ; ezért a közvetlen átélés tanúságtétele ellenére, arról beszéltek, hogy a fényingert látják.

Az inger specifikus közvetítő szerepét teljes világossággal akkor ismerték fel, amikor a behatóbb vizsgálatok során messzemenő diszkrepanciát találtak az inger és az érzéklet között — míg ugyanakkor azt látták, hogy az érzékelés mégis megbízható „információt" nyújt a valóságról. Pl. a tárgyakkal a legkülönbözőbb erősségű és színű világításban találkozunk (ha csak egy bárányfelhő vonul a nap elé, a világítás már a 80-adára csökken), vagyis a tárgyak különböző alkalmakkor különböző erősségű és összetételű fénysugarakat küldenek a szemünkbe, mégis általában nem tévedünk a tárgyak színe felől, sőt néha éppen színük alapján ismerjük fel őket — tehát nem látjuk őket a különböző alkalmakkor különböző színűeknek, sötétebbeknek vagy világosabbaknak. A tárgyak a világítás változásai ellenére (természetesen bizonyos határok között) változatlan színben jelennek meg. Csak így lehetséges az a benyomásunk, hogy a tárgyaknak jellegzetes színük van (a hó fehér, a korom fekete, a bútor barna stb.). Ez a jelenség az ú.n. „színkonstancia" („angenäherte Farbenkonstanz der Sehdinge" — ahogy már Hering nevezte). Ma már a konstancia-jelenségek egész sorát ismerjük és tanulmányozzuk.[26] Lényegük az, hogy érzékleteinkben a tárgyak állandó tulajdonságai mint állandó tulajdonságok tükröződnek — akkor is, ha az inger, mely az érzéklet közvetlen felidézője, messzemenően variál. A probléma valójában a tükrözés problémája : hogyan közvetítheti a változatlan valóságmozzanat tükrözését változó ingerhatás? A probléma közelebbi tárgyalása már nem tartozik ide.

A tárgy és az inger különválasztása, ha közelebbről megvizsgáljuk, nem egészen problémamentes követelmény . Az inger is a környező valósághoz tartozik ; ugyanúgy valóságmozzanat, mint a tárgy. Miért tükrözi a lelki jelenség éppen a tárgyat? A külső mozzanatoknak és folyamatoknak abban a kauzális-kondicionális láncolatában, melynek utolsó, a szervezetet közvetlenül elérő tagja az inger, a tárgy „hátrább" van, „korábban" szerepel. Pl. a lámpát meggyújtják, a fényforrásból sugarak jönnek, a tárgyra esnek, onnan visszaverődnek, és végül mint fényingerek a szemünkbe érkeznek. Miért tükröződik a látási érzékletben ennek a történéssornak éppen egy bizonyos mozzanata, a tárgy, mely a fénysugarakat a szemünkbe irányítja? Miért nem az organizmust közvetlenül elérő ingerek? Vagy miért nem a tárgynál is „korábbi" fázisok, pl. a fényforrás?

A kérdés megoldásához, ahogy ezt már másutt kifejtettük, megint a lelki jelenség biológiai funkcióját kell számításba vennünk. Inger és tárgy között fizikai alapjellegüket tekintve nincs döntő különbség. A lelki jelenség a külső folyamatoknak és mozzanatoknak fent vázolt kauzális-kondicionális láncolatából bármelyik fázist tükrözhetné ; hogy ténylegesen melyiket tükrözi, nem e fázis fizikai sajátosságain múlik, hanem *biológiai jelentőségén.* A lényeges pont a következő egyszerű megállapításra szűr-

[26] *Kardos, L.:* Die "Konstanz" phänomenaler Dingmomente. 1929. Idem : Ding und Schatten. Eine experimentelle Untersuchung über die Grundlagen des Farbensehens. 1934.

hető le : a szervezet számára általában nem az ingerek (a fény, a hang, a szag stb.) fontosak, hanem bizonyos dolgok ezek „mögött" az ingerek „mögött". Önmagában teljesen közömbös a szervezetre az, hogy az asztalról jövő fénysugarak rácsnek, az is közömbös, hogy eredetileg milyen fényforrás szolgáltatja ezeket a sugarakat — de nem közömbös az, hogy az asztal előtte van. Az ingerek „mögött" *a környező valóság egy biológiailag releváns rétege van* — ezt reprezentálja (tükrözi, ábrázolja) a lelki jelenség.[27] A reprezentáció módja éppen azért „tükrözésszerű", mert az összekapcsoló kauzális-kondicionális történéssor csak közvetít — ugyanúgy, mint a fénysugarak a tényleges tükrözésnél.

Röviden még meg kell említenünk, hogy a közvetítő ingerfolyamatok és a biológiailag releváns valóságréteg határai nem merevek, különleges körülmények között ideiglenesen vagy tartósan eltolódhatnak. Az érzékeléslélektan sok érdekes esetet tárt fel, melyeknek lényege éppen ez az eltolódás. A vak számára, aki bottal tapogat, a bot nem igazi „tárgy", csak a következő ingerfolyamat egyik mozzanata, tulajdonképpen az ingerfolyamat „vezetője". Magát a botot időnként nem is érzékeli ; amikor pl. járás közben a házfalat tapogatja, nem a bot keménységét, ellenállását érzékeli, hanem a falét — jóllehet közvetlenül a bot az, mely nyomást gyakorol kézfelületére[28].

Fejtegetéseink eredményét a következőkben foglaljuk össze : ha igazuk van is az alakpszichológusoknak abban, hogy az érzéklet egész-jellege nem az ingerek valamilyen tagozódásának tükröződése — ez nem érinti a lényeget. *Az érzéklet* (és általában a lelki jelenség) *nem az ingerfolyamatokat, hanem a környező valóság egy „mélyebb", biológiailag releváns rétegét, annak tárgyait, mozzanatait, folyamatait tükrözi — mindenesetre az ingerfolyamatok közvetítésével.* Az érzéklet egész-jellege e tárgyak, mozzanatok, folyamatok egész-jellegének tükröződése. Érzékleteink a környező valóság legkülönbözőbb mozzanatait tükrözik — színét, hangját, szagát, hőmérsékletét stb. — és ugyanígy tárgyi és történésbeli tagozódását is. Az átfogó és alapvető teljesítmény : a valóság tükrözése; ennek csak része — kétségtelenül rendkívül fontos része — a tárgyi és történésbeli tagozódás tükrözése, vagyis érzékleteink egész-jellege.

Az alakpszichológusok komoly érdeme, hogy felismertek és a megoldáshoz közelebb hoztak egy fontos problémát, mely éppen a tagozódás tükrözésével kapcsolatos — jóllehet nem megfelelően, nem a valóság lelki reprezentációjának problémájaként fogták fel. Azt kérdezték: *hogyan állhat elő sajátos egész-jelleggel bíró lelki jelenség olyan ingerfolyamatok hatására, melyek semmiféle „egészet" nem képeznek, s csak közömbösen futnak egymás mellett?* Mi a problémát másképp vetnők fel. A valóság természetes egységeinek — a tárgyaknak, folyamatoknak, jeleneteknek — egész-jellege, mint már mondottuk, nem vivődik át az ingerre, melyet szolgáltatnak, illetve a szervezet felé irányítanak. Mégis az egész-jelleg valahogy újra megvalósul az inger nyomán előálló érzékletben. Hogyan vihető át a tárgy egész-jellege, a tárgyat tükröző érzékletre olyan ingerfolyamat közvetítésével, melyben ebből az egész-jellegből semmi sincs? A problematikus pont nem az egész-jelleg felidézése pusztán „szummatív" (nem egész-jellegű) ingerek által — hanem *az egész jelleg átvitele* (újra megvalósítása) *pusztán szummatív ingerek közvetítésével.* Ha ugyanis a tárgy valamilyen jellegét nem képviseli semmi a tárgy által felénk irányított ingerkomplexusban, akkor mi determinálja, mi idézi fel e jelleg tükröződését érzékletünkben? Enyhítsük fejtegetéseink elvontságát egy konkrét példával! Az asztalról jövő fénysugáregyüttes a recehártyára esik. Ez az együttes valahogy egységesen hat, sajátságos érzékleti egészet, az asztal látási érzékletét váltja ki. De mi határozza meg, hogy ezek az asztalról jövő fénysugarak így együttműköd-

[27] *Kardos, L.:* Dingfarbenwahrnehmung und Duplizitätstheorie. Zeitschr. f. Psychologie. 108. 1928.

[28] *Katz, D.:* Der Aufbau der Tastwelt. 1925. 52. l.

nek? Miért csak az asztalról jövő fénysugarak zárulnak össze ilyen „hatásegységbe" (Wirkungseinheit)? Miért nem folynak be az asztal környezetéből jövő fénysugarak is? Miért nem látjuk az asztalt és pl. a mellette levő széket „egységes tárgynak"? (Ez a kérdés nem abszurd ; az indiánok, amikor először pillantottak meg spanyol lovasokat, rémülten menekültek, mert valamiféle szörnyeknek nézték őket — olyan „egységes" állatoknak, melyeknek törzséből kétoldalt emberi lábak, felül pedig emberi törzs és fej, nőttek ki. A valóság egyes részei — az ember és a ló — az indiánok érzékletében „hibásan" egységbe olvadtak össze. Érzékletük a valóság tagozódását helytelenül tükrözte.) Milyen alapon határolódik tehát el az egységes hatást kiváltó optikai ingeregyüttes — példánkban : az asztalról jövő fénysugarak együttese — a szomszédos ingerektől — akkor, amikor az együttesbe tartozó ingerek nem függenek össze szorosabban egymással, mint az együttesen kívüli ingerekkel?

Az alakpszichológusok, ha nem is így tették fel a kérdést, nagyjából erre a kérdésre feleltek. Megállapításuk lényege az, hogy kell valaminek lennie az ingerek geometriai elrendeződésében, a már említett „ingergeometriában", ami jelzi, hogy a fényingerek bizonyos kötege éppen egy egységes tárgyról jön. Pl. az asztalról visszavert fénysugarak zárt geometriai formájú kötegben érkeznek és képeződnek le a recehártyán. E köteg határain (és ennek megfelelően : a recehártyakép határain) a minőség „ugrik", vagyis : a fénysugarak jellege a kötegen (illetve a recehártyaképen) túl hirtelen, átmenet nélkül megváltozik. Hogy miféle jellegük változik meg (szín, erősség, telítettség, mélység, felületi struktura, minta stb.), nem is lényeges. Ezzel eljutunk ahhoz a fontos mozzanathoz, melyet Köhler, mint már említettük, így jelöl : „tulajdonságugrás a mezőben".[29] Megtaláltuk *azt, ami az ingergeometriában a fénysugáregyüttes különleges „eredetét" — vagyis azt, hogy egy egységes tárgyról jön* — elsősorban *jelzi*. Enélkül tárgyi érzékelés egyáltalában nincs. Ha az asztal környezetéből pontosan ugyanolyan fénysugarak jönnek, mint az asztalról, akkor az asztal, mint tárgyi egység, láthatatlanná válik. A laikus számára ez is nagyon természetes (az asztal „összefolyna" hátterével — így magyarázná), de most e természetesség alapját és jelentőségét látjuk. A tulajdonságugrások vonalai határozzák meg a felidézett idegrendszeri folyamatok tagozódását : *a fénysugarak a tulajdonságugrás vonalai által határolt körzeten belül szorosabb hatásegységbe zárulnak össze*, létrehozzák a tárgy érzékletét. Ugyanakkor a fénysugarak, melyek e körzeten kívül esnek, hatásukban elhatárolódnak és elkülönülnek ; kialakul a jellegzetesen tagolt összkép : a tárgy és háttere. A körvonalak és határvonalak jelentősége az optikai képben nem újdonság a képi ábrázolás, a rajzolás szakemberei számára ; tudvalevő, hogy a puszta körvonalak már megjelenítik a tárgyat. Összefoglalva : A recehártyán megjelenő képben a tulajdonságugrások domináló mozzanatok ; elsősorban ők határozzák meg az egymástól elkülönülő vagy a hattérből kiemelkedő formákat — tehát lényegében képünket a tárgyi egységekre tagolódó valóságról. Az alakpszichológusok az ezzel összefüggő részletkérdések egész sorát vizsgálták beható kísérleti és elméleti munkáikban. Ezekre itt már nem térhetünk ki.

Még néhány „természetességet" regisztrálhatunk. Azokra az ingeregyüttesekre, melyek egy egységes tárgyat képviselnek (egy egységes tárgytól

[29] *Köhler, W.:* Die physischen Gestalten in Ruhe und in stationärem Zustande, 1921. Főként az I. fej.

származnak), néhány további mozzanat is általában jellemző. Gondoljunk megint példánkra : az asztalról jövő fénysugarak együttesére, illetve a recehártyán megjelenő képre. Ez a kép olyan részekből áll, melyek *kontinuumot* képeznek, vagy legalábbis egymás *közelségében*, „együtt" vannak ; nem rendszertelenül szétszórt, diszkrét foltok. Továbbá : a részek általában *hasonló* jellegűek, hasonló színűek, vagy legalábbis nem szükségszerűen különbözők. A részek geometriailag összeillenek, mintegy *folytatásai egymásnak;* az asztallláb az asztal lapjából indul ki, annak „folytatása" függőleges irányba. Ezek mind jelezhetik, hogy bizonyos körzeten belül a fénysugarak egyetlen egységes tárgytól számaznak. Ezekkel a jelző mozzanatokkal is találkoztunk már korábban : közelség, hasonlóság, jó folytatás (Wertheimer-tényezők). Mint láthatjuk, e tényezők valójában ingerjelzések, indikációk arra, hogy a fényingerek által felidézett idegrendszeri folyamatok bizonyos körzeten belül sajátságos „hatásegységbe" zárulhatnak össze, mely az egységes tárgy tükröződését érzékleteinkben létrehozza, és érzékleteink egész-jellegét, mint a tárgyi egység lelki reprezentációját, megteremti.

2. De ezzel már el is jutottunk a második tényezőporthoz — az alakpszichológusok egy másik preferált vizsgálati területéhez, mely — talán nagyobb mértékben, mint az első — a pszichikus egész-jelleg és a környező valóság igazi viszonyát eltakarta előlük. Mindazok a mozzanatok — az ingergeometria sajátosságai, a tulajdonságugrások vonalai és a Wertheimer-tényezők, folytonosság közelség, hasonlóság, jó folytatás, stb. — melyeket fent leírtunk, *csak valószínű és nem egyértelmű jelzések.* Csak nagy általánosságban, bizonyos valószínűséggel jelzik, hogy az általuk kiemelt ingerek egy egységes tárgytól származnak. Ugyanilyen jellegekkel bíró együttes adott esetben előállhat az egységes tárgy nélkül. Mindjárt demonstráljuk is a legkirívóbb és leginstruktívabb példán : csaknem ugyanolyan geometriai elrendezésű fénysugáregyüttes, mint amilyen az asztalról jön, jöhet egy papírlapról, melyre az asztalt ráfestették vagy rárajzolták. A fénysugáregyüttest ezúttal nem egy asztaljellegű tárgy szolgáltatja, hanem a papírlap egyes részei, melyekre megfelelő festékanyag tapadt. E részek nem képeznek külön tárgyi egységet, nincsenek szorosabb kapcsolatban egymással, mint a papírlap többi be nem rajzolt (vagy festett) részeivel. Mégis : az asztal rajzáról vagy képéről jövő fénysugáregyüttes ugyancsak egész-jelleggel bíró érzékletet, nagyjából az asztal érzékletét kelti. Az asztalt a rajzról vagy a képről megismerjük. Ami érthető is, hiszen az inger-együttes geometriája lényegében ugyanaz, mint a tényleges asztalról jövő fénysugáregyüttesé : tulajdonságugrások vonalai határolják el, részei kontinuumot képeznek, átmennek egymásba, egymás jó folytatásai, stb. Mi indokolná, hogy az érzékelő apparátusra más módon hasson? Tehát : az, hogy az asztal rajzát vagy képét is bizonyos fokig tárgyszerűen, egész-jelleggel látjuk, szükségszerű, a berendezkedés természetéből folyó mellékjelenség — kényszerű velejárója a főteljesítménynek, a tényleges tárgy tükrözésének.

Meg kell azonban állapítanunk : ez a mellékjelenség nem a főteljesítmény vonalába esik ; érzékletünk ez esetben inkább meghamisítja, mint tükrözi a valóságot. *Tárgyi tagozódás látszatát kelti ott, ahol a valóságban ilyesmi nincs.* Szigorú szemléletben az asztal rajza nemcsak — nem asztalszerű tárgy, de egyáltalában nem külön, egységes tárgy. Az asztalt pontozott vagy szakgatott vonalakkal is rajzolhatjuk — így is bizonyos egész-jelleggel bíró érzékletünk támad, mely nagyjából megint a tényleges asztal érzékletéhez hasonló. Kiderül, hogy az egész-jelleggel bíró érzéklet kiváltásához nagyon kevés kell

a jellemző ingergeometriából — elég, ha csak az elhatároló tulajdonságugrás vonalát (a körvonalakat) adjuk meg ; így is az illető tárgy specifikus egész-jellegét tükröző érzéklet áll elő. Gondoljunk pl. az árnyképekre.

Az alakpszichológusok kísérleti vizsgálataiban mármost — legalábbis az optikai érzékelés területén — főként *képszerű, két dimenziós ábrázolások* szerepelnek. Már csak technikai okokból is ez a vizsgálati eljárás bizonyult legegyszerűbbnek. Egyszerűbb pl. az asztal ábráját exponálni, a kísérleti személy elé tenni, majd elvenni, stb. — mint magát az asztalt eléje tenni, majd elvenni, esetleg többször egymásután. Hangsúlyozzuk, hogy a vizsgálati anyag ilyen kiválasztása önmagában nem kifogásolható ; így is tipikus egész-jelleggel bíró látási érzékletek állnak elő. Mégis a kiválasztás nem szerencsés ; ha ugyanis a kutatás már eleve az egész-jellegű élmények keletkezésének ilyen eseteire irányul, nem várható, hogy az egész-jelleg szerepe a valóság tükrözésében szembetűnik. Hiszen a valóságnak az a darabja, melyet ilyen érzéklet reprezentál, nem valódi tárgyi egység. Sőt könnyen támadhat a kutatóknak az a gondolatuk (mint ahogy támadt is), hogy az egész-jelleg a lelki jelenség — illetve az idegrendszeri folyamatok — valamilyen „saját" jellege, melyet e jelenségvilág „autochton" törvényei szabnak meg.

Íme a tények második csoportja, mely az alakpszichológusok elől a lelki jelenségek egész-jellegének és a valóságnak a viszonyát bizonyos fokig eltakarta: *Igazi tárgyi egységek helyett e tárgyi egységek képeivel dolgoztak.* Azt kell mondanunk: a látás mellékjelenségein tanulmányozták a főteljesítményt. Az érzékletek egész-jellegét olyan esetekben tanulmányozták, melyekben azok óhatatlanul tévesen tükröznek. Sajnos nem látták a kiemelkedő pontot : ez a tévedés is a főteljesítményre, a valóság tükrözésére való felkészültség, idegrendszeri beállítottság következménye. *A rajzolt asztalnak nem lehetne egész-jellege, ha az idegrendszer optikai szektora már eleve nem alakult volna úgy, hogy a tényleges asztalt egységes tárgynak láthassuk.* A tévedés a valóság tükrözését közvetítő ingerfolyamatok bizonyos tökéletlenségén múlik ; teljesen egyértelmű, „félreérthetetlen" ingerközvetítés az állat környezetében nem áll rendelkezésre. Ugyanaz az ingergeometria, mely általában az egységes tárgyról jövő fénysugáregyüttesre jellemző, megvalósulhat adott esetben olyan együttesnél is, mely nem egy egységes tárgytól származik. A biológiailag döntő kérdés az, hogy egyrészt milyenek az előfordulási arányok, másrészt milyen konkrét hátrányt jelent adott esetben a valóság hamis tagozódásának látszata (tárgyi tagozódás érzékelése ott, ahol az ténylegesen nincs). Ha a hamis tükrözés gyakorisága jóval kisebb, mint a helyesé, már biológiailag „megéri" — ha szabad így mondani —, hogy az organizmus az esetleges hátrányt specifikus esetekben vállalja. Ha közelebbről megvizsgáljuk : lényegében minden biológiai berendezkedés ilyen kockázat vállalását jelenti ; minden organikus berendezkedés az általános esetre készül fel, és kockáztatja, hogy specifikus esetben — éppen a berendezkedés sajátossága folytán — előny helyett hátrányt okozzon. A hal bizonyos színű, formájú, nagyságú stb. tárggyal — a táplálékkal — szemben specifikusan viselkedik, utána kap ; ez létfenntartásának alapja. Mégis adott esetben éppen az így kiváltott reakció következtében elpusztul, amikor pl. a horogra akasztott táplálék után kap ; a berendezkedés biológiai jelentőségét ez nem érinti.

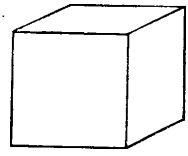
A valóság természetes tagozódásának, a tárgyi és történésbeli egységeknek tükröződése érzékleteinkben az élet fenntartása szempontjából elsőrendű fontosságú teljesítmény. Ennek a teljesítménynek érdekében vállalja

az organizmus a fent leírt kockázatot. De milyen súlyos és milyen természetű ez a kockázat a valóságban? Érdemes ezt a kérdést is röviden érintenünk, hogy az alakpszichológusok szemléletének bizonyos pontjait világosabban láthassuk. Mindenekelőtt arra kell rámutatnunk, hogy az egész-jelleg nemcsak az ember lelki jelenségeinek sajátossága ; kimutatható az állat érzékelésében is. Ez egyaránt kitűnt az alakpszichológusok és más alapszemléletű kutatók vizsgálataiból. Csodálkoznánk is, ha másképp volna: a környező valóság tárgyi és történésbeli tagozódása egyformán döntő tényező az állati és az emberi élet fenntartása szempontjából. Az állat a számára fontos tárgyakat — a táplálékot, lakóhelyét, üldözőjét, az állattársat, stb. — egységes egészeknek érzékeli, azokra mint egészekre reagál. Az érzéklet egész-jellege az állati filogenezis során alakul ki. Azt kell tehát először megvizsgálnunk, hogy a valóság tagozódásának hamis tükrözése — helyesebben : a hamis tükrözés fenti formája — milyen kockázatot jelent az állat életében. Milyen zavaró szerepe lehet annak, hogy az állat bizonyos tárgyi egységeket érzékel ott, ahol azok ténylegesen nincsenek? Azt kell mondanunk : úgyszólván semmilyen. Mikor kerülhet ugyanis sor az állat életében arra, hogy ugyanaz a fénysugáregyüttes, mely általában üldözőjéről érkezik szemébe, üldözője valamilyen kétdimenziós ábrázolásáról, rajzáról vagy képéről jön? A képet az ember találta ki; a természet úgyszólván sohasem produkálja. A vadon élő állat csak nagyon kivételes esetben találkozik vele. Kép nem áll elő „véletlenül" — legfeljebb nyomok, lenyomatok formájában. Amikor a régészek állati és emberi formákat ábrázoló rajzokat találtak ősrégi barlangok falain, egy pillanatig sem gondoltak arra, hogy azok esetleg véletlen természeti képződmények; minden további nélkül emberi kéz művét látták bennük, a barlanglakó ősember művészi próbálkozásait (legfeljebb még arra gondoltak, hogy a modern ember hamisítványai). Az állati élet gyakorlatában nem fordul elő, hogy a valóság tárgyi tagozódásának felismerésében e tagozódás valamilyen kétdimenziós ábrázolása megtévesztené. Annak az idegrendszeri berendezkedésnek kifejlődését, melynek lényege, hogy bizonyos ingerjelzésekre egész-jelleggel bíró érzékletek — a valóság tagozódásának tükröződései — állnak elő, nem zavarta a két dimenziós ábrázolással való összetévesztés — seholsem a hosszú állati filogenezis során.

Az érzéklet egész-jellege tehát az embernél már teljesen megszilárdult törzsfejlődési örökség. Változtat-e ezen az, hogy az ember környezetében új hibaforrás lép fel a valóság tagozódását tükröző érzékelés számára, melyet az ember maga teremt meg, amikor feltalálja a képet? Biztos, hogy nem. A maga teremtette hibaforrás nem válhatik zavaró tényezővé. Amikor az ember képet csinál, már kialakul nála — a tényezők dialektikus kölcsönhatásában — az az érzékleti berendezkedés is, mely kizárja, hogy a képet összetévessze az ábrázolt valósággal. E berendezkedés elsősorban arra épül, hogy az érzékelő apparátus teljesítménye bizonyos irányban kifinomul. Valójában túloztunk, amikor azt mondottuk, hogy a képről jövő fénysugáregyüttes megegyezik a tényleges tárgyról jövő fénysugáregyüttessel. A megegyezés ugyanis sohasem teljes; bizonyos különbségek mindig maradnak. E különbségekről itt talán csak annyit, hogy összefüggenek a háromdimenziós tárgyi elrendezéssel. Az egységes tárgy határai mentén nemcsak a szín, a felület optikai tulajdonsága „ugrik" (változik ugrásszerűen), hanem a „mélysége", a felület tőlünk való távolsága is. A hátteret képező felület minden átmenet nélkül távolabb van, „hátrább" van (innen az elnevezés), mint a tárgy felülete. Ez a „mélységugrás" („Tie-

fensprung"), mely elsősorban a binokuláris látás — a majmok és az ember látása — számára hozzáférhető, a legfőbb indikáció, a legmegbízhatóbb differenciáló ingerjelzés a tényleges tárgy és a tárgy képe közötti megkülönböztetésben. De — és az alakpszichológiai szemlélet megítélése szempontjából ez különös súllyal esik latba — *a differenciáció másodlagos.* Ami azt jelenti: *a kétdimenziós ábrázolásnál nem lazul fel vagy tűnik el a* — most már nem igazi tárgyi tagozódást tükröző — *egész-jelleg,* csak specifikus „színezetet" kap: képszerű egészeket látunk és nem valóságos egészeket. Nem „tárgyat" látunk valamilyen „háttér" előtt, hanem „ábrát" valamilyen „alapon". Tudjuk jól, hogy minden hasonlóság dacára más élmény, valamit képen látni, és más a valóságban látni. Hogy a benyomások e differenciációja valóban az említett különbségen múlik, bizonyítja pl. a sztereoszkóppal való látás. A sztereoszkóp éppen ezt a különbséget iktatja ki, s így kelti a tökéletes tárgyi tagozódás látszatát; a sztereoszkópban látott kép nem — képszerű. A szigorú értelemben vett egész-jelleg szempontjából azonban nincs különbség az asztal képének és a tényleges asztalnak érzéklete között. A másodlagos különbség elegendő ahhoz, hogy a hamis tükrözés minden esetleges hátrányos következményét gyakorlatilag kizárja.

A kétdimenziós ábrák érzékelése tehát nem mond ellent annak, hogy az érzéklet egész-jellege elsődlegesen és ősi fokon a valóság tárgyi tagozódásának tükrözése. Sőt tovább kell mennünk: a képszerű ábrázolással kapcsolatos tények még inkább csak bizonyítják ezt a tételt. A képen nem egyszerűen kétdimenziós egészeket látunk, hanem — ahol csak lehet — valóságos, háromdimenziós tárgyak ábráit. *Látásunkban jól érezhető tendencia mutatkozik arra, hogy, ahol csak némi utalás van rá, már a tárgyi tagozódásnak legalább a látszata álljon elő.* Azt kell mondanunk: a látás a legkisebb, legtávolibb ingerjelzésre visszamegy az ősi teljesítményhez, a tárgyi tagozódás tükrözéséhez — mintegy idézve annak emlékét. Néhány vonal egy papírlapon elég, hogy kényszerűen háromdimenziós tárgyat — és ne csupán egysíkú vonalak együttesét — lássuk. Az ismert ábrát



nem igen vagyunk képesek másképp látni, mint egy háromdimenziós kockát. Két vonal, mely közelebb van egymáshoz, mint a többi vonalhoz — két vonal, mely más színű, mint a többi — már egységnek, „vonalpárnak" tűnik. Egész csekély indikáció a téri elrendezésben elég arra, hogy „csillagképeket" lássunk, bizonyos csillagok együttesét „Göncöl szekerének", másokét „Fiastyúknak" stb. lássuk. Kétdimenziós optikai elemekkel — pontokkal, vonalakkal, síkidomokkal, felületi színezéssel — a háromdimenziós valóság igen erős benyomását lehet kelteni; a fénykép, a rajz, a festmény a tárgyi valóságot elénk varázsolja. Mindez csak megerősíti az alapfelfogást: a háromdimenziós tárgyi tagozódás tükrözése érzékleteinkben — ősi, elsődleges teljesítmény; érzékelő apparátusunk valósággal „rájár" erre az ősi működési formára.

Fejtegetéseink alátámasztására eddig csak a tárgyi egységek érzékelését elemeztük. Analóg viszonyokat találunk a történésbeli egységek, a mozgás,

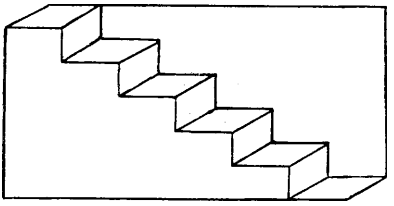
a változás érzékelésének területén. Röviden ezekre is kitérünk. Mint már korábban említettük, az érzékleti egész-jelleg kísérleti vizsgálatának egyik kiindulópontja éppen a mozgásérzékelés volt (Wertheimer kísérletei). A mozgás — valóságos történésbeli egység, melyet az egész-jelleggel bíró mozgásérzéklet éppen mint egységet tükröz. A közvetítő ingerfolyamatok ezúttal is csak szummatív idői együttest (egymásutánt) alkotnak. A közvetítés úgy zajlik le, hogy a recehártyára egymásután különböző (mindenesetre sajátos módon különböző) fénysugáregyüttesek esnek ; de a fénysugáregyüttesek egymásutánja nem dinamikusan kötött egység, egyik fázis nem hívja elő a másikat, az egész csak mozaikszerű egymásután (bármely részlete kieshet, anélkül, hogy a többit befolyásolná). A fénysugáregyüttesek ilyen mozaikszerű egymásutánja váltja ki a mozgás és a változás érzékletét. Érdekes, hogy az alakpszichológusok ezúttal is — mindjárt első vizsgálataikban — olyan mesterségesen előállított ingerközvetítéssel dolgoztak, amely mögött nincs igazi mozgás — csak képek váltakozása. Vizsgálatuk tárgya az ún. sztroboszkópikus látás volt. Az ember már korán, művelődése legelején, feltalálja a képet — de csak a tizenkilencedik század végén találja fel a képszerű mozgást (a mozgóképet) —, amely mögött éppen úgy nincs igazi mozgás, mint a kép mögött igazi tárgyi egység. Feltűnő, hogy az alakpszichológusok elsősorban az így előálló mozgásélmény egész-jellegét tanulmányozzák. Kiderült, hogy látásunkban erős tendencia mutatkozik arra is, hogy az egymásután exponált képeket — ha csak megközelítőleg egyeznek a tényleges mozgásból vagy változásból származó ingeregymásutánnal — folytonos mozgásnak vagy változásnak lássuk. A történésbeli tagozódás tükrözése érzékleteinkben ugyanolyan ősi teljesítménynek látszik, mint a tárgyi tagozódás tükrözése. Ezt az alaptényt az alakpszichológusok megint nem regisztrálták. A mozgásélmény és a valóságos mozgás viszonyát bizonyos fokig megint eltakarta előlük vizsgálati tárgyuk sajátos megválasztása ; az, hogy kísérleteikben igazi mozgás, melynek fázisai dinamikusan összefüggenek, úgyszólván nem is szerepelt (a sztroposzkópikus figurák vagy a filmkockák egymásra-következése nem dinamikusan meghatározott idői egész, a filmkockák tetszésszerinti sorrendben exponálhatók, a film akár fordított sorrendben is lepergethető).

A történésbeli tagozódás tükrözésében fontos szerepe van a hallási érzékelésnek. A mozgás — és igen gyakran a változás is — levegőrezgések felidézésével jár együtt. Ezek közvetítésével a folyamatokat, történéseket hallhatjuk is ; halljuk az emberek lépteit, a kocsizörgést, a mennydörgést stb. A hallási érzéklet egész jellege nyilvánvalóan a folyamatok tényleges egységének tükröződése. Az ingerközvetítéssel kapcsolatban analóg viszonyokat találunk, mint a látási érzéklet területén. A levegőrezgések egymásutánja szintén szummatív és nem dinamikailag kötött történés ; a diszkrepancia a szummatív ingeregymásután és az általa kiváltott érzéklet egész-jellege között itt is megvan.

Az analógia még tovább megy : ugyancsak a huszadik század elején sikerül a hallási érzékelést kiváltó ingeregymásutánt is mesterséges módon előállítani, vagyis : előállítani anélkül, hogy mögötte az a tényleges folyamat (mozgás) volna, mely természetes körülmények között felidézi. A beszélőgépre, a hanglemezre gondolunk. A magunk teremtette megtévesztési lehetőség, a tükrözés magunk teremtette hibaforrása természetesen ezúttal sem válik zavaró tényezővé. Bizonyos differenciáló ingerjelzések segítségével a mesterségesen létrehozott hangot könnyen megkülönböztetjük a természetes kö-

rülmények között előálló, és meghatározott tárgyi történést képviselő hangtól.

Idetartozik még a következő : amikor az alakpszichológusok bizonyítani akarják, hogy az érzéklet egész-jellege nem elsősorban kívülről, a környező valóság felől meghatározott jelenség, gyakran hivatkoznak bizonyos *kétértelmű ingerkonstellációkra*. Ezekben két-(vagy esetleg több-)féle érzékleti egész állhat elő — általában valamilyen belső beállítottság szerint. Különösen a kétdimenziós ábrázolásnál adódnak ilyen konstellációk. Ismert példa az ún. Schröder-féle lépcső :



A mellékelt ábrát láthatjuk rendes, felfelé haladó lépcsőnek, de láthatjuk fordítva, lefelé lógó lépcsők sorának is. A téri elrendezés látszata teljesen átfordulhat. A szögletek, melyek az egyik látásmódnál előre, a néző felé fordulnak, a másik látásmódnál hátul vannak. Az ilyen esetekre való hivatkozás minden eddiginél világosabban mutatja azt a gondolkodásbeli orientációt, mely az alakpszichológusok érvelésében kellő analízis után mindenütt kimutatható. Az érzékelés olyan esetei lebegnek szemük előtt, melyekben az ingerfolyamatok fizikai természetüknél és a speciális fizikai konstellációnál fogva nem közvetíthetnek egyértelműen tárgyi valóság és érzékelő apparátus között. A fénysugarak együttese, mely a Schröder-féle ábráról jön, kétféle, perspektivikusan ellentétes tárgyi tagozódástól származhatik. Melyiknek az érzékletét fogja felidézni? Mindkettő felidézésének esélyei egyenlők. Ilyen esetekben nyilván további tényezőknek — esetleg belső tényezőknek (beállítottságnak) — kell eldönteniök, melyik érzékleti változat jelenik meg. De ebből az alternálási lehetőségből még nem következik, hogy az érzéklet tagozódása egyszerűen a mi művünk, és nem a valóság tagozódásának tükrözése. Az alakpszichológusok nagyjából úgy érvelnek, mintha a nem-egyértelmű ingerközvetítés volna az általános eset. Itt is megfeledkeznek az előfordulási arányokról. Azért, mert elszórt, specifikus esetekben az ingerfolyamatok együttese mögött többféle tárgyi tagozódás állhat, és ezekben az esetekben bizonyos — végső soron ugyancsak a tárgyi valóság által megszabott — változatok közül „szabadon" választhatunk, még nem állíthatjuk, hogy az érzéklet tagozódása elvben az idegrendszer sajátos, önálló reakciója.

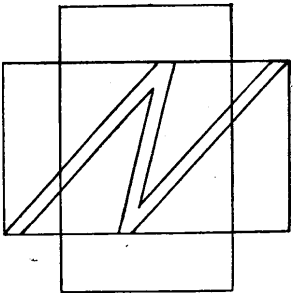
Ezzel függ össze az alakpszichológusok felfogása *a tapasztalat szerepéről* általánosságban és az élmény egész-jellegének meghatározásában. Elismerik, hogy a tapasztalat a determináló tényezők egyike. Jellegzetes egésznek láthatunk valamit pusztán azért, mert részei mindig együtt, jellegzetes egységben fordultak elő. De ennek a tényezőnek a szerepe korlátozott, és messze elmarad a főtényezők, az „autochton" alakmeghatározó tényezők szerepe mögött. Az, hogy két vonalat, mely közelebb van egymáshoz, mint a többi vonalhoz, már egységnek, „párnak" látunk, nincs semmiféle kapcsolatban

korábbi tapasztalatainkkal. A tapasztalat, mint alakmeghatározó tényező, adott esetben ellentétbe kerülhet az autochton tényezőkkel ; ilyenkor általában az utóbbiaknak van elsőbbségük. Jól demonstrálja azt, amiről itt szó van, a gyermekrejtvény, melyet korábban leírtunk : kusza vonalak összevisszaságában meg kell találni a vadászt. A tapasztalat szerepe itt nyilvánvaló : aki soha előzőleg nem látott vadászt, az nem találhatja meg a vadászt a rejtvényben. Ugyanakkor azonban élesen megmutatkozik az „autochton" tényezők hatása, melyek másfajta részek összezárulását, más „egész" kialakulását írják elő ; az utóbbiakban a vadász „elvész", mint külön rész majdnem láthatatlan. Mindenesetre a rejtvényből külön arra irányuló figyelemmel még kiemelhető a vadász — sok esetben azonban már ez sem lehetséges.

Érdekes és jellegzetes az is, ahogyan a tapasztalat korlátozott jelentőségét az alakképződésben kísérletileg bizonyítani akarták. Bizonyos formákat először ismételten exponáltak, pl. a következőt :



A kísérleti személyek tehát ezt a figurát előzőleg gyakran — éspedig ellenőrizhető gyakorisággal— „tapasztalhatták". Azután megvizsgálták, vajon hozzásegíti-e a kísérleti személyt ez a kísérletileg biztosított „előtapasztalat" ahhoz, hogy a figurát a vonalak bizonyos együtteséből, mint külön egészet, „kilássa" — olyan együtteséből, melyben az autochton tényezők hatására másfajta egész áll elő? Megtalálja-e a fenti figurát a kísérleti személy pl. a következő vonalrajzban :



Kiderült, hogy a tapasztalat az alakok ilyen elkülönítéséhez segítséget nem nyújt.[30]

De vajon szabad-e mindezeknek alapján az autochton tényezőket élesen szembeállítani a tapasztalattal? Előző fejtegetéseinkből már világosan kitűnt, hogy az autochton tényezők szerepe nem valamilyen indokolatlan biológiai jelenség. Vagyis : *ezek a tényzők általában ott és olyankor idéznek fel érzékleti*

[30] *Gottschaldt, K. :* Ueber den Einfluß der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren, I. Psychol. Forsch. 8. 1926.

*egészeket, ahol és amikor az ingerkomplexus mögött megfelelő tárgyi vagy történésbeli egészek vannak.* Azt kell mondanunk : a Wertheimer féle tényezők szerepében (közelség, hasonlóság, jó folytatás stb.) a törzsfejlődés évmilliós „tapasztalatai" kristályosodtak ki. Nem csoda, ha ezek a tényezők előnyben vannak azzal a tendenciával szemben, melyet aránylag rövid egyéni tapasztalat alakított ki (pl. az, hogy bizonyos figurával előzőleg százszor találkoztunk). Elismerjük, hogy szigorú értelmezésben a tapasztalat — egyéni teljesítmény ; mégsem szabad az autochton tényezőket a tapasztalattól homlokegyenest eltérő, lényegükben másfajta tényezőknek tekinteni. Tudatában kell lenni annak, hogy *az érzékleti egészjelleg minden meghatározó tényezője a valósággal való ugyanolyan kölcsönhatásból született és kristályosodott ki, mint amilyen a tapasztalat.* Ha e tényezők általában nem olyan érzékleti egészek létrejövését determinálnák, melyek az ingeregyüttes mögött rejlő, tényleges tárgyi és történésbeli egészeket tükrözik, akkor sohasem váltak volna az alakképzés tényezőivé. E szerepüket nem valamiféle, a biológiai valóságtól független, sajátos, autochton dinamikai törvényszerűségeknek köszönhetik, mint ahogy azt az alakpszichológusok tanítják. Az „autochton" jelző használata valójában indokolatlan.

3. A fenti fejtegetések ellen azonban, bármily plauzibilisen hangzanak is, az alakpszichológusok egy látszólag igen erős ellenérvet hozhatnak fel. Fejtegetéseink — azt mondhatják — éppen a legkifejezettebb, legszilárdabb alakélményekre, a már említett *pregnáns alakokra*, nem alkalmazhatók. Pregnáns alakok optikai téren — az egyszerű geometriai formák : az egyenes vonal, a kör, a derékszög, a négyzet, a kocka, a gömb, a szabályos sík- és téridomok. Azért nevezik őket pregnánsaknak, mert látásunkban erős tendencia mutatkozik arra, hogy ilyen alakok benyomása támadjon — akkor is, ha az ingerjelzések hiányosak vagy pontatlanok. Pl. a kör egy ponton megszakadhat vagy eltérhet a pontos menettől — mégis érzékletünkben a körforma dominál, a látott ábra esetleg teljes körré egészül ki vagy korrigálódik. Ez az alakpszichológusok által oly sokat hangoztatott „pregnancia-törvény" („Prägnanzgesetz"). *Az alakélmény a legközelebb álló pregnáns alak irányába eltolódik.* Felmerül mármost a kérdés : hogyan hivatkozhatunk „évmilliós tapasztalatokra", a környezettel való kölcsönhatásra, e pregnáns alakokkal kapcsolatban? Hiszen ezek a természetben viszonylag ritkán fordulnak elő. Az ember szerkeszt csak előszeretettel egyenes vonalat, derékszöget, kört, négyzetet, kockát stb. — nem a természet. Az állat aligha találkozik ilyen formákkal ; idevágó „tapasztalatai" semmiesetre sem elég gyakoriak ahhoz, hogy látásának alakulását lényegesen befolyásolhatnák. Ne tévesszük össze az ember alkotta környezetet, melyben a szabályos geometriai formák túltengenek, a természeti környezettel, melyben az állatvilág hosszú fejlődéstörténete lezajlott, és amelyben az alakképzés tényezői — az alakpszichológusok szerint csak : állítólag — kialakultak.

Ehhez még hozzáfűzik : ha a természetben a geometriailag szabályos formák nem is dominálnak, a fizika alapvető folyamataiban, elemi mozgásformáiban (szabad esés, ingamozgás, hullámmozgás, felületi feszültség, fényterjedés) mindenütt szabályos képletekkel találkozunk : egyenes vonallal, sík (vízszintes) felülettel, körrel, gömbbel stb. Többek között ez a tény is mutatná, hogy az érzékletek alapjául szolgáló fiziológiai folyamatokban az alapvető dinamikai törvényszerűségek közvetlen megnyilvánulásáról, és nem valamilyen biológiai irányítottságról van szó. Az alakpszichológusok elő-

szeretettel illusztrálják állításukat pl. a következővel: a kör vagy a gömb érzékletének kialakulása inkább hasonlítható a felületi feszültség törvényei által megszabott, szférikus formájú zsírcseppek kialakulásához, melyek a víz (vagy a leves) felületén úsznak, mint izolált recehártyapontok ingerlésének valamilyen mechanikus összesítéséhez.

Hogy ezt az érvelést helyesen értékeljük — vagyis hogy pontosan megállapíthassuk, mi az, amit bizonyít, és mi az, amit nem bizonyít — előbb a tények egy további csoportját kell szemügyre vennünk: immár a harmadikat azok közül, amelyek mint mondottuk az alakpszichológusokat túlságosan mélyen és izoláltan foglalkoztatták — annyira, hogy bizonyos összefüggések elkerülték figyelmüket. Az alakpszichológusok, Wertheimer nyomán, az alapul szolgáló idegrendszeri folyamatok valamilyen sajátos szerveződésében keresik az élmény egész jellegének végső magyarázatát. Az alakpszichológusok nem hajlamosak a misztifikálásra; Köhler hamarosan úgy véli, meg is találta a fizikai történésformák között azt, amely lényegében azonos a keresett idegrendszeri történésformával. Megállapításai igen figyelemreméltóak, sőt — a fiziológus és a biofizikus számára komoly útmutatást adnak. De Köhler — és az ő nyomán a többiek is — túlhangsúlyoznak egy mozzanatot: a pszichikus egész-jellegnek, illetve az alapul szolgáló idegrendszeri történésegésznek — általában az „alaki történésnek" — *a különlegességét, sajátosságát*. E sajátosság állandó hangsúlyozása megint olyan módon hat gondolkodásukra és szemléletükre, hogy elsikkad az alaptény: az idegrendszeri egész-jelleg a tárgyi egész-jelleg megfelelője, tükrözése. Hiszen — úgy vélik — olyan sajátos, olyan másfajta „egész" a tárgy, mint a tárgy érzéklete, illetve az azt megalapozó idegrendszeri történés, hogy a kettő szinte összehasonlíthatatlan. Egészen különböző fizikai struktúrákon alapszanak. A tárgy egész-jellegének (melyről az alakpszichológusok egyébként is keveset beszélnek) lényege az, hogy a részeket kohézív erők tartják össze, e részek külön nem mozoghatnak, az egyik elmozdulása szigorú törvényszerűségek szerint maga után vonja a többi elmozdulását stb. Ezen túlmenően azonban semmiféle dinamikus összefüggés nincs a részek között. Sokkal bonyolultabb és bensőségesebb az az egész, mely az érzékletben, illetve az azt megalapozó fiziológiai folyamatokban megvalósul. *Az alakpszichológusok fejtegetésein határozottan végigvonul az a gondolat, hogy a tárgyak és folyamatok, melyeket a külvilágban érzékelünk — éppen az egész jelleg szempontjából — inkomparábilisak a tárgyak és folyamatok érzékletével, illetve az azokat megalapozó idegrendszeri történéssel.* Ez utóbbiakat legfeljebb speciális fizikai folyamatrendszerekhez, a „fizikai alakokhoz" hasonlíthatjuk. Már csak ezért sem fogható fel az élmény egész-jellege — így zárul a fejtegetéseikben implikált gondolatmenet — a külső tárgy egész-jellegének tükrözéseként.

Valóban: a tárgy, pl. az asztal, fizikai egysége más természetű, más mozzanatokon múlik, mint az asztal érzékletét megalapozó fiziológiai folyamatoké. Az asztal részben természeti úton, részben az asztalos által egymáshoz erősített anyagi részekből áll; az asztal érzékletének megfelelő fiziológiai folyamatrendszer pedig részben izolált, részben egymással kommunikáló nervózus „történésszálakból". A kettőnek más az „építő-anyaga" — magától-értetődő, hogy más az azok között egységet teremtő erők természete is. De ellentmond-e az annak, hogy a kettő — az asztal és az asztal érzékletét megalapozó idegrendszeri történés — között az a sajátos megfelelési viszony legyen, melyet tükrözésnek nevezünk? *Alaposan félreérti a tükrözés lényegét az, aki*

*a tükörkép és tükrözött tárgy között valamiféle azonosságot, lényegbeli megegyezést keres.* Ha arra a fizikai jelenségre, mely hasonlatul szolgál, az optikai tükrözésre, csak kissé ráeszmélünk, felismerhetjük, mire korlátozódik a megegyezés tükörkép és tükrözött tárgy között. A tükörkép alapjában véve — fénysugarak együttese ; a tükrözött tárgy viszont anyagi részekből áll. Mások a részek közötti viszonyok is : a tükörképet alkotó fénysugarakat semmiféle erő nem tartja össze, nem determinálják egymást — a tárgy részei között viszont kohéziv és egyéb erők hatnak. A tükrözést megalapozó korrespondencia a következő pontokra korlátozódik : 1. A tárgy minden felületi pontjának megfelel egy fénysugár a tükörképben. 2. Különböző felületi pontoknak különböző intenzitású és rezgésszámú fénysugár felel meg. 3. A különböző és egyenlő tárgyfelületi pontok megoszlásának geometriája ugyanaz, mint a hozzájuk tartozó (tehát ugyancsak különböző vagy egyenlő) fénysugarak megoszlásáé, vagy egyszerűbben : a tükörkép „hasonlít" a tárgyhoz. Ezektől nem független, de külön megemlítendő a *kovariancia-viszony,* mely azt jelenti, hogy a tárgyfelületi pontok minden optikai és geometriai (megoszlási) változásának jellegzetes változás felel meg a hozzátartozó fénysugarak tulajdonságában és geometriai megoszlásában. Különösen a *hasonlóság és a kovariancia* döntő mozzanatok ; a tükrözéses viszony megállapításánál elsősorban rájuk kell súlyt vetnünk. De láthatjuk, hogy a hasonlóság és a kovariancia mellett (helyesebben : azok ellenére) a legmesszebbmenő különbség van a tükrözéses viszonyban álló rendszerek között. Ugyancsak a hasonlóságra és a kovarianciára kell utalnunk, amikor azt vizsgáljuk, hogy az érzéklet egész-jellege tükrözése-e a tárgy egész-jellegének. Mind a két mozzanat kimutatható : a tárgy egész-jellegének megváltozása, felbomlása (pl. az asztal megkisebbedése vagy részekre esése) az érzéklet megfelelő egész-jellegének megváltozását, felbomlását vonja maga után (a kisebb asztalt kisebbnek látjuk, az érzékleti egész határai összezsugorodnak, a darabokban előttünk heverő asztalt nem látjuk egésznek). Furcsának tűnhetik, hogy ilyen magától értetődőségeket külön meg kell említenünk — talán ez is mutatja, hogy az alaklélektani elméletképzés helytelen útra tévedt: szembekerült a természetessel.

Fejtegetéseink eredményét így foglalhatjuk össze : az, hogy az érzéklet, illetve az alapul szolgáló idegrendszeri történés „sajátos" egész — más szerkezetű, más felépítésű egész, mint a külső tárgy vagy folyamat — lehet figyelemreméltó adat, de különösebb jelentősége a valósággal való tükrözéses viszony szempontjából nincs. Azt is elismerjük, hogy e „sajátosság" vizsgálata fontos — különösen a fiziológia szempontjából — de a pszichológus számára másodlagos feladat. A lelki jelenség és az alapul szolgáló fiziológiai folyamatok biológiai jelentősége nem „sajátos" egész-jellegükön múlik, hanem azon, hogy a külső valóságot tükrözik ; az egész-jelleg biológiai jelentőségét ugyancsak nem az határozza meg, hogy „sajátos", hanem az, hogy bizonyos értelemben megfelel a külső tárgyak és folyamatok egész-jellegének. Azt kell mondanunk : elvben bármilyen más természetű egész is szolgálhatná a tükrözéses viszonyt, ha egyébként a megfelelés fent felsorolt pontjai — főként a kovariancia és a hasonlóság — megvalósulnak. Az idegrendszeri folyamatok egész-jellegének „sajátossága" tehát felfogásunk szerint másodlagos mozzanat.

De könnyen elképzelhető, hogy ezzel a másodlagos mozzanattal együttjárnak további sajátosságok az idegrendszer működésében ; sajátosságok, melyeknek ugyancsak nincs felismerhető közük az alapfunkcióhoz, a valóság

tükrözéséhez. Bizonyos jelenségeket így kell felfognunk. Így kell felfognunk az alakpszichológusok által annyira hangsúlyozott pregnáns alakok elsőbbségét is. Ez véleményünk szerint a tárgyi egész-jelleg tükrözésének „sajátos" módjából fakad. A külső tárgy egész-jellegét az idegrendszer olyan speciális egész-jellegű folyamatrendszerrel képviseli, mely — majdnem azt mondhatjuk: véletlenül — a pregnáns alakok, az egyszerű és szabályos geometriai formák preferenciáját hozza magával. Ezt a felfogást természetesebbnek tartjuk, mint azt, hogy érzékleteinknek már eleve valamiféle ősi affinitása volna az egyenes vonallal, a derékszöggel, a körrel, a gömbbel stb. — vagyis olyan formákkal, melyek az állati élet természetes színterében alig fordulnak elő. Az alakpszichológusok felfogásában megint azt kell hibáztatnunk, hogy a járulékosat, a mellékjelenséget állítják előtérbe, és azt tekintik főteljesítménynek, a lelki jelenség alapvető mozzanatának.

Egyébként az alakpszichológusok más „sajátosságokat" is hangsúlyoznak, melyek az egész-jelleggel bíró fiziológiai struktúrákat és érzékleteket ugyancsak élesen megkülönböztetik a külső tárgyi és történésbeli egységektől. Már korábban rámutattunk az alaki struktúrák ún. transzponálhatóságára. Az alakpszichológusok különösen fontosnak tartják ezt a „sajátosságot". Mélyen megragadják őket az érzékeléslélektan bizonyos tényei: a tárgy adott pillanatban a recehártya meghatározott pontjain ábrázolódik le; ennek megfelelően bizonyos alakú tárgyat látunk. De a legkisebb szemmozgás elég ahhoz, hogy ugyanannak a tárgynak a képe eltolódjék a recehártyán, és egész más pontokra essék. Ami azt jelenti, hogy egészen más érző idegvégződésekben támad ingerület. Mégis továbbra is ugyanazt az alakot, ugyanazt a tárgyat látjuk. A kör bárhol leábrázolódhatik a recehártyán — mindannyiszor kört látunk. A nagyobb kör ábrája ugyancsak más recehártyapontokra esik — mégis jellegzetes körbenyomásunk marad. Az sem számít, milyen az egyes pontokra eső fényinger: láthatunk sárga, kék stb. kört. Csak az ingerületi pontok geometriai elrendezése döntő. A laikus számára mindez nagyon természetesnek látszik. Valójában azonban nem az. Analóg jelenségeket regisztrálhatunk a hallási érzékelés területén. A legismertebb példa, melyre már korábban utaltunk, a dallam transzponálhatósága. Innen vették a megjelölést az egész jelenségkörre: az egész-jelleggel bíró struktúrák — fiziológiai folyamatok és érzékletek — transzponálhatók. Az alakpszichológusok maradandó érdeme, hogy a látszólag oly természetes tények egész sorának bonyolult problematikáját felfedték, és az alapul szolgáló fiziológiai folyamatokról bizonyos általános elképzeléseket dolgoztak ki.

Érdemüket azonban részben lerontja az, hogy megint nem eszméltek rá a „sajátosság", a transzponálhatóság, jelentőségére a valóság és a lelki jelenségek viszonyának kialakításában. Azt kell mondanunk: a tárgyi egészek tükröződése érzékletünkben nem tölthetné be biológiai funkcióját — a transzponálhatóság nélkül. Gondoljuk csak meg: ugyanazzal a tárgyi egységgel a legkülönbözőbb téri viszonylatokban találkozhatunk; megpillanthatjuk közelebbről, messzebbről, elölről, oldalról stb., láthatjuk különböző világításban, napsütésben, borús időben, alkonyatkor stb. Mindannyiszor más és más kép jelenik meg a recehártyán — más pontokat érnek az ingerek, és másfajta ingerek hatnak. A tárgyi egységgel szemben azonban minden találkozáskor specifikus módon kell viselkednünk, pl. az ellenséggel szemben védekezni kell — bármilyen téri viszonylatban találkozunk is vele. Hogyan volna ez lehetséges, ha minden alkalommal más és más tárgyi egységet, más alakot,

más egészet látnánk? A probléma valójában nemcsak a tárgyi egészek érzékelésének problémája. Már Pavlov felismerte a biológiailag teljesértékű érzékelés egyik alapkövetelményét : ugyanaz az inger — pontosan úgy, ahogy előzőleg előfordult — nem ismétlődik meg mégegyszer ; kisebb-nagyobb eltérések mindig lesznek. Végzetes volna, ha e differenciák miatt a specifikus feltételes reakció kiváltására már nem kerülhetne sor. Ez a feltételes idegkapcsolatok biológiai rendeltetését egészében veszélyeztetné. De a *hasonló inger visszatérése* elég a feltételes reakció kiváltásához. A jelenséget Pavlov *generalizációnak* nevezte.[31] Az idegrendszer mintegy „általánosít" ; a kívánatos reakció az ingerjelzések egész kategóriájához kapcsolódik. Az alakpszichológusoknak a transzponálhatóságot a generalizációval kellett volna összefüggésbe hozniok — akkor „sajátosságát" is másképp látták volna. A kettő viszonyát egy másik munkánkban részletesen kifejtettük — szükségtelen itt újra kitérnünk rá.[32]

Mindenesetre a transzponálhatóság másfajta „sajátosság", mint a pregnáns alakok preferenciája. Az utóbbitól eltér abban, hogy nyilvánvaló összefüggésben van a valósághoz való alkalmazkodás legáltalánosabb követelményeivel, és a környezettel való állandó külcsönhatásban fejlődött ki. Ezzel szemben fent azt mondottuk : a valóság tárgyi és történésbeli tagozódásának tükröződését az idegrendszer olyan specifikus egész-jellegű folyamatrendszerrel oldja meg, mellyel — szinte „véletlenül" — együtt jár a pregnáns alakok preferenciája. Természetesen a mélyebb elemzésnél láthatjuk, hogy ez sem „véletlen". *Az idegrendszer* a tükrözés e magasabb formáját, *a valóság tagozódásának tükrözését, csak olyan módon valósíthatta meg, amilyenre eddigi fejlődése során kialakult struktúrájában lehetőség volt.* Pavlov kutatásaiból e struktúrát legalábbis alapvonásaiban ismerjük. Ezekből kiindulva közelebb juthatunk a lelki jelenség, illetve az alapul szolgáló idegrendszeri történés egész-jellegének megértéséhez. Megtudhatunk egyet-mást arról a lehetőségről, mely realizálódik, amikor a valóság tagozódásának tükrözése kialakul.

Bizonyos kísérleti eredményeket ismertetve utaltunk arra, hogy adott esetben az egyidőben vagy közvetlenül egymásután ható ingerek a jelzőfunkció szempontjából mint egységek szerepelnek, amennyiben közösen, kollektíven jeleznek valamit, (pl. azt, hogy az állat ennivalóhoz jut). Az élet mármost rendkívül változatos ingerkonstellációkat teremt az állat számára. Az adott helyzetre nem mindig az jellemző, hogy egy bizonyos fajta inger (fény, hang, szag, stb.) megjelenik benne. Néha az jellemző rá, hogy az ingerek valamilyen együttese, komplexusa lép fel. Az etetést jelezheti valamilyen fény felvillanása — de jelezheti, ugyanolyan gyakran egy tárgy megjelenése. A fény felvillanása valóban egyetlen „szál" inger, de a tárgy megjelenése a fényingerek bizonyos, a térben elosztott sokaságának fellépését jelenti. Pavlov azt mondja : „A feltételes reflexek ingerei állandóan közvetlenül jelzik a környező közegnek a szervezetre gyakorolt kedvező vagy zavaró hatását. A környezet végtelen sokféleségének és ingadozásának megfelelően, ezek az ingerek lehetnek a környezet legapróbb elemei, de lehetnek a környezet elemeinek kisebb-nagyobb komplexusai is".[33] Jó példát is hoz rá: „Mikor az egyik ember arcát megkülönböztetjük a másikétól, egyszerre vesszük számításba az alakot, a színeket, árnyékokat és méreteket, ugyanígy ha a térbeli tájékozódás

[31] Lásd ehhez Kardos, L. : Pavlov kutatásainak jelentősége a lélektanban, 1955.
[32] *Kardos, L. :* Ibidem.
[33] *Pavlov, I. P. :* Előadások a nagyagyféltekék működéséről. Magy. kiad.

a feladat stb. Ezeknek a komplex ingereknek a mennyiségét határtalannak nevezhetnénk."[34] Már ez a példa (és az előbbi is) utal arra az összefüggésre, mely a kollektív jelzőfunkció és a valóság tárgyi tagozódásának tükrözése között fennáll. A kollektív jelzőfunkció ugyanis nem véletlen ; azok az ingerek amelyeknek ilyen kollektív funkciójuk van, általában valamilyen egységes jelenségtől — tárgytól vagy folyamattól — származnak. A helyzetre igen gyakran ilyen egységes jelenségek fellépése jellemző, pl. az, hogy megjelenik egy tárgy.

Gondoljuk meg tehát jól : az ingerek, *amikor együttesen jeleznek valamit*, általában *együttesen közvetítik egy egységes tárgy vagy folyamat tükrözését is*. Hogyan kell ezt közelebbről elképzelnünk? Kiindulunk az idegrendszeri közvetítés általános tényeiből. Az ingerek által megindított idegrendszeri folyamatok, mint többé-kevésbé izolált „történésszálak" haladnak tovább a központi régiók felé. Bizonyos idegrendszeri szinten azonban feladják izoláltságukat, valahogyan „összehatnak", amennyiben együtt, kollektíven kiváltják a feltételes reakciót. Valójában az történik, hogy az egyes ingerületi szálak, miután saját központjukat (vetületi pontjukat) az agykéregben elérték, átvezetődnek az illető reakció kérgi vagy kéregalatti központjához. A reakció kiváltása : a közös pontra irányuló ingerületi erők valamilyen eredője. De Pavlov szerint ennél több történik ; a dinamikus „összehatás" bonyolultabb. Az egyes ingerületi „szálak" kérgi végpontjai olyan értelemben is feladják izoláltságukat, hogy egymással is kapcsolatba lépnek, egymáshoz is átvezetődnek, és létrehoznak egy „kombinált centrumot", ahogy Pavlov nevezi. Ez az integrálódás közös, egységesen működő centrummá való összezárulás éppen — a szintetikus idegműködés.

Itt már láthatjuk, hogy az idegrendszeri teljesítmény túlmegy a kollektív jelzőfunkción : a kérgi központok egységbezárulása olyan idegrendszeri történés, mely az egységes tárgy vagy folyamat tükrözésének tekinthető. Ez éppen az az egységes idegrendszeri folyamat, melyről az alakpszichológusok annyit elmélkednek, és amely az élmény egész-jellegét megalapozza. Az idegrendszeri központok *kapcsolódásában*, mely a fejlődés során egyre döntőbb tényezővé válik, találjuk meg azt a strukturális lehetőséget, mely realizálódik, amikor a tükrözés magasabb formája, a valóság tagozódásának tükrözése megvalósul. Ilyen kapcsolódások integrálódásából, dinamikus összefonódásából áll elő az élmény egész-jellegét megalapozó idegrendszeri történés.

A felfogás, melyhez így eljutottunk, az alakpszichológusok számára — azt kell mondanunk — rendkívül ellenszenves. Nincs még egy fogalom, melyet annyira ostoroznának, mint éppen a kapcsolást. Mint már jeleztük, benne látják a szélsőségesen mechanikus szemlélet megtestesülését. Egyes kapcsolatokból — mondják — sohasem származhatik az a fajta egész, melyet átélünk, amikor pl. egy emberi arcot látunk. Éppen ezzel a megállapítással kapcsolatban kell olyan megfigyelést tennünk, mely az alakpszichológusok fejtegetéseiben — és ez komoly érdemük — szokatlan : csak deklarálnak, nem bizonyítanak — sem jól, sem rosszul. Ugyanakkor érthetetlen, hogyan akarják a kapcsolásból való „származás" nélkül megmagyarázni pl. azt, hogy két egymás mellett levő vonalat „párnak" látunk, vagy a filmkockák egymásutánja a mozgó kép benyomását kelti. Vajon elképzelhető-e ez anélkül, hogy az egyik vonal kérgi vetülete valamiképpen kapcsolatba kerüljön a

[34] *Pavlov, I. P.* : Ibidem. 33. l.

másik vonal kérgi vetületével, illetve az egyik filmkockának megfelelő kérgi mező a másik filmkockáéval? Félő, hogy az alakpszichológusok ezúttal csak új terminusok bevezetésével bizonyítanak — illetve hatnak a naiv olvasóra.

De miért tartják a kapcsolatot mechanisztikus fogalomnak? Főérvük, mint már jeleztük, a „tetszésszerintiség" : minden összekapcsolható mindennel. A kapcsolat, úgy vélik, nem az összekapcsoltak lényegéből folyó viszonylatokra épül, hanem kívülről szinte rájuk „szerelődik", mint a kapocs, az összetartó lánc vagy kötél. A kapcsolás az összekapcsoltak lényegétől elvben idegen, „sachfremd", tehát művi és természetellenes. — Véleményünk szerint talán ezen az érvelésen lehet legjobban lemérni, milyen távol áll az alakpszichológusoktól a tükrözés gondolata — és egyáltalában az a törekvés, hogy a lelki jelenségek és a környező valóság viszonyát tisztázzák. Elemezzük a kapcsolást azon a példán, melyet az alakpszichológusok a kapcsolás szinte klasszikus esetének tartanak, az asszociáción. Az asszociáció legfőbb feltételét így adják meg : véletlen együtt előfordulás. Érdekes, hogy ezen a jól megfogalmazott formulán túl nem is mennek. Pedig a formula nem pontos : nem egyszerűen a véletlen előfordulás, hanem a véletlen együtt előfordulások sorozata, megismétlődése — az asszociáció alapja. De vajon ezek az együtt előfordulások általában „véletlenek"? Hiszen éppen akkor sejtünk lényegből folyó vagy okozati összefüggést a dolgok között, ha azok ismételten együtt jelennek meg vagy zajlanak le. Ez minden korreláció elve. Furcsa szemlélete volna a valóságnak az, ha pl. a villámlás és a mennydörgés egymásrakövetkezését valamiféle sorozatos „véletlennek" tartanók — bárhogyan is értelmezzük a véletlen fogalmát. De amikor az alakpszichológusok véletlen együttelőfordulásról beszélnek, valójában nem ilyesmire gondolnak. Hogy a villámlás törvényszerűen maga után vonja a levegő bizonyos mozgását szerintük sem véletlen — de a villámlás által felidézett fényinger és a mennydörgés hangingere között már nincs „lényegükből folyó" vagy okozati összefüggés, még kevésbé van az azoknak megfelelő, részben a szem recehártyájából, részben a Corti-féle szervből kiinduló idegrendszeri folyamatok között — és legkevésbé a felvillanó fény érzéklete és a mennydörgés hallása között. Ezek között valóban csak utólag és „saját jellegüktől" („Eigencharakter") függetlenül létesül asszociatív kapcsolat. A tényállás magva a következő : *a tükrözött jelenségek között — amennyiben azok ismételten együtt előfordulnak — általában van lényegükből folyó összefüggés — de nincs azok tükörképei között; és nincs a tükrözést közvetítő folyamatok, az ingerek között sem.* Nyilván hiába vizsgáljuk a legaprólékosabban az idegrendszer optikai szektorában végbemenő, a fény felvillanása által kiváltott folyamatokat és a hallási szektorban a mennydörgés hangjára meginduló folyamatokat — nem fogunk találni azok belső jellegeiben semmit, aminek alapján közöttük valamilyen kapcsolatnak kellene lennie.

Itt mutatkozik meg az alakpszichológusok szemléletmódja — szinte szélsőséges formában. A tükörképek vagy a tükrözést közvetítő folyamatok kapcsolatát vizsgálják — anélkül, hogy a tükrözött jelenségekre, illetve azok kapcsolataira ügyet vetnének. Artificiálisnak és természetellenesnek tartják a tükörképek (az idegrendszeri folyamatok és érzékletek) összekapcsolását, a kívülről rájuk „szerelt" kapcsot — mert eszükbe sem jut, hogy azokat a tükrözött valóságmozzanatok kapcsolataival párhuzamba állítsák. Világos, hogy a tükörképek között nincs belső jellegeikből folyó összefüggés — akkor sem, ha a tükrözött valóságmozzanatok között van. Miért is lenne? Az idegrendszer csodálatos (éppen a pszichológus által megcsodálandó) teljesítménye

az, hogy az egymás iránt eredetileg közömbös tükörképek között kapcsolatot teremt — mintegy újra megvalósítva azt a másik kapcsolatot, mely a tükrözött jelenségek között tőlünk függetlenül fennáll. *Az asszociáció a valóságos kapcsolatok tükrözése* — éppúgy a tükrözés egy különleges, magasabb formája, mint az érzéklet egész-jellege. Mint ahogy az élmény egész-jellegének eredetét az alakpszichológusok belső, „autochton" tényezőkben keresik, ugyanúgy az asszociációét is. Ha művi és természetellenes, pusztán kívülről „rászerelt kapocs" az asszociáció — akkor éppúgy művi, természetellenes és kívülről belekonstruált az élmény egész-jellege is. De az igazság az, hogy egyik sem művi és természetellenes; mind a kettő a valóság egyre tökéletesebb tükrözése felé haladó fejlődés műve. Egyik sem a jelenségekre kívülről rávetített vagy hozzákonstruált mozzanat, hanem a külső ingerek által felidézett folyamatok természetes alakulása, kapcsolódása és integrálódása az idegrendszerben — olyan alakulása, kapcsolódása és integrálódása, mely maga is a külső valósághoz igazodik, a valóságos kapcsolatokhoz és a valóság tárgyi és történésbeli tagozódásához.

De azt is elismerhetjük, hogy adott esetben — és bizonyos ismeretelméletileg tisztázott értelemben — az együttelőfordulások valóban véletlenen alapszanak. Véletlennek minősíthetjük pl. azt, hogy a forrás mellett egy meghatározott formájú nyírfa áll, vagy hogy X.Y. telefonszáma 115—344. De vajon lebecsülhetjük-e az ilyen véletlenek jelentőségét? Az alakpszichológusok valósággal pejoratív jelzőként használják a véletlent — úgy beszélnek róla, mint a törvényszerűnek, a lényegből folyónak, a megismerésre és tudományos regisztrálásra méltónak az ellentétéről. Érvelésük logikája megint az, hogy valamit, ami bizonyos vonatkozásban helytálló, minden vonatkozásban helytállónak tüntetnek fel. Lehet, hogy a véletlen, mint inkalkulábilis faktor, adott esetben mellékes, elhanyagolható stb. — de jelentősége az állati élet fenntartása szempontjából egészen más. Az állatnak a véletlenek százezreihez kell éppúgy alkalmazkodnia, mint a törvényszerűen bekövetkező eseményekhez. Az állat életbenmaradása függhet attól, hogy a nyírfáról felismeri az eldugott forrás helyét, és sorsdöntő lehet számunkra adott esetben, hogy X.Y. telefonszámát tudjuk. A véletlen kapcsolatok tükrözése asszociációinkban pontosan ugyanolyan rendű és rangú teljesítmény, mint a törvényszerű kapcsolatok tükröződése. Külön is hangsúlyozzuk ezt, mert az alakpszichológusok gyakran úgy tüntetik fel, mintha az ilyen asszociációk (pl. a név és a telefonszám között) csak valamiféle különleges idegrendszeri „idomítás" eredményei lennének, melyek az alapjelenségnek, az egész-jelleggel bíró élménynek művi felaprózásából és a részek utólagos összeragasztásából („adhéziójából", ahogy Lewin mondja) állnának elő.[35] Ezért leértékelik az emlékezés és tanulás vizsgálatának egyik legelterjedtebb módszerét is: az értelmetlen szótagok emlékezetbe vésését.

A véletlennek és a törvényszerűnek helytelen értékelése csak egyik megnyilvánulása a jelenségek ama sajátságos értékelési rendjének, mely az alakpszichológusok tanításán végigvonul. De milyen mértékük is volna a helyes értékeléshez — akkor, amikor majdnem ismeretlen előttük ennek az értékelésnek a természetes alapja: az, hogy a lelki jelenség életjelenség, hogy meghatározott jelentősége van az életjelenségek rendszerében, és hogy jelentősége csak a külső valósággal való viszonyból érthető meg. Az állatnak, hogy életét fenntart-

[35] *Lewin, K.:* Vorsatz, Wille und Bedürfnis. 1926.

hassa, fel kell készülni azokra a helyzetekre, melyek életszínterében időnként bizonyos valószínűséggel előállnak. Úgy készül fel reájuk, hogy az ingerhez, mely az illető helyzetekre jellemző, meghatározott és megfelelő cselekvés kapcsolódik. Fent azt mondottuk : az adott helyzetre nem mindig az jellemző, hogy egy bizonyos fajta inger (fény, hang, szag stb.) megjelenik, hanem az, hogy az ingerek valamilyen jellegzetes együttese lép fel. A számunkra fontos környezeti eseményeket, ahogy Pavlov mondja, egyszer az ingerek kisebb-nagyobb komplexusa, esetleg az egész ingerkonstelláció — másszor egyetlen szál inger jelzi. A megfelelő cselekvés kiváltásához néha az szükséges, hogy a környezet valamely nagyobb egysége tükröződjék érzékletünkben, de néha az, hogy a környezet valamely apró eleme. Aki az alapteljesítményt, az élet fenntartását, tekinti értékelési alapnak (és mi mást tekinthetne annak?), annak egyformán kell értékelnie a jelzés és tükrözés mindkét módját. Az organizmus számára ugyanolyan jelentőségű a térileg és időileg korlátozott, elemi (vagy megközelítően elemi) jelenség tükrözése, mint az egészeké. Analízis és szintézis egyenrangú lelki és idegrendszeri teljesítmények. Mi magyarázná meg, hogy a lelki jelenség egész-jellege döntő, és ez az egész-jelleg volna a lelki jelenség specifikuma? Számunkra csak az volna mérvadó, ha az alakpszichológusok kimutatnák, hogy az állat életkörülményei között a tárgyi és történésbeli egységek tükröződése oly sokkal általánosabb és fontosabb követelmény, mint az egyes elemek tükrözése, hogy az érzékelő apparátus a fejlődés során specifikusan erre rendezkedett be — míg az elemek tükrözése csak mint másodlagos, járulékos funkció jelennék meg. Ennek kimutatására azonban az alakpszichológusok nem is gondolnak ; de nem is tudnák kimutatni, mert tényszerűen nem áll. Ha valamelyik a két teljesítményforma közül fejlődéstörténetileg elsődleges, akkor az — eddigi ismereteink alapján — inkább az analitikus funkció, a térben és időben korlátozott terjedelmű inger izolálása ; már csak azért is, mert ez a funkció — minden jel szerint — egyszerűbb struktúrát kíván. — Ha igazat is adunk az alakpszichológusoknak abban, hogy az élmény egész-jellegét a kutatás eddig nem vette kellőkép figyelembe, és ha komoly érdemüknek tartjuk is, hogy a kutatás egy rendkívül termékeny irányát kijelölték — a különleges tudománytörténeti helyzet nem bizonyíthatja az elhanyagolt mozzanat valamiféle elsőbbségét.

Akiket a lelki jelenségek „sajátossága" túlságosan megragad — mint az alakpszichológusokat is — azok hajlamosak arra, hogy a lélektan tudományos önállóságát féltsék a biológiai vonatkozású tények figyelembevételétől. Gyakran halljuk azt, hogy a biológiai és a pszichológiai szempontot nem szabad összekeverni. Ezt természetesen helyeseljük. De a lelki jelenségek természete és biológiai funkciója közötti összefüggés vizsgálata nem „szempontok összekeverése". Az, hogy a lelki jelenség egy külön tudomány tárgya, melynek külön módszerei és „szempontjai" vannak, nem változtat azon a tényen, hogy a lelki jelenség életjelenség, hogy jellegét, természetét nem vizsgálhatjuk biológiai funkciójától függetlenül. A különleges módszerek és szempontok többek között ennek a vizsgálatnak is módszerei és szempontjai. A tudományok szétválását nem a valóság egymástól független területekre osztottsága tette szükségessé, hanem a valóság megismerésének sajátos feltételei. Hasonló alapon az alakpszichológusoknak is szemére vethetnők, hogy ők viszont a pszichológiai és a fiziológiai szempontot „keverik össze", mert hiszen léptennyomon a lelki jelenség és az idegrendszeri folyamatok viszonyáról elmélkednek. Ha ők fejtegetéseinkben meg nem engedett „biologizmust" látnak,

akkor saját maguknak valamiféle „fiziologizmust" kell felróniok (mint ahogy egyesek fel is rótták nekik).

Mindjárt hozzá kell fűznünk : a fiziologizmus vádja bizonyos értelemben nem is jogosulatlan. Az a mód, ahogyan az alakpszichológusok a lelki jelenségeket a fiziológiai folyamatokkal kapcsolatba hozzák, elgondolkodtató. A szkolasztikus filozófusokról azt mondottuk, hogy valójában felderengett előttük a lelki jelenségnek és a valóságnak tükrözéses viszonya, csak éppen megfordítva ábrázolták, feje tetejére állították. Ugyanígy meg kell állapítanunk : a tükrözéses viszonyt az alakpszichológusok is felismerik, de sajátságos módon leszűkítik, illetve eltolják más területre. E viszonyt *nem az élmény és a környező valóság között* tételezik, *hanem a lelki jelenség és a fiziológiai folyamatok között;* mintha lelki jelenségeink a fizológiai (idegrendszeri) folyamatokat tükröznék. Sőt az alakpszichológusok tiltakoznak fejtegetéseik minden más értelmezése ellen. Köhler ugyan jelmondatául választja a goethei sort : „denn was innen, das ist aussen", de mindjárt nyomatékosan hozzá is fűzi : ez nála csak azt jelenti, hogy bizonyos hasonlóság, „isomorphismus" áll fenn a lelki jelenség és az „azt kísérő" fiziológiai folyamatok között.[36] Mondanunk sem kell, hogy az ilyen fajta „tükrözés" lényegesen más, mint amiről mi beszélünk, és nem mond semmit arról a viszonyról, mely a lelki jelenségvilág és a környező valóság között fennáll. Ha megint biológiai meggondolásokhoz folyamodunk, be kell látnunk : az állatnak nem saját idegrendszeri folyamataihoz kell alkalmazkodnia, nem azok hű tükrözésére van szüksége, hogy az adott helyzetben helyesen cselekedjék, hanem arra, hogy az adott helyzet tükröződjék idegrendszeri folyamataiban.

A lelki jelenség és a külső valóság viszonyának helyes felismerése a szigorúan materialista állásfoglalás elengedhetetlen tartozéka. Aki a tükrözéses viszonyt szem elől téveszti, előbb vagy utóbb letér a materialista szemlélet útjáról. Tudniillik : aki a lelki jelenség és a külső valóság viszonyát nem látja világosan, az a lét és tudat viszonyát sem látja világosan, s végül a világnézeti alapkérdésekben is megzavarodik. Az alaklélektani elmélet különösen tanulságos példa erre, mert valójában szilárd materialista alapja van : a lelki jelenséget — annak alapvető jellegeit is — a fiziológiai folyamatok struktúrájából igyekszik megérteni. „Minden általunk tapasztalt téri rend hű reprezentációja a megfelelő rendnek a tapasztalást megalapozó fiziológiai folyamatok dinamikus struktúrájában"[37] — mondja Köhler, s ugyanezt kiterjeszti az idői rendre is. Ugyanez az idézet azonban, ha közelebbről megvizsgáljuk, jellegzetes világnézeti bizonytalanságot árul el. Mit jelent a kifejezés : „általunk tapasztalt téri rend" („experienced order of space")? Számunkra csak egyet jelenthet : a tőlünk függetlenül létező, külső téri rendet. Az, hogy „általunk tapasztalt", nem változtat a dolgon. A téri rend attól függetlenül fennáll, hogy tapasztaljuk-e vagy nem, látjuk-e vagy nem, helyesen látjuk-e vagy tévesen, hogy „tapasztalt" téri rend-e vagy nem tapasztalt. A „tapasztalt" jelző csak e téri rend bizonyos viszonyát jelzi a tapasztaló alanyhoz. Ez az egyértelmű materialista felfogás. — De ha így van, akkor a fenti idézet úgyszólván értelmét veszti. A külső, tőlünk függetlenül létező téri rend nem lehet — akkor sem, ha „általunk tapasztalt" — reprezentációja a fiziológiai folyamatok dinamikai struktúrájának. Legfeljebb megfordítva: a fizio-

[36] *Köhler, W.:* Gestalt Psychology, 1929. 61. l. és 174. l.
[37] *Köhler, W.:* Ibidem. 64. l.

lógiai folyamatok struktúrája reprezentálhatja a külső, tőlünk független téri rendet. A történés irányát világosan kell látni : a külső téri rend határozza meg az ingeregyüttes geometriáját, mely felidézi a fiziológiai folyamatokat; visszás értelmezés volna tehát az, hogy a külső téri rend reprezentálja az általa meghatározott idegrendszeri folyamatok dinamikus struktúráját. Ez körülbelül olyan fonákul hangzik, mintha azt állítanók, hogy a tárgy „reprezentálja" a róla készült fényképet.

De a fenti idézet nem tartalmaz ilyen fonákságot — csak ha a materialista kutató szigorúságával értelmezzük. Az alakpszichológusok terminológiájában ugyanis az „általunk tapasztalt téri rend" nem (vagy legalábbis : nem mindig) az objektíven fennálló téri rendet, hanem „tapasztalatunkat" erről a téri rendről jelenti. Még élesebben mutatja a különleges terminológiai csuszamlást egy másik idézet : „. . . annak az együttesnek („context"), melyet mint összetartozó, egyetlen tárgyat érzékelek, egy dinamikus egység vagy egész felel meg az alapul szolgáló fiziológiai folyamatokban."[38] De a szerző mindjárt hozzá is fűzi — nehogy félreértés essék : „Az élményben mutatkozó rend ebben a tekintetben is hű reprezentációja a megfelelő dinamikus rendnek azokban a folyamatokban, amelyektől függ."[39] Nem óhajtunk fogalmazási kérdéseken lovagolni, de az a sejtelmünk, hogy a kifejezésbeli ekvivokáció mögött több van, mint terminológiai szeszély vagy lazaság. Ez a sejtelmümk megerősödik, ha az alakpszichológusok — különösen Köhler — munkáiban elmélyedünk : *a terminológiai azonosság mögött a tényleges azonosság tételezése van.* Az alakpszichológusok világképében — bár ezt nem szögezik le egyértelműen — az „érzékelt valóságmozzanat" és „a valóságmozzanat érzéklete" valamilyen értelemben azonosak. Az alakpszichológusok ezzel akarva-akaratlan kikötnek az idealista világnézetek egyik ismert változatánál — melyre a kor természetkutatói már hajlamosak — az empiriokriticizmusnál. A „tapasztaltnak" és a „tapasztalatnak" a terminológiai egybemosódása az a híd, melyen át a filozófiai azonosításhoz eljutnak.

Az alakpszichológusok, mint már említettük, az ún. közvetlen tapasztalatból indulnak ki. De érdekes az, hogy ezt a közvetlen tapasztalatot általában mivel példázzák ; nem azzal, hogy „látunk egy tárgyat", hanem azzal, hogy „egy tárgy előttünk van". Kinyitjuk a szemünket — mondják — és előttünk van a világ tárgyaival, dolgaival, jelenségeivel stb. (ahelyett, hogy „és látjuk a világot tárgyaival, dolgaival, jelenségeivel stb."). Már ebben a példázási módban benne rejlik az idealisztikus implikáció csírája : mintha az, hogy a világ tárgyaival, dolgaival, jelenségeivel stb. előttünk áll, valahogy következménye volna annak, vagy függene attól, hogy kinyitjuk a szemünket és látunk. A közvetlen tapasztalatot egyes alakpszichológusok egyszerűen így aposztrofálják : „das Vorgefundene", vagyis : az, amit közvetlenül találunk.

Ugyanilyen rejtett implikációja van a „fenomenális világ", „fenomenális tárgy", „fenomenális tárgymozzanat" és hasonló kifejezéseknek, melyeket az alakpszichológusok gyakran a közvetlenül tapasztalt, érzékelt, hallott, látott stb. jelző helyett használnak. Ezzel még jobban elfedik azt, hogy valójában az élményről, a valóság érzékletéről, a valóságra vonatkozó tapasztalatról van szó. A „fenomenális" jelző mögött ilyen forgalmi konstruk-

[38] *Köhler, W.*: Ibidem : 66. l.
[39] *Köhler, W.*: Ibidem : 66. l.

ció is van : a világ — nem úgy, ahogy tőlünk függetlenül van, hanem úgy, ahogy nekünk „megjelenik".

Az empiriokriticista világnézeti pozícióhoz való közeledést előkészítették más terminológiai lazaságok, helyesebben visszaélések is, melyek az egész egykorú pszichológiai irodalomban mutatkoztak. Nem kétséges, hogy ezek a terminológiai visszaélések már bizonyos világnézeti sugalmazásra állnak elő, de azután ők maguk is a világnézeti eltévelyedés irányába hatnak. Két ilyen abuzusra mutatunk rá.

1. A lelki jelenségek megjelölésére egyre inkább meghonosodik az „élmény" („Erlebnis", „experience") kifejezés. E kifejezés ellen természetesen önmagában semmi kifogásunk nincs. De ha közelebbről megvizsgáljuk, láthatjuk, hogy fogalmi szerkezete egy ponton eltér a „tapasztalat", az „érzéklet", és általában a lelki jelenség fogalmától. Az „élmény" főnévi változata az „átélni" igének (a németben és az angolban az ige formailag is pontosabban egyezik a főnévvel: „erleben" és „to experience"). De az „átélni" igét másképp használjuk, mint a „tapasztalni" vagy „érzékelni" igéket. Különös módon: az átélés tárgya lehet — maga a lelki jelenség („átélek egy lelki folyamatot", „érzelmet", „vágyat" stb.) — a tapasztalás, az érzékelés, a látás, az emlékezés stb. tárgya a tőlünk függetlenül létező valóság. Az, amit átélünk — lelki jelenség, az amit tapasztalunk — külső valóság. A terminológiai egybemosódás, melyről fent beszéltünk, az átélésnek és a tapasztalásnak a terminológiai egybemosódásával kezdődik. Az átéltet („das Erlebte") azonosítják a tapasztaltal — néha így is mondják : a világ, ahogy közvetlenül átéljük. Angol nyelvterületen ez még közelebbfekvő volt, mert átélni és tapasztalni egy szó : to experience. Az élmény tehát sajátságos fogalmi konstrukció, mely valahogy önmagára utal, mintegy önmagát tartalmazza ; használatánál elővigyázatosságra és fogalmi szigorúságra van szükség.

2. A másik terminológiai abuzus régebbi keletű és speciálisabb jellegű. A látási érzékelés fiziológiájában — főképp Hering nyomán — elterjed a „Sehding" kifejezés, mely valójában a tárgy látási érzékletét jelenti. Magyarra a kifejezés nehezen fordítható—talán a „látott dolog" felel meg neki legjobban. Mindenesetre rövid és könnyen kezelhető nyelvi formula, mely Heringnél valóban csak a leírás és fogalmazás könnyítését szolgálja. Pl. amikor a tárgyat — annak színét, alakját, nagyságviszonyait, tőlünk való távolságát stb. — nem olyannak látjuk, mint amilyen a valóságban (a pontos mérések és fizikai vizsgálatok alapján) — akkor az érzékelés e tökéletlenségét röviden így írják le : a „látott dolog" (das Sehding) nem egyezik az objektív dologgal". De azután burjánzanak a hasonló konstrukciójú kifejezések : „Sehwelt", „Farbwelt", „Tastwelt" stb. A látási érzékletek tulajdonságai, állandósága vagy változása stb. mindinkább a „Sehding", a „látott dolog", a „látott világ", tulajdonságaiként, változásaiként vagy állandóságaként szerepelnek. A végén megint ott tartunk, hogy a dolog látási érzékletének tulajdonságai egybemosódnak a látott dolog tulajdonságaival. Így válik többek között az „alak" is a látási érzéklet tulajdonságává — jóllehet a természetes szóhasználat szerint csak a tárgynak vagy az ábrának van alakja. Az alakpszichológusok különös előszeretettel használják a Hering által bevezetett terminológiát, minthogy nagy mértékben az ő kutatásaira és módszertani meggondolásaira is támaszkodnak.

Természetesen sokszor nehéz megállapítani, hogy a különleges terminológia mely pontig pusztán „façon de parler", és mely ponton túl — világnézeti

tartalom hordozója. Az igazságos megítéléshez az egész mű elemzése kell. Bizonyos kifejezésmódok rövidségük, stiláris kezelhetőségük és eleganciájuk folytán valósággal divattá válnak. De minden terminológia magában hordozza azt a tendenciát, hogy ne maradjon — puszta terminológia ; azokat is, akiknél eleinte ártatlan kifejezésmód, bizonyos világnézeti pozíciók felé tereli — legtöbbször olyan világnézeti pozíciók felé, melyek a terminológia útnakindításánál már homályos sugalmazások formájában hatottak. Ezt e sorok írója maga is átélte. Németnyelvű publikációimban átvettem az akkor széles körben használt terminológiát. De valójában ennél több történt. Egyik — mindenesetre fiatalkori — munkámban, melynek már a címe („Die 'Konstanz' phänomenaler Dingmomente") is kifogásolható, bizonyos nézeteket — éppen az alaklélektani gondolatkörből — magamévá tettem, melyekkel ma nem értek egyet.[40]

Azt láttuk tehát, hogy az alaklélektani elméletnek — anélkül, hogy azt világosan kifejezésre juttatták volna — bizonyos világnézeti kicsengése van. Olyan világnézeti pozíció felé vezet, mely jól beleillik a társadalmi fejlődés bizonyos szakaszában előálló idealista filozófiai áramlatok együttesébe. Mindenesetre nem az irracionalizmus gondolatköre az, amelybe beletorkollik — e tekintetben élesen eltér a többi „egészleges" („ganzheitlich") lélektani irányzatoktól. Az alakpszichológusok nem állítják, hogy az „egész" elvben megismerhetetlen, sem azt, hogy csak „közvetlenül", valamilyen belső „lényeglátással" vagy hasonlóval „ragadható meg" ; ők behatóan és az exakt természettudományok fogalmi apparátusával keresik az élmény egész-jellegének törvényszerűségeit, miközben minden ponton az idegrendszer szerkezetére és funkciójára támaszkodnak. Ha osztályozni akarunk, inkább azt mondhatjuk, hogy az alaklélektan világnézeti implikációit illetően az empiriokriticizmussal és általában a fizikai idealizmussal rokon.

Ez a megállapítás annál meglepőbb, mert az alakpszichológusok egyébként éppen Mach felfogásában látják a régi atomisztikus lélektani szemlélet egyik legszélsőségesebb megnyilvánulását. Mach az „Analyse der Empfindungen" c. művében az érzékleti elemekből indul ki ; ezekből akarja az egész valóságot — nemcsak a valóságról való ismeretünket — felépíteni. De amit az alakpszichológusok ebben a tanításban kifogásolnak, nem az, hogy a valóságot és a valóságot tükröző érzékletet összekeverik, hanem az, hogy a valóságot *érzékleti elemek* összességének, tömegének („Masse") tekintik. Az, hogy Mach mindenütt „elemekről" beszél, véleményünk szerint csak terminológiai sajátosság, és nem tartozik tanítása lényegéhez, világnézeti magvához. Másrészt azonban az alakpszichológusok maguk állapítják meg, hogy Ehrenfels előtt már Mach nyomatékosan rámutatott az optikai alakok jelentőségére ; így pl. a transzponálhatóság problémáját már ő felvetette, sőt igen figyelemreméltó matematikai meggondolások segítségével a megoldáshoz közelebb vitte.[41]

Az egész alaklélektani irányzat megítélésénél természetesen a negatívumokat súlyuknak és jelentőségüknek megfelelően kell a mérlegre tennünk. És nemcsak a negatívumokat kell a mérlegre tennünk. Úgy hisszük, bizonyítottuk azt, amit bírálatunk elején mondtunk : az alaklélektani elmélet a lelki jelenség és a külső valóság viszonyát némileg eltorzítva tünteti fel, és

[40] *Kardos, L.:* Die „Konstanz" phänomenaler Dingmomente. 1929.

[41] Lásd ehhez Kardos, L. : Versuch einer mathematischen Analyse von Gesetzen des Farbensehens. Zeitschr. f. Sinnesphysiol. 66. 1935.

elhomályosítja a szigorúan materialista álláspontot. Bizonyos végső következtetéseknek már számunkra elfogadhatatlan világnézeti kicsengése van. Kérdéses azonban, hogy az elméletet ezért kifejezetten vagy egyenesen „szélsőségesen" idealista irányzatnak minősíthetjük-e — ahogy ezt pl. Vacuro teszi.[42] Vacuro megerősíti Köhler kísérleti eredményeit, de azok értelmezését több ponton bírálja ; kifogásai véleményünk szerint nem olyan jelentőségűek, hogy az egész irányzat világnézeti tartalmának megítéléséhez alapul szolgálhatnának. A legfőbb hiányosság, mellyel bírálatunk csaknem minden pontján találkoztunk az, hogy az irányzat alapítói és hívei nem is igyekeztek tisztázni a lelki jelenség és a külső valóság viszonyát. De ez a világnézeti „gondtalanság" — ha szabad így nevezni — a polgári környezetben élő kutatók nagy részére abban az időben jellemző volt. Ugyanakkor meg kell állapítanunk, hogy az irányzat a lélektani kutatást fontos területeken megtermékenyítette és fellendítette. A „természetes" tények egész sorának problematikáját feltárta, és azokat a megoldáshoz közelebb hozta. Azzal, hogy a lelki jelenségvilágot minden ponton a fiziológiai folyamatokkal együtt — mintegy az idegrendszer magasabbrendű megnyilvánulásaként — szemlélte, komoly haladást jelentett az egykorú, kifejezetten idealista világnézeti tartalmú és programú lélektani irányzatokkal szemben ; az utóbbiak élesen vitába is szálltak vele. Az alakpszichológusok komoly érdeme az is, hogy a tudományos gondolkodás szigorúságára kimagasló módon törekedtek (még a szerintünk téves gondolatmenetekben is), hogy távol állott tőlük minden dogmatizmus, és nem követték a látszólag rokon „egészleges" irányzatok irodalmias kifejezésekkel, elmosódott fogalmi tartalommal és főként irracionalista szólamokkal telített gondolkodásmódját. Eredményeiket a haladó tudomány — kellő világnézeti tisztázás után — komoly nyereségként könyvelheti el és értékesítheti.

## КРИТИКА ГЕШТАЛТ-ПСИХОЛОГИИ

*Лайош Кардош*

Гештал-психологическое направление появляется на определенном критическом этапе развития психологии. Причину кризиса видели в так называемом «атомистическом» взгляде прежней психологии, в искании элементарных психических явлений, и в стремлении, сводить более сложные переживания к этим элементарным психическим явлениям.

Это противопоставлялось гештал-психологическое мнение : психические явления это особые целые, которые нельзя составить из «частичек» (если они вообще существуют), явления эти непонятны и имеют так называемые «само-законы», которые мы должны исследовать отдельно. Критика показывает, что особая целость не является конченным необъяснимым фактом, особенным психическим явлением. Его можно понять при основательном анализе основной функции психического явления, отражения действительности и управления действия. Цельность в его развития и в актуальном существовании — зависит от разделения на особые целые (на объекты, события, процессы, сцены и т. д.) окружающей действительности — и в действительности является отражением этих целых. С другой стороны, если мы лучше знаем отношение между действием и данным положением, то будет понятнее, что психическое явление биологически правильно детерминирует действие, часто только как целое с определенной конструкцией. В окружении животных и людей обычно не только один изолированный импульс передает отражение появляющегося биологически релевантного момента и не только один изолированный

[42] *Vacuro, E. G.:* Az anthropoidok magasabb idegműködésének vizsgálata, 1948. (Dokumentáció).

импульс дает сигнал для желательного действия но особая совокупность импульсов пространства и времени. Это основывает цельность чувства, возникающего вследствие раздражений (который является исходной точкой цельности всех других психических явлений — как раз по мнению гешталт-психологов. Гешталт-психологическая тенденция не обращала внимания на основную соответствующую связь между психическим явлением и окружающей действительностью, и поэтому она не только переоценивает и фетишизает определенные моменты (которые понятны только из вышесказанных отношений) но и скатывается на опасную позицию мировоззрения.

## THE CRITIQUE OF THE GESTALT-PSYCHOLOGY

*Lajos Kardos*

The idea of the Gestalt-psychology appears in certain critical periods of the development of psychology. One may trace the cause of the crisis in the "atomic" attitude, in the "atomic" view of the psychology prevailing previously, in the search of the elementary mental occurrences and in the endeavour to trace the complicated experiences back to these elementary mental occurrences. In contradiction to this the standpoint of the Gestalt-psychology is : the mental occurrences are peculiar wholes, which can be neither deduced nor understood out of their "parts" (if such parts exist at all) ; they have their so-called "own laws", which are to be searched quite separately. The critique points out that the peculiar whole-character is not a final and unexplainable fact, not a speciality of the mental occurrence. It can be explained by a deeper analysis related to the basic function of the mental occurence, the reflection of objective reality, and the guiding of the action.

The whole-character — in its evolution just as in its timely coming into being (arising) — is closely connected with the division into peculiar "wholes" (objects, events, scenes, processes, and so on) of the surrounding reality and is really nothing else than the reflection of these "wholes". On the other hand — with full knowledge of the relation between the action and the given circumstance — we can see that the mental occurrence can determine the action — in a biologically intelligible way — often only if the "whole" possesses a definite structure. In the surrounding's of men and animals the reflection of the appearing and biologically relevant motif is not transmitted by an isolated stimulus, and it is not an isolated stimulus that gives the impulse to the action just wished, but the peculiar ensemble of time and space of the stimuli ; this establishes the „whole-character" of the sensation appearing as a result of the stimuli (this "whole-character" of the sensation is the starting point of the "whole-character" of every mental occurence — just according to the Gestalt-psychologists).

The school of Gestalt-psychology had no regard for the fundamental adequate relation between mental occurrence and surrounding reality, and therefore it not only overvalued certain moments — making fetishes of them although they are to be completely understood from the above mentioned relation only —, but got at the same time to an ideological position exposed far too much to rightful attacks.

## DIE KRITIK DER GESTALTPSYCHOLOGIE

*Lajos Kardos*

Die gestaltpsychologische Richtung tritt neuerdings in einer kritischen Etappe der Entwicklung der Psychologie auf. Man will den Grund für die Krise in der sogenannten »atomistischen« Betrachtungsweise der bisherigen Psychologie, in der Suche nach elementaren seelischen Vorgängen sowie in dem Bestreben erblicken, die komplizierteren Erlebnisse auf diese elementaren seelischen Vorgänge zurückzuführen. Demgegenüber steht die gestaltpsyhologische Auffassung : die seelischen Vorgänge sind ein eigenartiges Ganzes, das aus seinen »Bestandteilen« (sollte es welche überhaupt geben) weder abzuleiten, noch zu begreifen ist, es hat sogenannte »Eigengesetze«, die besonders erforscht

werden müssen. Die Kritik weist nach, dass die eigentümliche Ganzheit keine letzte unerklärbare Tatsache, d. h. eine Besonderheit der Seelenvorganges sei. Man kann sie mit Hilfe einer eingehenden Analyse der Grundfunktionen des psychologischen Vorganges, der Widerspiegelung der Realität und der Lenkung der Handlung begreifen. Die Ganzheit hängt sowohl in ihrer Entwicklung als auch in ihrer aktuellen Entstehung — eng mit der Gliederung in eigentümliche Ganzheiten (in Gegenstände, Ereignisse, Vorgänge, Szenen usw.) der umgebenden Wirklichkeit zusammen und ist eigentlich eine Widerspiegelung derselben Ganzheit. Andererseits wird anhand einer tieferen Kenntnis des Verhältnisses von Handlung zur gebenen Lage auch begreiflich, dass der seelische Vorgang die Handlung oft nur als ein mit bestimmter Struktur ausgestattetes Ganzes biologisch sinnvoll determinieren kann. In der Umgebung von Tier und Mensch vermittelt im allgemeinen nicht etwa ein isolierten Impuls die Widerspiegelung des sich biologisch einstellenden relevanten Moments, und das Zeichen zur eben gewünschten Handlung wird nicht etwa durch einen einzigen isolierten Impuls, sondern durch ain eigenartiges Zusammenwirken von Impulsen in Raum und Zeit gegeben; das begründet die Ganzheit der infolge der Impulse entstandenen Perzeption (die den Ausgangspunkt der Ganzheit aller anderen seelischen Vorgänge eben nach der Meinung der Gestaltpsychologen bildet). Die gestaltpsychologische Richtung zog das grundlegende Auf-Einander-Abgestimmt-Sein vom seelischen Vorgang und umgebender Realität nicht in Betracht, und demzufolge hat sie gewisse Momente nicht nur überschätzt und fetischisiert (die man nur aus den obigen Beziehungen verstehen kann), sondern wurde auf eine sehr angreifbare weltanschauliche Position getrieben.

# C. G. Jung „komplex-pszichológiájának" világnézeti alapjai

SZILÁGYI VILMOS

A pszichoanalitikus irányzat egyik, jelenleg egyre befolyásosabb iskolája C. G. Jung svájci pszichiáter nevéhez fűződik.

Carl Gustav Jung (1874. júl. 26. —) működésének első időszakában Sigmund Freud tanítványa volt. 1913-ban azonban szakított Freuddal s új pszichoanalitikus iskolát alapított, amely a freudizmus továbbfejlesztését tűzte ki céljául. Jung rendkívüli aktivitást fejtett ki ebben az irányban s műveivel csakhamar komoly hírnévre tett szert. „A tudattalan pszichológiája" c. művének megjelenése (1919) a pszichoanalitikus mozgalom történetének jelentős eseménye volt. Többször meghívták Amerikába is, ahol előadássorozatokat tartott a pszichoanalízisről. 1920-ban jelent meg főműve, a „Pszichológiai típusok", amely azóta jónéhány kiadást ért meg. Az utóbbi évtizedekben írt jelentősebb műveit a „Pszichológiai értekezések" öt kötete tartalmazza. Jung műveinek 1953-ban New-Yorkban kiadott bibliográfiája közel kétszáz művet sorol fel, melyek közül 60 angolul, 14 franciául, 13 olaszul, egynéhány pedig más nyelveken is megjelent. Zürichben „C. G. Jung Intézet" létesült, amely évkönyveket, folyóiratokat ad ki, sőt kongresszusokat is rendez. E néhány adat jól szemlélteti Jung műveinek széleskörű elterjedését az amerikai kontinensen és Európában.

A Jung-féle pszichoanalitikus irányzat hatása hazánkban is számottevő volt. 1939-ben Boda László könyvet írt „A Jung-féle lelki típusok" címmel s más „szerzők" (pl. Pál Antal, Hort Dezső stb.) is szenteltek Jungnak egy-egy fejezetet. Azonban tévedés volna azt gondolni, hogy Jung elmélete csak a második világháború előtt hatott hazánkban. Hiszen éppen a felszabadulás után jelent meg magyar nyelven Jung két eredeti műve. 1946-ban az Egyetemi Nyomda kiadta Jung: „A jelenkor lelki problémája" c. kötetének egyik fejezetét „Föld és lélek" címmel. 1948-ban pedig a Bibliotheca kiadásában megjelent „Bevezetés a tudattalan pszichológiájába" című könyve is. Jung a könyv magyar kiadásához írt előszavában hangoztatja, hogy a magyar olvasó „mindig eleven érdeklődés jelét adta" munkálkodása iránt. Ha ez túlzás is, annyi kétségtelen, hogy a pszichoanalitikus művek — elsősorban polgári és értelmiségi körökben — meglehetősen népszerűek voltak s a pszichoanalízis befolyásának maradványaival ma is gyakran találkozhatunk. Ez a körülmény különösen indokolttá teszi, hogy Jung pszichoanalitikus irányzatával foglalkozzunk.

C. G. Jung nézeteinek kritikai vizsgálata elsősorban és közvetlenül a pszichiátria és pszichológia fejlődése szempontjából lenne szükséges. Műveinek jelentősége azonban korántsem korlátozódik e szaktudományok területére.

Jung ugyanis még a legtágabb értelemben vett pszichológia területét is messze túlhaladja és a filozófia, valamint a különböző társadalomtudományok területére kalandozik. „A Jung-féle komplex-pszichológia — írja Boda László — valóságos kultúr-pszichológiának, a kultúra pszichológiájának is tekinthető, mely Nietzsche, Bachofen, Spengler és Frobenius zseniális intuícióit új irányból és új módszerrel egészíti ki..." (11. o.). Különösen a legutóbbi évtizedekben törekedett Jung „a lélek lényegének általánosabb magyarázatára", pszichológiájának filozófiai („metafizikai") megalapozására. Ez — mint ő maga írja — „nem csekély gondot okozott" neki.

Jung életművének *világnézeti, filozófiai szempontból történő* vizsgálatát főként a következő körülmények indokolják. Mindenekelőtt mint ismeretes, egyetlen tudomány sem nélkülözheti a világnézeti megalapozást s talán legkevésbé a pszichológia, amely csak a legutóbbi évszázadban kezdett különválni a filozófiától. Ezt maga Jung is elismeri, amennyiben szoros összefüggést lát egy meghatározott pszichológiai koncepció és az illető kutató „világnézeti apriorija" között. Freudra pl. azért is neheztel, mivel az „igen helytelenül megtagadta a filozófiát". Jung minden pszichológustól elvárja, hogy saját „személyi egyenletét" vagyis egyéni szemléletmódját filozófiai kritikának vesse alá és *„relatívnak,* azaz egy bizonyos pszichológiai típus megnyilatkozásának" (Bevezetés . . . 173. o.) ismerje el. A filozófiai kritika ilyen értelmezése (vagyis: bizonyos pszichológiai relativizmussal való azonosítása) ugyan eléggé sajátságos, de mindenesetre jogossá és szükségessé teszi a Jung-féle pszichológia világnézeti alapjainak tüzetesebb vizsgálatát.

A filozófiai bírálat indokoltságát egy további körülmény is alátámasztja. „Még nemrég — írja Jung — a pszichológia külön része volt a filozófiának; most azonban közeledik — mint azt Nietzsche megjósolta — a pszichológia felemelkedése, amely a filozófiát elnyeléssel fenyegeti. A két diszciplina belső hasonlatossága abban áll, hogy mindkettő rendszeres véleményalkotás olyan tárgyakról, amelyek kivonják magukat a teljes tapasztalás alól . . . " (Psych. Betrachtungen, 215. o.). Ha egyelőre figyelmen kívül hagyjuk is ez utóbbi megjegyzés agnosztikus tendenciáját, nyilvánvaló, hogy a komplex-pszichológia a rendszerbe foglalt világnézet, a filozófia rangjára törekszik. Mint dr. Jolan Jacobi, Jung egyik — egyébként magyar származású — tanítványa írja: „. . . sürgősen szükséges, hogy a legkülönfélébb helyekről származó kísérletek hosszú sora után a világról és az emberről lényegeset állapítsunk meg; egy szélesnek készülő értelmezés kockázatát pszichológiai oldalról is vállaljuk." (Psych. Betrachtungen, Előszó) Jacobi szerint Jung szerteágazó, hatalmas életműve e célból pótolhatatlannak bizonyul.

S hogy bizonyos nyugati országokban valóban mennyire lényegesnek tartják filozófiai szempontból Jung megállapításait a világról és az emberről, azt többek között a következő adat szemlélteti. 1951-ben, Leidenben megjelent Peter *Walder* értekezése („Ember és világ C. G. Jungnál" — A komplex-pszichológia antropológiai alapjai), mellyel elnyerte a zürichi egyetem I. Filozófiai Fakultásának doktori címét. A „filozófia doktora" megtisztelő címet Walder egyszerűen azzal érdemelte ki, hogy a kritikától tartózkodva, filozófiai szempontból rendszerezte és ismertette Jung nézeteit. Bátran feltételezhetjük, hogy ebben a tényben a Jung-féle pszichoanalitikus filozófia hivatalos elismerése és nagyrabecsülése fejeződik ki.

Mindezek a körülmények talán elegendőképpen szemléltetik és bizonyítják egyrészt Jung művének filozófiai jelentőségét, másrészt e művek és elmé-

letek filozófiai bírálatának jelentőségét, melyre az alábbiakban kísérletet teszünk. E kísérlet természetesen *távolról sem tarthat igényt a teljességre*, hiszen Jung életműve valóban sokkal hatalmasabb és szerteágazóbb, semhogy egyetlen rövid tanulmány felölelhetné annak minden vonatkozását. Egy ilyen, első lépésnek számító tanulmány célkitűzése legfeljebb annyi lehet, hogy feltárja a komplex-pszichológia *világnézeti* alapjait s ezzel megkönnyíti annak további kritikai feldolgozását.

Ez a célkitűzés azonban nem jelenti az értékeléstől való tartózkodást. Nem szükséges, hogy véka alá rejtsük az értékelésünk alapját képező filozófiai álláspontot sem. Marx és Engels dialektikus szemléletéből indulunk ki és Lenin filozófiai életművét választjuk vezérfonalul. Ezenkívül az irracionalizmussal kapcsolatos jelenségek értékelésében főként Lukács György bizonyos művére, egyes pszichológiai jellegű problémák vizsgálatában pedig a pavlovi fiziológia alapján álló materialista pszichológia eredményeire támaszkodunk. Az immanens vizsgálódás mellett felhívjuk a figyelmet azokra a legfontosabb történeti összefüggésekre is, amelyeknek ismerete nélkül a komplex-pszichológia létrejötte, fejlődése és társadalmi szerepe aligha volna megérthető.

### A komplex pszichológia kibontakozásának történelmi körülményei

Jung az első világháború kitörését megelőző évtizedben kezdte meg elméletének kidolgozását. Ez az időszak — az imperializmus korszakának kezdeti időszaka — Európa társadalmi fejlődésében is számos új jelenséget hozott felszínre. Az ipar, a technika és a természettudomány gyors fejlődése következtében a „szabadversenyen" alapuló kapitalizmust fokozatosan felváltja az ipar és a tőke nagymértékű koncentrációján alapuló monopolisztikus kapitalizmus. Megindul a harc a világ újrafelosztásáért. Ez a harc robbantja ki végül is az első világháborút, amely azonban korántsem oldja meg az imperializmus belső ellentmondásait, hanem ellenkezőleg, elmélyíti azokat és általánossá teszi az imperializmus válságát.

Svájc, Jung professzor szűkebb hazája, semlegessége révén sok tekintetben szerencsésebb körülmények között, kevesebb megrázkódtatással fejlődhetett. A kapitalizmus általános fejlődési törvényszerűségei természetesen Svájcra is érvényesek. De ez a kisterületű állam különleges helyzeténél fogva fenn tudta tartani a liberalizmus illúzióját. A politikai semlegességnek megfelelően a svájci ideológiára is bizonyos semlegességi törekvés jellemző: a pártatlan objektivitás *látszatának* fenntartása. A valóságban ugyanis — legalábbis ideológiai vonalon — ez a semlegesség csak látszólagos. A svájci ideológiát nem lehet pusztán Svájc társadalmi-gazdasági viszonyai alapján kielégítően megmagyarázni. Megértésének kulcsa a közép- és nyugat-európai kapitalizmus általános fejlődése; a Jung-féle komplex-pszichológia esetében pedig különösen a német társadalmi és ideológiai fejlődés. Hiszen Nietzsche filozófiája, valamint Freud és Adler pszichoanalitikus irányzata — melyekre a komplex-pszichológia világnézete közvetlenül támaszkodik — a német fejlődés termékei. Megértésükhöz emlékeztetnünk kell Németország történelmi fejlődésének bizonyos sajátosságaira. (A fejlődés „porosz útja" stb. Ezzel kapcsolatban lásd: Lukács György: Az ész trónfosztása c. művének első fejezetét.)

A német ideológia a polgári kultúra általános válságának talajából nőtt ki, amely válság lényegileg a kapitalizmus általános válságának eszmei tük-

röződése. E válság ténye olyannyira nyilvánvaló, hogy a polgárság ideológusai többnyire maguk sem próbálják cáfolni, vagy letagadni. Ezt mutatja az a ma már hatalmasra felduzzadt válság-irodalom is, amely a polgári életforma és kultúra válságát kommentálja különböző szempontok alapján. Mint később látni fogjuk, Jung professzor művei is több vonatkozásban e válság-irodalomba sorolhatók.

A polgári gondolkozás ugyanis — mint Lukács György rámutatott — képtelen megérteni a társadalom objektív ellentmondásainak okát és fejlődésük tendenciáját; ez csak a történelmi materializmus alapján lehetséges. Ennélfogva az értelmiség vagy beismeri a polgári gondolkozás csődjét és levonja ebből a megfelelő konzekvenciákat, vagy — s ez a kényelmesebb megoldás — a polgári gondolkozás csődjét az emberi ész csődjének, „tehetetlenségének" tünteti fel s kimondja a valóság észellenességét, irracionális jellegét. Így jön létre az irracionalizmus, a válságfilozófia új világképe, amely megáll az értelem ellentmondásaiban megnyilatkozó irracionalitásnál, mert nem tud és nem akar felemelkedni a materialista dialektikáig.

Mindebből több következtetés adódik. Ha a valóság irracionális, akkor a racionális fogalmi gondolkodás nem képes azt megismerni. A megismerés új, adekvát „szervére" van tehát szükség s a válságfilozófia ezt megtalálni véli az *intuícióban*, melyet mereven szembeállít a fogalmi gondolkozással. Innen van az intuíció központi szerepe a módszertanban s a válságfilozófia ismeretelméletének arisztokratikus jellege. Eszerint ugyanis az irracionális, magasabbrendű valóság intuitív megismerésére nem mindenki képes, hanem csak egyes kiválasztottak.

Másrészt, ha a valóság irracionális természetű, akkor semmi okunk sincs az ugyancsak irracionális vallásos dogmák és mítoszok elutasítására; akkor minden lehetséges, sőt a természettudományok eredményeit is teljesen relatívaknak kell tartanunk. Az irracionalista válságfilozófia tehát a vallás igazolása számára új érveket konstruál, egy új, a relativizmuson alapuló vallásos ateizmust hoz létre s a természettudomány eredményeit is relativisztikusan, sőt szubjektív idealista módon interpretálja. Eközben a relativizmust az objektivitás látszatának megőrzésére használja fel. Ily módon a filozófiai problémák tetszetős, de rendkívül felszínes ál-megoldása jön létre.

Az irracionalizmus történelmi előfutáraival már a romantikában találkozunk, s még inkább ebben az irányban fejlődik Schopenhauer és Kierkegaard filozófiája. Dilthey képezi az átmenetet az irracionalizmus fő szakaszához, melynek vonalát leginkább Nietzsche, Bergson, Spengler, Klages és az egzisztencialisták filozófiája jellemzi. Ugyanennek az életfilozófiai vonalnak egy oldalhajtása a pszichoanalitikus „mélylélektan" világszemlélete, mely a legutóbbi évtizedekben egyre inkább teret hódít a nyugati országokban. Ez a lélektan egyrészt a Nietzsche-féle misztikus biologizmusból és az életfilozófiából, másrészt a pszichopatológiából nő ki s lassanként általános társadalom-, sőt világszemléletté lép elő. De kapcsolódik egyéb irracionalista irányzatokhoz is s az ész trónfosztását az ösztönök, mégpedig a mitikusan értelmezett irracionális ösztönök trónraemelésével egészíti ki.

A „mélylélektan" eredeti formája, a freudizmus, Sigmund Freud bécsi pszichiáter elmélete. Ennek legalább vázlatos ismerete Jung világnézetének megértéséhez nélkülözhetetlen. Ebben a cikkben természetesen a freudizmus ismertetésével nem foglalkozhatunk; csak annyiban érintjük, amennyiben a tárgyalt problémák természete megköveteli.

## A „komplex-pszichológia" mint világnézet

A komplex-pszichológia világnézeti tartalma és igényei — mint láttuk — indokolttá és szükségessé teszik az ilyen szempontú elemzést. Ezért a következőkben arra a kérdésre próbálunk majd feleletet adni, hogy mi jellemzi a komplex-pszichológiát, mint világnézetet s ennek megfelelően milyen szerepet tölt be a tudomány és a társadalom fejlődésében?

### a) *Jung állásfoglalása a filozófia alapkérdésében*

Minden világnézet alapkérdése a lét és tudat, az objektív és szubjektív, a fizikai és pszichikai viszonyának problémája.

Jung professzor számos művében eléggé egyértelműen állást foglalt ebben az alapkérdésben. „Szemben azzal a materialisztikus tendenciával — írja — amely a «lelket» lényegében mint fizikai és kémiai folyamatok puszta lecsapódását fogja fel, e hipotézis számára mégsem található egyetlen bizonyíték sem. Sőt, ellenkezőleg, számtalan tény bizonyítja, hogy a lélek a fizikai folyamatot képzetsorokra fordítja le, melyek az objektív folyamattal gyakran alig felismerhető összefüggésben állnak. A materialista hipotézis túl merész és «metafizikus» kevélységgel túlhalad a tapasztalhatón. Semmi sem indokolja, hogy a lelkit mint valami másodlagosat vagy mint epifenoment tárgyaljuk, de elegendő alap van arra, hogy azt — legalább hipotetikusan — mint egy factor sui generis-t fogjuk fel éspedig mindaddig, amíg elegendőképpen bebizonyosodik, hogy lelki folyamatot lombikban is elő lehet állítani." (Psychologische Betrachtungen, 4—5. o.)

Már ebből az egyetlen idézetből is látható, hogy Jung a „lélek" elsődlegessége mellett foglal állást s ebből a pozícióból intéz támadást a materializmus ellen. Igaz ugyan, hogy egy mellékmondatban a lélek elsődlegességének felfogását is *hipotetikusnak* tartja, a későbbiekből azonban kiderül, hogy ez a mellékmondat csupán a formaság, az objektivitás látszatának megőrzése kedvéért szerepel. Figyelemre méltó azonban a materializmus elleni támadás. Jung itt azt a régi és jócskán elcsépelt módszert alkalmazza, mely a materializmust a *mechanikus* materializmussal azonosítja s kimutatva annak elégtelenségét, a *materializmust általában* véli megcáfoltnak. Ez többek között abból a körülményből ered, hogy Jung — mint általában a burzsoá professzorok — nem ismeri eléggé és lenézi a *dialektikus* materializmust.

A dialektikus materializmus ugyanis sohasem állította, hogy a lelki működést „mint fizikai és kémiai folyamatok puszta lecsapódását" foghatjuk fel. Már Engels Frigyes megállapította, hogy a gondolkozásnak fizikai és kémiai folyamatokra való mechanikus visszavezetésével még korántsem merítettük ki magát a gondolkozást. Ez a megállapítás a kevésbé bonyolult lelki működésekre is vonatkozik. Feltétlenül figyelembe kell vennünk az anyag különböző mozgásformái közötti *minőségi* különbségeket. Fizikai és kémiai mozgások önmagukban sohasem képesek még a legegyszerűbb lelki működést sem létrehozni, mert ahhoz speciális biológiai mozgásra van szükség. A lelki működés : magasabbrendű idegműködés. A tudatos lelki működés a legbonyolultabb mozgásformát, a társadalmi mozgást is feltételezi.

De vajon az következik-e ebből, hogy a pszichológia helyesen jár el, ha a lelki jelenséget, mint egy „factor sui generis"-t fogja fel ? Vajon igaza van-e Jungnak, amikor azt írja : „A lelki, mint jelenség megérdemli, hogy

önmagában vegyük, hiszen nincs semmi alap arra, miszerint puszta epifenomenként kellene tárgyalni, habár az agyfunkcióhoz van kötve ; éppoly kevéssé, mint ahogy az életet sem tekinthetjük a szerves kémia epifenomenjának." (Uo. 5. o.) Bizonyos rész-igazság kétségtelenül van ebben, mégpedig olyan értelemben, hogy sem az életet nem érthetjük meg teljesen a szerveskémia alapján, sem a bonyolultabb lelki működéseket kizárólag a biológia, vagy akár az agyfiziológia alapján. Ennek magyarázata az, hogy — mint említettük — az élő anyag mozgása bonyolultabb, mint a szerves anyag mozgása ; ugyanígy a tudatos lelki működés bonyolultabb, magasabbrendű, mint a biológiai mozgás. Minden mozgásformának megvannak a maga speciális törvényszerűségei, amelyek csak reá jellemzőek. Ezért szükséges pl., hogy külön tudomány foglalkozzék a lelki működésekkel. Ámde van az éremnek másik oldala is ! Ugyan mire menne például a biológia tudománya — a szerves kémia nélkül ? Hiszen a biológiai mozgás *tartalmazza* a kémiai mozgásokat — az anyagcserét vegyi folyamatok alkotják — amelyeknek ismerete és figyelembe vétele nélkül még kevésbé érthetnénk meg az élő anyag mozgását, mint pusztán a szerves kémia segítségével. Hasonló a helyzet a lelki működés tekintetében is. Figyelemre méltó, hogy Jung elismeri : a lelki jelenség „az agyfunkcióhoz van kötve". De, ha ez így van — s ez tagadhatatlan! — akkor nehezen érthető, miért hagyja teljesen figyelmen kívül ezt az agyfunkciót Jung, s miért akarja a lelki jelenségeket kizárólag „önmagukban" vizsgálni ?

Ami pedig azt a vádat illeti, hogy „materialista hipotézis túl merész és metafizikus kevélységgel túlhalad a tapasztalhatón" — ez a régi, mechanikus és metafizikus materializmusra többé-kevésbé valóban érvényes, de nem a modern, dialektikus materializmusra ! A dialektikus materializmusra épp az jellemző, hogy összhangban áll a tudomány eredményeivel és a tapasztalattal. De ha már ez a kérdés felmerült, talán nem árt megvizsgálnunk, hogy vajon Jung professzor nem halad-e túl a tapasztalhatón, nem téved-e a „metafizika" területére ? A XX. században ugyanis, mint Lenin írja : „a professzori filozófia mindenféle árnyalata reakciós mivoltát a „tapasztalatra" vonatkozó deklamációkkal leplezi." (Mat. és emp. 144. o.)

Nézzük meg tehát kissé közelebbről, hogyan értelmezi Jung a tapasztalatot, s mindenekelőtt a tapasztalatok forrását ; a valóságot.

*1. Jung a „valóságról"*. Jung nem tagadja nyíltan az anyagi világ létezését. Azonban a tudatunktól függetlenül létező valóság sajátosságainak és szerepének értelmezésével kapcsolatban több különböző tendenciát találunk műveiben. Ezek a tendenciák, mint látni fogjuk, egyetlen pontban mégis megegyezést mutatnak ; éspedig abban, hogy mindegyikük a materialista valóságfelfogás ellen irányul.

Az egyik ilyen tendencia a komplex-pszichológia és a fizikai idealizmus kapcsolatáról, összhangjáról tanúskodik. „Minden, ami van, hat ; különben nem valóságos. Csak energiája következtében létezhet. A létező egy *erőmező*" — írja Jung. (Psych. Betrachtungen, 240. o.) A tendencia itt egészen nyilvánvaló : az objektíve létező anyag fogalmát az „erőmező", az energia fogalmával cserélni fel. Jung ezzel kikerülni véli azt a kérdést, hogy *mi az, ami hat* ; számára csak a hatás — valóságos. Ezt a hatást, az energiát igyekszik dematerializálni és sohasem ad egyenes választ arra a kérdésre, hogy anyagi vagy szellemi természetű-e az energia ? Sőt, az anyag és szellem fogalmát megpróbálja az energia fogalmában „feloldani" és egyesíteni. Az így értel-

mezett energiafogalom alkalmas a lelki élet „energetikájának" megkonstruálására is. Erről később.

A komplex-pszichológia energetikájában nem nehéz felismerni az Ostwald-féle energetika egy újabb változatát. Azzal a különbséggel azonban, hogy míg Ostwaldnál — mint Lenin megjegyzi — „nagyon sok esetben, sőt valószínűleg az esetek óriási többségében, energián *anyagi* mozgás értendő" (Mat. és emp. 276. o.) — addig Jung jónéhány lépést tett az energia idealista értelmezése irányában. Jellemző, hogy Boda László, Jung egyik magyar kommentátora, védelmébe veszi és mentegeti mesterét, mivel a lelki energiafogalom emlékeztethet „a múlt század második felének mechanisztikus, sőt materialista felfogására, mely a lélektan, de az egész szellemi élet területén is felbecsülhetetlen károkat okozott. Jung ezzel a felfogással, melynek W. Ostwald személyében még a XX. század első évtizedeiben is akadt képviselője, semmiféle rokonságot nem tart és nem is tarthat." Boda szerint Jung energiafogalmának használatát pusztán „célszerűségi szempontok indokolják, de csak addig, amíg a lelki jelenségek elfogulatlan, kritikai vizsgálata az energiafogalomra . . . rászorul." (Boda : A Jung-féle lelki típusok, 28. o.)

Jung esetében tehát az energia-fogalomnak *tisztán módszertani* jelentősége van ; s e tekintetben Jung sokkal következetesebb, mint a machista Ostwald. Ez a különbség azonban — a materializmus szempontjából nézve — nem túlságosan lényeges.

Ezért nem csodálkozunk azon sem, hogy az energetikai valóság-értelmezés mellett más, még kifejezettebben szubjektív idealista jellegű valóság-értelmezési tendenciákat is találunk a komplex-pszichológiában. Az egyik ilyen tendencia kiindulópontja igen megtévesztő. „Egy tény — írja Jung — közismerten nemcsak olyan, amilyen önmagában, hanem olyan is, amilyennek látjuk." (Psych. Betrachtungen, 238. o.) E megállapítás kétértelmű és kompromisszumos tendenciája rendkívül jellemző a Jung-féle világnézetre. Kétértelmű, mert kétféleképpen lehet értelmezni s így kompromisszumos kísérlet a materializmus és idealizmus kibékítésére. A materialista úgy értelmezheti a fenti megállapítást, hogy Jung elismeri a tényeket „önmagukban", azaz az objektív valóságot s hozzáteszi, hogy a tények olyanok, amilyeneknek látjuk őket ; következésképpen a tudat adekvát módon tükrözi vissza a valóságot. Ha Jung ezt valóban így értelmezné, akkor csakugyan materialistának kellene őt tartanunk. Csakhogy ő éppen ellenkező következtetésekre jut a fenti kiindulópontból. Másutt ugyanis ezt írja : „Az élő valóság sem a dolgok valóságos, objektív viszonya által, sem kizárólag eszmei formulák által nem adott, hanem a kettő összefoglalása által az élő lélektani folyamatban ; az „esse in anima" által." (uo. 10—11. o.)

Ha ezt kiegészítjük még azzal, amit Jung egy másik helyen mond, hogy ti. a világ és a lélek között „feloldhatatlan összefüggés van", (uo. 216. o.) akkor nyíltan és leplezetlenül áll előttünk egy machista típusú szubjektív idealizmus. Mert hiszen az senkit sem téveszthet meg, hogy a terminológia nem pontosan ugyanaz, hogy Jung professzor nem beszél „világelemekről", „központi tag"-ról és „ellentag"-ról stb. A „különbség" mindössze annyi, hogy pl. Avenarius az Én és a környezet közötti összefüggés feloldhatatlanságáról beszél, Jung pedig egyszerűen a lélek és a világ közötti feloldhatatlan összefüggésről. Az ilyen nézetek megcáfolására nem érdemes időt vesztegetnünk, hiszen ez már régen megtörtént. (Lenin ismert filozófiai művére gondolunk.)

Jung azonban bizonyos tekintetben továbbmegy a machizmus felemás, gyakran következetlen álláspontjánál s igyekszik új, „korszerűbb" formát találni az idealizmusnak. Ebben a törekvésében segítségére van a mélylélektan pszichologisztikus szemlélete. „A lélek naponta megteremti a valóságot. Ezt a tevékenységet nem tudom más szóval, mint a „fantáziá"-val jelölni" — írja (uo. 12. o.). Nem lehet kétséges, hogy az a valóság, amelyet a fantázia teremt meg „naponta" (!) ugyancsak nem lehet más, mint képzeletbeli. A lélek és világ közötti „feloldhatatlan összefüggés" így a fantázia és annak termékei közötti feloldhatatlan összefüggésként „konkretizálódik". Ilyenformán a képzelet legfantasztikusabb, irreális szüleményei is a „valóság" rangjára emelkednek. Ezt maga Jung nyíltan hangoztatja, amikor így ír :

„Egyedül a lelkinek van közvetlen realitása, mégpedig a lelki bármilyen formájának, maguknak a „valótlan" képzeteknek és gondolatoknak is, amelyek semmiféle „külsőre" sem vonatkoznak. Nevezzük bár az ilyen tartalmakat beképzelésnek vagy rögeszmének ; ezzel semmit sem vettünk el hatékonyságukból, sőt nincs olyan „reális" gondolat, melyet egy „valótlan" adott esetben ne tudna félretolni, miáltal az utóbbi nagyobb erőről és hatékonyságról tanúskodik, mint az előző. Minden fizikai veszélynél nagyobbak a rögeszmék gigantikus hatásai, melyektől pedig világtudatunk (Weltbewusstsein) szeretne mindennemű valóságot megtagadni. Nagyrabecsült értelmünk és mértéktelenül túlértékelt akaratunk adott esetben tehetetlennek bizonyulnak a „valótlan" gondolatokkal szemben. A világhatalmak, melyek az egész emberiséget életre-halálra kormányozzák, tudattalan lelki faktorok, s ezek azok is, melyek a tudatot s ezzel egyáltalán egy világ létezéséhez szükséges conditio sine qua non-t létrehozzák. Lenyügözött bennünket egy olyan világ, amelyet lelkünk teremtett meg." (uo. 8. o.)

Talán érdemes volt ezt a hosszabb idézetet teljes egészében közölni, hiszen ez már nem energetizmus, nem machizmus, hanem „eredeti" pszichoanalitikus irracionalizmus. Az eredetiség pedig abban rejlik, hogy Jung, mint láthatjuk, nem tagadja a tudat másodlagosságát (!), sőt lekicsinylően nyilatkozik róla és „tehetetlenségét" bizonygatja. Ámde tévedés volna azt gondolni, hogy Jung elismeri az anyagi világ elsődlegességét. A világ szerinte mégcsak nem is másodlagos, hanem harmadlagos, hiszen „conditio sine qua non"-ja, a tudat, maga is másodlagos. Az elsődleges, mindent létrehozó és meghatározó tényezők Jung szerint a „*tudattalan lelki faktorok*". Ezek hozzák létre a tudatot, amely viszont a maga részéről a külvilágot hozza létre. A külvilág tehát a maga egészében teljesen kiesik a „valóság" szférájából. A „valóságot" ugyanis — Jung szerint — a fantázia teremti s a fantázia — ugyancsak Jung szerint — lényegében véve tudattalan tevékenység, „mely mindenek felett ott tör ki, ahol a tudat fékje alábbhagy, vagy teljesen megszűnik, mint az álomban." (Uo. 12. o.) Az igazi valóság eszerint csak álmunkban és öntudatlan képzelődés közben tárul fel előttünk. Ez a valóság pedig objektív (!), mert nem a tudatból származik, hanem a tudattalan lélekből.

Látszólag minden megvan itt, ami egy tudományos elméletre jellemző : a valóság objektivitása, a tudat másodlagossága stb. Csakhogy minden kiforgatva, misztifikálva és feje tetejére állítva ! Az irracionális válik itt valósággá, ill. a valóság irracionálissá. Jung a maga módján ugyanúgy elvégzi az „ész trónfosztását" és az irracionalitás trónraemelését, mint egyes elődei és kortársai, Nietzschétől Klagesig és Freudig. Csupán a módszerek terén van némi eltérés !

Az elsődleges valóság tehát, amely minden tapasztalat tulajdonképpeni forrása, Jung szerint a lélek tudattalan részében keresendő. Vizsgáljuk meg ezért közelebbről, hogyan értelmezi ő a „lélek" kialakulását, lényegét, s benne a tudatos és tudattalan részek viszonyát.

*2. Jung a „lélekről"*. P. Walder doktori disszertációjában gyakran hangsúlyozza, hogy a komplex-pszichológiára a fejlődéstörténeti szempont következetes alkalmazása jellemző. Ez első pillantásra dialektikus jelleget kölcsönöz Jung tanításának. De miről van itt szó tulajdonképpen ?

Jung, az „empirikus", az emberréválás magyarázatára sajátságos, misztikus „metafizikai hipotézist" konstruál. Az emberréválás tényének elfogadása nála nem jelenti a darwinizmus s még kevésbé a történelmi materializmus errevonatkozó tudományos megállapításainak elismerését. Ellenkezőleg ; „metafizikai hipotézise" ezek ellen irányul.

Ismerkedjünk meg röviden a „biológiai létfok" — vagyis a biológiai mozgásforma — Jung-féle értelmezésével ; hiszen ebből emelkedett ki az ember a fejlődés során. Jung felfogásában az életet a „libidó" fogalma szimbolizálja. Ezt a fogalmat Freudtól vette át, aki a libidót anyagi jellegű és mérhető sexuális energiának tartotta. Jung felfogásában a „libidó" elveszti konkrét, anyagi jellegét és irracionális „életerővé" változik át. „Az én számomra — írja — a libidó pszichikai energiát jelent, amely azonos értelmű a pszichikai tartalmak intenzitástöltésével." (Bevezetés ... 82. o.)* Hogy a kezdetlegesebb élőlények esetében miféle „pszichikai tartalmak" intenzitását adja a libidó, azzal Jung nem foglalkozik. Tény azonban, hogy szerinte már a biológiai létfokon — s itt nem tesz különbséget növény- és állatvilág között sem — vannak pszichikai tartalmak, képek vagyis lényegében véve fantázia-tevékenység. Egy helyen azt írja, hogy az élet „külsőleg mint anyagi test jelenik meg, belsőleg nézve azonban mint a testben található élettevékenység képeinek eredménye." (Idézi P. Walder : Mensch und Welt ... 10. o.) Az ember fantáziájához képest a különbség csak annyi, hogy a biológiai létfokon a fantázia nem szabad, hanem a természeti szükségszerűség irányítja.

Mindebből először is az derül ki, hogy Jung makacsul kikerüli a biológiai mozgás tudományos magyarázatát, az élet anyagi jellegének elismerését. A tudomány már a múlt században igazolta, s azóta egyre újabb bizonyítékokkal támasztotta alá Engels megállapítását arról, hogy az élet a fehérjetestek létezési módja, melyre a rendszeres és irányított anyagcsere jellemző. Az életjelenségek anyagi alapjáról Jung mélyen hallgat. Számára az élet megfoghatatlan és misztikus dolog, melyet a libidó, a pszichikai energia és a fantázia szinonim fogalmai szimbolizálnak. Csak szimbolizálnak, mert Jung fogalom-konstrukciói nem konkrétak, nem körülhatároltak, hanem bizonytalanok, többértelműek, tetszés szerint tágíthatók és értelmezhetők. Jung ugyanakkor fontosnak tartja, hogy fogalom-konstrukciói tetszetősek és tudományos színezetűek legyenek. Nyilván ezért használja szívesebben a „pszichikai energia" kifejezést is a „libidó" helyett.

A Jung-féle „pszichikai energiának" azonban, mint láttuk, semmi köze a természettudományhoz, de annál több az Ostwald-féle machista energetikához, a Bergson-féle „élan vital"-hoz, Scheler „Gefühlsdrang"-jához, sőt — s ezt maga Jung megállapítja — Schopenhauer „akarat"-fogalmához. „Minden

* Egyébként éppen a libidó biológiai (Freud) és misztikus (Jung) magyarázata közötti konfliktussal vette kezdetét a freudizmus és a Jung-féle koncepció különválása.

irracionálisan történik — írja Jung — s az energia neki tetsző tárgyat követel, különben megmakacsolja magát és rombolni kezd." (Bevezetés . . . 80. o.) Látható, hogy ez az energia nem egyéb, mint a schopenhaueri „vak akarat" pszichoanalitikus változata. Szerepe és funkciója : a pszichikai energia tudományos fogalmának misztifikálása.

Mert pszichikai energiáról bizonyos értelemben esetleg beszélhetünk, ha nem is a Jung-féle értelemben. *Pavlov* természettudományos módszerekkel konkretizálta a pszichikai energia fogalmát. Energián Pavlov az ideg-ingerületi folyamat energiáját értette, tehát konkrét, anyagi jellegű, mérhető fiziológiai energiát s ezt az idegsejtekben levő speciális anyag készletének mennyiségével hozza összefüggésbe. A pszichikus működés energiája eszerint tulajdonképpen a magasabb idegműködés energiája, az ideg-ingerület energiája. Az asszociációnak, a pszichikus működés egyik fontos alapjelenségének fiziológiai alapját éppen az ingerületi energia *irányított* (két adott idegközpont közötti) vagy *irányítatlan* (irradiációs) mozgása, áramlása alkotja. (Lásd Kardos : Pavlov . . . 86. o.) Pszichikai energiáról, vagyis ideg-ingerületi energiáról természetesen csak ott beszélhetünk, ahol idegsejtek, ill. idegrendszer van jelen. Ennek a specifikus energiának az egész élő természetre történő kiterjesztése következésképpen téves és tudománytalan általánosítás.

Még inkább vonatkozik ez a fantáziára. A képzelet működésének lényege : új egységek felépítése emlékképekből, ill. azok elemeiből. Fiziológiai alapja a szintetikus idegműködés, amely az ingerületek inadekvát együtteseit magasabb egységbe foglalja. A modern tudományos lélektanból tudjuk, hogy „az inadekvát szintetikus működés — *a képzelet — kizárólag az emberi idegrendszer teljesítménye.*" (Kardos : Pavlov . . . 103. o.) A „biológiai létfokon" tehát nem lehet szó fantáziáról. — Jung állításának tudománytalanságán még az sem változtat, hogy az állati és növényi fantáziát nem tartja „szabadnak" a természeti szükségszerűségtől.

De vajon miért volt egyáltalán szüksége Jungnak arra, hogy ilyesmit feltételezzen ? Ennek nyitja többek között talán abban rejlik, amit Jung a fantázia „valóság-teremtő" jelentőségéről tanít. Ha a fantázia teremti a valóságot, akkor valóság csak ott van, ahol a képzelet működik. Az élő természet valósága letagadhatatlan — tehát az egész élővilágban a tudattalan fantázia működik. Ez a „logika" immanens szempontból is következetlen, hiszen az élettelen természet sem kevésbé valóságos, mint az élő s így a hegyekben, a folyókban és az égitestekben is fantáziának kellene működnie. Ilyen messzire azonban Jung eddig még nem merészkedett ; bár kétségtelenül vannak nála bizonyos animisztikus tendenciák. Minden jel arra mutat, hogy számára az egész természet élő, vagy csak az élő természet létezik — s ezt időnként, nyilván az egyszerűség kedvéért, „természetistennek" (Naturgott) nevezi, szemben a „szellemi istennel" (geistiger Gott).

De ez már az ellentétekre utal, melyeknek Jung „fejlődés-elméletében" nagy szerepe van. Az élet eszerint a biológiai létfokon nincs nyugalomban, hanem ellentétekben mozog. A polaritásnak ezt az alapelvét Jung az „*enantiodromia*" törvényének nevezi. Ez a kifejezés állítólag Herakleitostól származik s annyit jelent, hogy „minden, ami van, átcsap ellentétébe". Jung pedig ezt írja : „Az életet csak az ellentét lobbantja lángra." (Bevezetés . . . 83. o.) Ez valóban dialektikus gondolatnak tűnik s *önmagában véve* az is. Hiszen a materialista dialektika is azt tanítja, hogy a fejlődés forrása és tartalma a dolgokban rejlő belső ellentmondások egysége és harca.

Csakhogy melyek ezek az ellentmondások s hogyan értelmezi azokat Jung professzor ?

Az őseredeti és alapvető ellentmondás szerinte a *férfias* és a *nőies* jelleg ellentmondása. Ennek alapján csoportosítja Jung az összes többi ellentmondásokat ; így többek között a szellem és az anyag, a tudat és a tudattalan, a progresszió és regresszió, az extraverzió és introverzió, az élet és a halál stb. ellentétpárjait, melyekben az ellentét első oldala férfias, másik oldala pedig nőies jellegű. Jung itt egyrészt bizonyos valóságos ellentmondásokra is rámutat, másrészt — és ez a lényeges — a nemi ellentét mindenre való kiterjesztésével freudista szellemben, biologisztikusan misztifikálja a valóságos ellentéteket. Ezenkívül nála a polaritás fogalmának is, mint minden lényegesebb fogalomnak, csak szimbolikus jelentősége van. A tudatos és tudattalan közötti „ellentét" kérdésére később még kitérünk.

Tekintsük át röviden az emberréválás Jung-féle „metafizikai hipotézisét", főként P. Walder ismertetése alapján. Eszerint Jung nem tartja lehetségesnek, hogy a tudat kialakulását kizárólag evilági, racionális okokkal magyarázza. Különösen az utóbbi évek folyamán szükségét érezte annak, hogy transzcendens tényezők bevonásához folyamodjék. Az élet Jung szerint isteni-numinózus hatalmak funkciója. A biológiai és az emberi „létfok" közötti minőségi különbség az isteni-numinózus szférában hasonló különbségekre utal. A biológiai létfokot egy transzcendens, kozmikus életelv, a „természetisten" kifejeződéseként, az emberi létfokot pedig ugyancsak transzcendens, kozmikus szellem-elv, a „szellemi isten" kifejeződéseként foghatjuk fel. Ez utóbbi eredetileg csak potenciálisan létezett a „természetistenben". Ez az ősi, primitív, potenciális abszolútum aztán idővel az anyagi természet és az anyagtalan szellem poláris ellentétébe helyeződött.

Az ember a „természetisten" teremtménye s egyszersmind előfeltétele a „szellemi isten" aktualizálódásának, megtestesülésének. Az emberi fejlődés célja ezeknek az ellentéteknek újraegyesítésében áll. Az emberi tudat történelmi fejlődése így egyúttal az isten „szenttörténete" is. Az ember és az isten között feltételezett szoros kapcsolatot Jung az *„isten viszonylagosságának"* gondolatával próbálja alátámasztani. E téren saját bevallása szerint *Eckehart* mestert, a XIII. sz.-beli misztikus eretneket követi, aki szerinte fel tudott emelkedni istennek és az ő emberhez való viszonyának egy „mondhatni tisztán pszichológiai, tehát viszonylagos" felfogásához. Ezt a pszichologizáló istenfelfogást Jung így fogalmazza meg : „Isten viszonylagossága (Relativität Gottes) alatt egy olyan nézetet értek, mely szerint isten nem abszolút, vagyis nem az emberi szubjektumtól elszakítva és minden emberi feltételen túl létezik, hanem amely szerint ő bizonyos értelemben függ az emberi szubjektumtól s ember és isten között kölcsönös és elengedhetetlen vonatkozás van, úgy hogy egyrészt az embert mint isten funkcióját, másrészt istent mint az ember lelki funkcióját értelmezhetjük." (Psych. Typen, 340. o.)

Az isten eme „viszonylagosságának" felfedezése Jung szerint jelentős lépés a vallási jelenségek pszichológiai értelmezésének útján. Erre a későbbiekben még visszatérünk. Annyit azonban már az eddigiek alapján megállapíthatunk, hogy Jung, mivel „nem tartja lehetségesnek" az emberréválás e világi racionális vagyis tudományos magyarázatát, bizonyos relativista fenntartások mellett lényegében a vallás álláspontjára helyezkedik. Felvetődik a kérdés, hogy miért éppen az utóbbi években, vagyis a második világháború után került még inkább előtérbe Jungnál az emberréválás vallásos, metafizikai értelmezé-

sének „szükséglete". Ez feltehetőleg annak a világméretű ideológiai harcnak a kiéleződésével kapcsolatos, amely a modern társadalom általános válságának második szakaszával párhuzamosan következett be, s amelynek során egyes polgári gondolkodók egyre inkább a nyílt fideizmus színvonalára süllyednek.

Van azonban Jungnak egy másik, „közvetlen" magyarázata is az emberréválásra. Eszerint a biológiai létfoknak azon a helyén, ahonnan az ember származott, az életszubsztancia, vagyis a libidó felgyülemlése, koncentrációja következtében megbomlott az őseredeti egyensúly. Ennek következménye egy szörnyű „szorongás" lett; a progresszív beállítottságú élet átcsapott regresszióba, hogy menedéket találjon saját anyai eredetében. Ott azonban az ún. „incesztus-sorompóba" ütközött, s ezért kénytelen volt a libidóban benne rejlő vágyképet — az anya „archetípusát" — a külvilág tárgyaira projiciálni. Így pl. egy hegy, völgy, erdő stb. az anyakép hordozójává vagyis szimbólummá válhatott. E szimbólumok megjelenítő ereje magához vonta, elnyelte a fölös libidót, s ezáltal lehetővé tette az ember számára az új progressziót. Így az eredetileg merev vágyszerkezet föllazult s az állat környezete az ember világképévé szélesedett. Létrejött a tudat, mégpedig mindenekelőtt a haláltudat s vele együtt a halálfélelem. Ezt az ember azáltal győzte le, hogy a projiciált vágyképek (archetípusok) szellemi-vallási jelentéstartalmak hordozóivá váltak. (Pl. az anya archetípusára vonatkozó szimbólumok az újjászületés reményének hordozóivá.) Ilyen alapon jött aztán létre a vallás, a művészet, a filozófia s általában az egész emberi kultúra.

Az emberréválásnak ebben a koncepciójában, mint látjuk, nincsen szó istenről; erre közvetlenül nem a vallással, hanem a freudizmussal való lényegi azonosság jellemző. Ez a gondolatmenet azonban még kalandosabb és kinyilatkoztatásszerűbb, mint Freud logikája. Jung itt sem mulasztja el kapcsolatba hozni tanítását a biblia kinyilatkoztatásaival. Az emberi tudat kialakulását pl. Ádámnak a paradicsomkertből való kiűzetéséhez hasonlítja. Másutt kijelenti: „Ádám bűne által jött a világra a halál". (id. Walder: Mensch u. Welt . . . 19. o.) Ezzel szemben egy szóval sem beszél pl. arról, hogy mi volt az oka ama bizonyos „libidókoncentrációnak", amely végül is állítólag az emberi tudat kialakulásához vezetett. Általában még a nyomait sem találjuk meg itt annak a szigorú oksági felfogásnak, amely a tudomány jellemzője. Ellenkezőleg: Jung minden törekvése szemmelláthatóan arra összpontosul, hogy elhomályosítsa és misztifikálja az emberréválás folyamatára vonatkozó konkrét, tudományos ismereteket és az azokból levonható következtetéseket.

A legcsekélyebb utalást sem találjuk Jung műveiben pl. arra vonatkozólag, hogy melyek az emberréválás konkrét szervezeti és idegrendszerbeli feltételei. Gondosan kerüli annak elismerését, hogy az emberréválás tulajdonképpen majom-ősünk emberréválását jelenti, amely többszázezer évvel ezelőtt az objektív életfeltételek változásának hatására szükségszerűen következett be. Pedig közismert, hogy valójában a kéz (a mellső végtagok felszabadulása) és a munka tette emberré az embert. Az emberi tudat kialakulása a munka céltudatos és társadalmi jellegével függ össze. Az ember munkáját az különbözteti meg az állati tevékenységtől, hogy az ember előre elképzeli, ill. elgondolja munkájának eredményét. Másrészt, a munka mindig feltételezi az egyének együttműködését, az egymás közötti érintkezést, melynek eszköze a beszéd. Már Marx és Engels megállapította, hogy a „beszéd olyan régi, mint a tudat . . . és a beszéd, miként a tudat, csak a más emberekkel való érint-

kezés szükségletéből, kényszerűségéből keletkezik . . . A tudat tehát már eleve társadalmi termék és az is marad, ameddig emberek egyáltalán léteznek." (Marx-Engels : A német ideológia, 13—14. o.)

Az emberréválás problémáját Jung csak elködösíti, ahelyett, hogy megoldaná. Pedig a modern materialista lélektan ma már nemcsak az ösztönök körül oszlatta el a homályt, hanem a tudat kialakulásának fiziológiai alapjait is nagyjában-egészében tisztázta. Pavlov kutatásai alapján tudjuk többek közt, hogy ,,mind a reflexek, mind az ösztönök a szervezetnek meghatározott behatásokra való törvényszerű reakciói és . . . semmi szükség arra, hogy ezeket a reakciókat különböző szavakkal jelöljük." (Pavlov : Előadások . . . 16. o.) Az ösztönök eszerint bonyolult láncreflexek, melyeknek kezdő ingerei részben a szervezet belsejéből jönnek, mint valamilyen biológiai szükséglet *jelzései.* Az ösztönök mellett már az állatvilág fejlődésének korai szakaszában megjelennek a feltételes reflexek vagy időleges idegkapcsolatok. Ezek lehetővé teszik a változó környezethez való gyorsabb és pontosabb alkalmazkodást. A feltételes reflexeket kiváltó feltételes ingerek képezik Pavlov szerint a valóság első jelzőrendszerét.

A beszéd kialakulása nyomán azonban az egész lelki működés mélyrehatóan átalakul. ,,Az emberréválás folyamán — írja Pavlov — megjelentek, kialakultak és rendkívüli mértékben tökéletessé váltak a másodfokú jelzések. . . a kimondott hallható és látható szavak alakjában. Ezek az új jelzések végeredményben alkalmassá váltak mindannak jelölésére, amit az emberek a külvilágban és magukban közvetlenül észleltek és ezeket a jelzéseket nemcsak az egymás közötti érintkezésben használták fel, hanem önmagukban, egyedül is, a gondolkodás szerszámaként." (Pavlov : Összes Műv. III. köt. 345—346. o. oroszul)

Természetesen itt nem áll módunkban a tudat valóságos, történelmi kialakulásának és fejlődésének elemzése. De talán már ez a néhány utalás is szemlélteti, hogy a történelmi materializmusnak és a fiziológiailag is megalapozott, modern materialista pszichológiának sikerült megoldania azt a problémát, amely Jungnál sajátságos ,,létparadoxonhoz" vezet ; ti. hogy az ember beletartozik a biológiai összefüggésekbe s ugyanakkor kiemelkedik azokból. Jung képtelen ezt a valóságos ellentmondást dialektikusan értelmezni ; képtelen megérteni, hogy az anyag magasabb, bonyolultabb mozgásformái tartalmazzák, magukban foglalják az egyszerűbbeket is. Ezért a jól ismert minták szerint (Dilthey, Klages és mások) metafizikus ellentétet konstruál a testi és szellemi élet között. S ezt ráadásul mitikus formába öltözteti: mesét mond az ősi, potenciális Abszolutról, mely kezdetben a tudattalan zavaros vizei fölött lebegett, hogy aztán anyagi természetre és anyagtalan szellemre szétválva egyes kiválasztott emberek egyéni tudatosodásának folyamata (vagyis a pszichoanalízis) révén ismét egyesüljön, mostmár mint a megvalósult teljesség. Ez bizony vallásos, sőt misztikus ,,dialektika", amely elködösíti és eltorzítja a valóságot.

Az emberréválás e ,,metafizikai hipotézise" után vizsgáljuk meg röviden, mit tud mondani Jung ze emberről ?

Az ,,ember" Jung felfogásában azonos a ,,psziché"-vel, melyen a tudatos és tudattalan lelki folyamatok összességét érti. Jung világképében, mint írja, van egy nagy Külső és egy épp olyan nagy Belső s e két pólus között áll maga az Ember. Ez azonban korántsem jelenti nála a külső világ objektivitásának elismerését. A *külvilág* megjelölésére Jung a ,,*kollektív tudat*" fogal-

mát használja, amely az adott kultúrfokon lehetséges tudattartalmak összessége, valami anyagtalan és meghatározhatatlan „korszellem". Vagyis lényegében a társadalmi tudat fogalmának idealista eltorzítása, amely sok tekintetben hasonlít a freudizmus „felettes én"-jéhez. A *belső világ* Jung szerint a *„kollektív tudattalan"* világa, amelyből a tudat és ezzel együtt az ember származik. A kollektív tudattalan két, egymással ellentétes „elv"-ből, az anyagi természet és az anyagtalan szellem elvéből áll. A természetelvnek megfelel az ösztön- és vágyszervezet (ez a „rossz" antropológiai helye), a szellem elvét pedig az ún. „archetípusok" hordozzák (ez pedig a „jó" antropológiai helye). Jung szerint a kollektív tudattalanban függ össze a lélek a testtel. Ez a koncepció tehát lényegében dualisztikus jellegű.

A lélek szerkezetét Jung egy hasonlattal próbálja szemléltetni. Eszerint a lélek egészét egy olyan épület jelképezi, melynek felső emeletét a XIX. sz.-ban emelték. Földszintje a XVI. sz.-ból származik, s egy XI. sz.-beli toronylakásból építették át. A pince alapfalai a római korból valók s alatta egy betemetett barlang található, melynek talajában kőkorszakbeli eszközök, s az emberelőtti élet maradványai rejtőzködnek. „Lelki struktúránk képét valahogy így lehetne felvázolni: a legfelső emeleten élünk és csak éppenhogy dereng bennünk annak a tudata, hogy az épület alsóbb része kissé őskori. Ami pedig a földfelszín alatt terül el, az teljesen tudattalan számunkra." (Föld és lélek, 6. o.)

Ez a hasonlat bizonyos tekintetben kétségtelenül szellemes. Gondoljunk csak arra, hogy a tudatos lelki működés valóban az agy legfelső, genetikailag legfiatalabb rétegében, az agykéregben zajlik le. A kéregalatti részek szükségszerűen tartalmazzák a filogenetikus fejlődés ősibb szakaszainak maradványait is. Ez a tény igen fontos, mert alkalmas volt arra, hogy belőle kiindulva Freud és követői felállíthassák a tudattalan „mélylélektani" teóriáját, amely a pszichoanalízis legfontosabb, középponti problémája.

Jung lényegében átveszi Freud elgondolását a tudattalanra vonatkozólag, sőt nemcsak Freudét. „Az újabb kor — írja — kénytelen volt egy tudattalan psziché létezését posztulálni. Ehhez az első adalékokat már Leibnitznél és Kantnál megtaláljuk s aztán gyorsan növekvő mértékben Schellingnél, Carusnál és von Hartmann-nál, míg a modern pszichológia már a filozófikus pszichológusok legvégső, metafizikus igényeit is legyőzte és a lelki létezés eszméjét a pszichológiai fenomenológiára korlátozta. Az Olimposz-lakó istenek elvesztése helyett feltárult a lélek belső gazdagsága, mely mindenki szívében él." (Psych. Betrachtungen, 16—17. o.)

Ez az idézet igen szemléletesen megmutatja nemcsak azt, hogy a tudattalan teóriája a filozófiai idealizmus fejlődésében gyökerezik, hanem azt is, hogy miként válhat ez az elmélet valláspótlékká, a vallásosság új, „korszerűbb" formájává. A „pszichológiai fenomenológia" főfunkciója itt az, hogy a polgári pszichológia „nem tudom"-ját átstilizálja „tudattalan'-ra s ezáltal a problémákra látszatmegoldást találjon.

Jung a tudattalanban két réteget különböztet meg: egyrészt a *személyes* tudattalant, amely a veszendőbe ment emlékeket, elnyomott, kínos képzeteket, szubliminális tapasztalatokat tartalmazza; másrészt a már említett *kollektív* tudattalant. Ez utóbbinak van számára döntő jelentősége: a személyes tudattalan fogalma, melyet Freudtól vett át, egyre jobban a háttérbe szorul. Amikor tehát Jung a tudattalanról általában beszél, mindig a kollektív tudattalant kell érteni s azon belül főként az archetípusokat, amelyek Jung szerint *a lelki*

*struktúra aprioriszikus elemei.* „Hogy a lelki struktúra és elemei, az archetípusok egyáltalán keletkeztek-e valaha, ez a metafizika kérdése és így nem kell rá válaszolnunk. A struktúra a mindenkor ott-talált, vagyis az, ami minden esetben már ott volt, az *előfeltétel. Ez az anya*" — írja Jung. (Psych. Betrachtungen 3. o.) Az archetípus nem valami fizikai tényből indul ki, hanem azt írja körül, *ahogyan* a lélek a fizikai tényt átéli, „miközben gyakran olyannyira önkényesen jár el, hogy az érzékelhető valóságot tagadja és olyasmiket állít, amik a valóságot arculcsapják." (Uo., 27. o.) Az archetípusok révén a tudattalan egy bizonyos „alkotó autonómiával" rendelkezik. A legfőbb, középponti jelentőségű archetípus az „én", ez a potenciális szellemi lényeg, melynek megvalósítása az emberiség és az egyén életcélja s amelyet Jung néha „Archetipus an sich"-nek, magábanvaló archetípusnak nevez, a Kant-féle „Ding an sich" mintájára.

Itt megállhatunk kissé : egyrészt a tudattalan, másrészt az archetípusok problémájánál. Az állatok és a csecsemő lelki működése nyilvánvalóan nem tudatos, de a felnőtt embernél is számtalanszor lezajlanak olyan lelki működések, amelyek különböző okok folytán nem válnak tudatossá, vagyis nem tükröződnek a második jelzőrendszerben. Az alvás ideje alatt, midőn az agykéreg gátlás alá kerül, tudatunk is kikapcsolódik. Az álomjelenségek nem tudatos lelki jelenségek ; eredetileg többé-kevésbé izolált sejtek működésének következményei, melyeket a szintetikus idegműködés egységbe foglal. Felébredés után az álom természetesen tudatossá válhat. De éber állapotban is gyakran előfordul, hogy bizonyos élményeink nem tükröződnek a második jelzőrendszerben, vagyis nem válnak tudatossá.

A nem-tudatos lelki működés problémái ma még természetesen korántsem tekinthetők megoldottaknak. Pavlov mégis joggal fejezte ki azt a reményét, hogy az objektív módszerrel történő kísérletek előbb-utóbb fényt fognak deríteni „szubjektív világunk homályos jelenségeire is, különösen a tudatos és a nem-tudatos közötti összefüggésekre". (Pavlov : Előadások . . . 258. old.) Az a tény, hogy elvileg bármely nem-tudatos lelki működés tudatossá válhat, önmagában véve is mutatja, hogy a nem-tudatos lelki működés ugyanazon objektív törvényszerűségek szerint zajlik le, mint a tudatos. Pl. az álomnak, vagyis a nem-tudatos képzeletnek ugyanúgy a szintetikus idegműködés az alapja, mint a tudatos képzeletnek — azzal a különbséggel természetesen, hogy az utóbbi a második jelzőrendszer irányítása alatt áll. Világos tehát, hogy a nem-tudatos lelki működés kutatásában is meg lehet és meg kell maradni a fiziológia és általában a materializmus talaján.

Hasonló a helyzet az archetípusok problémájával is. Jung szerint az archetípusok szellemi szubsztanciák, amelyek elsődlegesek a köznapi értelemben vett valósággal szemben. Az archetípusoknak ez az elmélete kísértetiesen hasonlít Platon idea-tanára s lényegében annak egy modern változata, amely a Kant-féle „magábanvaló" kétféleképpen értelmezhető elméletét a nyílt szubjektív idealizmus, a szolipszizmus irányában „fejleszti" tovább. Kétségtelen, hogy az *ilyen* archetípusok létezését a tudomány sohasem ismerheti el. Viszont a tudomány feladata, hogy objektív módszerekkel felderítse azokat a jelenségeket, amelyek — mint a nem-tudatos lelki működések esetében is történt — kiindulási alapjául szolgáltak az archetípusokról szóló pszichoanalitikus elméletnek. Az ezzel foglalkozó kutatóknak figyelmébe ajánlhatnánk Engels egyik levelét, amelyben arról ír, hogy a vallásnak, filozófiának, stb. „történelemelőtti, a történelmi korszak által készen talált és átvett állo-

mányuk van — amit ma badarságnak neveznénk. Ezeknek a különböző hamis fogalmaknak — a természetről, magának az embernek tulajdonságairól, szellemekről, varázserőkről stb. — többnyire csak negatív gazdasági alapjuk van; a természetről alkotott hamis képzetek a történelemelőtti korszak alacsonyfokú gazdasági fejlődésének kiegészítései, de helyenként feltételei, sőt okai is . . . A tudományok története nem egyéb, mint e hülyeség fokozatos kiküszöbölésének, illetve új, de mind kevésbé abszurd hülyeséggel való pótlásának története." (Engels: Levél K. Schmidthez, 1890.)

Engels szavai bizonyos szempontból megvilágíthatják az archetípusok problémáját is, amennyiben azokat a természetről és az ember szubjektív világáról alkotott ősi, hamis képzetekkel azonosíthatjuk. Hiszen a leggyakrabban előforduló archetípusok Jung szerint: az árnyék, az isten, az állat, az ördög, az anya stb. Ősi, babonás képzetek ma is élnek még sok ember fejében. Makacs továbbélésüknek okait a történelmi materializmus állapította meg. Valóságfedezetük természetesen nincs, de fiziológiai alapjuk és társadalmi gyökerük ugyanúgy van, mint minden más képzetnek, ill. fogalomnak. A létbizonytalanság megszűnésével és a kultúra, a tudományos világnézet terjedésével párhuzamosan e primitív, „archetipikus" képzetek jelentősége mindinkább csökken.

Jungnak azonban egészen más a véleménye erről. Szerinte az archetípusok „specifikus energiájuk révén megbűvölik, hatalmukba kerítik a tudatot és ennek következtében az alanyt erősen befolyásolhatják". Az archetípus „elemi erővel ragadja meg a lelket és az emberi korlátok áthágására kényszeríti". (Bevezetés . . . 107—108. old.) A Jung-féle archetípusok tehát, mint látjuk, a kényszerképzetek, a fixa-ideák jellegét öltik. Kényszerképzetek és rögeszmék valóban léteznek az elmebetegek fejében; vizsgálatukkal a pszichopatológia foglalkozik. Jung azonban minden átfogó eszmét — az ateizmust éppúgy, mint a vallást, a materializmust éppúgy, mint az idealizmust stb. archetipikus fixa-ideának tart. Ezen az alapon azt is mondhatnánk; Jungnak „fixa-ideája" az, hogy mindenkinek van valamilyen fixa-ideája. Vagyis Jung — akárcsak annak idején Freud — kivétel nélkül mindenkit patologikus alanynak képzel. A pszichopatológia mindig népszerű volt a „művelt nagyközönség" körében, egyrészt mert érdekes és „rejtélyes", ritka jelenségekkel foglalkozik; másrészt mert a városi ember túlhajszolt, egészségtelen életmódja könnyen neurózishoz és patológikus lelki tünetekhez vezethet. A haladó és a reakciós eszmék, a tudományos nézetek és a beteges rögeszmék azonosítása azonban már nem pszichopatológia, sőt mégcsak nem is egyszerűen relativizmus. Olyan relativizmus ez, amelynek politikai tartalma is van.

De lássuk, hogyan értelmezi Jung a tudatos lelki működést. A tudat, vagy „tudatos rendszer" Jung szerint a lelki energia progresszív (kifelé irányuló, extravertált) mozgásból jön létre és az egyénnek a külső valósághoz, vagyis a kollektív tudat világához való biológiai alkalmazkodását szolgálja. A tudat eredetét Jung szerint nem lehet pontosan felderíteni, „Tudatunk — írja — nem maga teremti önmagát, hanem ismeretlen mélységekből ered. Fokozatosan ébred fel a gyermekben és felébred minden reggel az álom mélységeiből, egy tudattalan állapotból. Olyan, mint egy gyermek, aki a tudattalan anyai ősalapjából naponta megszületik." (Psych. Betrachtungen, 25. old.) Bármilyen tetszetős azonban ez a hasonlat, nem tudja feledtetni a sorokból kicsendülő agnoszticizmust, amellyel nem érthetünk egyet. A materialista tudomány ma

már alapjában véve megoldotta a tudat eredetének problémáját; erre az emberréválás kérdésével kapcsolatban utaltunk.

Jung három fő tényezőt különböztet meg a „tudatos rendszerben": az én-érzést, az akaratot és a választás szabadságát. A két utóbbi tulajdonképpen egyet jelent: a szabadakaratot. „Az akarat szabadnak érzi magát — írja — mert ama sötét teremtő erő egy darabjával rendelkezik bennünk, amely valamiképpen minket alkot... Ha mégannyi filozófiai rendszert is állítunk fel ellene, a szabadság érzése jelen van. Lehetetlen ezt bármilyen filozófia révén szétrombolni, mert ez a természetnek egy különös ősténye." (Psych. Betrachtungen, 243. old.) Jung tehát, ha nem is egészen nyíltan, de alapjában véve a szabadakarat vallásos, idealista értelmezése mellett tör lándzsát. E téren sem lehet azonban következetes, hiszen másutt arról beszél, hogy a tudatnak alkalmazkodnia kell a racionális „kollektív tudathoz", másrészt pedig a tudatot szüntelenül és döntő mértékben befolyásolják a kollektív tudattalanból feltörő irracionális természetű lelki energiák és archetípusok. Az energia — írja egyhelyütt — „neki tetsző tárgyat követel, különben megmakacsolja magát és rombolni kezd". (Bevezetés... 80. old.) Ilyen körülmények között aligha lehet szó szabad választásról. Jung mégis azt állítja, hogy a tudat lényege a szabadság, a megszabadulás a természeti szükségszerűségektől. Társadalmi szükségszerűség pedig számára nem létezik. Jung képtelen felismerni, hogy a szabadság csak az objektív szükségszerűség felismerése és felhasználása révén valósulhat meg; hogy az emberi akarat *viszonylagos* szabadsága — s ezzel együtt a szabadság érzése is — nem „a természetnek egy különös ősténye", hanem társadalmi termék, a világ tudományos megismerésének eredménye.

A tudat négy fő funkciója Jung szerint a gondolkozás, az érzés, az érzékelés és az intuíció. Az akarat tehát nem önálló lelki funkció, hanem „az a lelki energiamennyiség, amely a tudat rendelkezésére áll." (Psych. Typen, 690. old.) A négy fő funkció közül az első kettő racionális, az utóbbi kettő pedig irracionális funkció. Különösebb figyelmet itt csak az intuíció érdemel. Az intuíció Jung szerint olyan lelki alapfunkció, amely tudatalatti úton közvetít észrevevéseket, vagyis nem-tudatos percepció, szemben az érzékeléssel, amely tudatos percepció. Érdekes, hogy Jung az érzékelést is irracionális funkciónak tartja. Ennek magyarázata talán az, hogy a valóság szerinte irracionális természetű, s így a valóságot közvetlenül tükröző érzékelésnek is ilyennek kell lennie. Ilyenformán az érzékelést és az intuíciót Jung szembeállítja a gondolkozással és érzéssel s a valóság megismerésének egyedüli eszközévé teszi. Az előzőkben láttuk már, hogy mi az intuíció szerepe a modern irracionalista filozófiában, s így nem nehéz megértenünk, miért részesíti előnyben Jung is az intuíciót a gondolkozással szemben. Épp ezért azon sem csodálkozhatunk, hogy Jung nem tartja lehetségesnek az intuíció racionális, tudományos magyarázatát. Pedig ma már nemcsak azt tudjuk, hogy „az intuíció lélektanilag nem jelent egyebet, mint egy öntudatlanul továbbfolyó gondolkodásfolyamat hirtelen tudatosodását" (Lukács: A polgári fil. válsága, 84. old.), hanem az intuíció fiziológiai mechanizmusának lényegét is ismerjük. Pavlov és mások kísérletei alapján bebizonyosodott ugyanis, hogy „új kapcsolatok képzése az agykéregnek nemcsak az optimálisan ingerelhető területeiben, hanem többé vagy kevésbé gátlás alatt álló részeiben is végbemehet... A szintetizálás a kéreg azon részeiben is lefolyhat, amely... a gátoltság bizonyosfokú állapotában van." (Pavlov: Előadások... 258. old.)

Foglaljuk össze Jungnak az emberi lelki működés, a „psziché" szerkezetére vonatkozó elgondolásait. A psziché eszerint lényegében két, egymással szembenálló részre, a tudatos és a tudattalan rendszerre bomlik. A két rendszer poláris ellentéteiből keletkező feszültség a pszichének dinamikus jelleget kölcsönöz. Jung ezzel kiküszöbölni véli a régebbi pszichológia „egyoldalú" felfogását, amely csak a tudatos lelki működést vette figyelembe. A lélek valójában a tudatos és tudattalan rendszer *komplexuma* s ezért az igazi pszichológiának is komplex-jellegűnek kell lennie. (Innen a „komplex-pszichológia" elnevezés.) Láttuk azt is, hogy Jung az „autonóm és irracionális" tudattalannak tulajdonít meghatározó szerepet a lelki működés egészében. Igyekeztünk kimutatni, hogy ilyen apriorisztikus struktúra-elemekkel rendelkező, ésszel felfoghatatlan, tudattalan világ feltételezése összeférhetetlen a tudományos gondolkozással és a nem-tudatos lelki működés tényének misztifikálását, idealista elferdítését jelenti. A régi, mechanisztikus lélektan egyoldalúságát valójában nem az idealisztikusan egyoldalú komplex-pszichológia küszöböli ki, hanem a dialektikus materialista pszichológia, amely a lelki jelenségeket valóban komplex módszerrel — fiziológiai alapjuk és társadalmi tartalmuk oldaláról — közelíti meg. A dialektikus materialista pszichológia nem tagadja a lelki jelenségek komplexitását és távol áll tőle, hogy a pszichológiát az agyfiziológiával azonosítsa. De nem is hagyhatja figyelmen kívül a fiziológiát mint azt Jung teszi, mert abból a modern természettudományos szemléletből indul ki, amely szerint a lelki jelenségek végső soron mégiscsak az anyagnak, mégpedig a legmagasabbrendű, legbonyolultabban szervezett anyagnak, az agynak a termékei. A lelki jelenségek funkciója — s ezt többé-kevésbé Jung is kénytelen volt elismerni — lényegében a külvilág és a szervezet belső világa közötti egyensúly biztosítása, vagyis az emberi cselekvés, a viselkedés irányítása. De kielégítően megmagyarázhatjuk-e, hogyan látja el a lelki jelenség a cselekvés irányítását, ha nem törődünk e folyamat fiziológiai mechanizmusának tisztázásával ? Semmiesetre sem, hiszen a külvilághoz való magasabbrendű, emberi alkalmazkodás jellegét is elsősorban az idegrendszer alapvető tulajdonságai : az ingerlési és gátlási folyamatok ereje, egyensúlya és mozgékonysága határozza meg.

A lelki működés struktúrájának kialakulását is csak az idegrendszer fiziológiája alapján érthetjük meg. „A nagyagyféltekékbe — írja Pavlov — mind a külső világból, mind magának a szervezetnek belső környezetéből szakadatlanul számtalan különböző minőségű és intenzitású inger hatol be . . . Ezek az ingerek találkoznak, egymásba ütköznek, egymásra hatást gyakorolnak és végül szükségképpen rendszerben egyesülnek, kiegyensúlyozódnak és úgyszólván dinamikus sztereotípben végződnek." (Pavlov : Összes Művei, II. kiad. III. köt. 2. könyv, 240. old. oroszul) Így jön létre a magasabbrendű idegműködésnek az a dinamikus struktúrája, amelyet Jung tudománytalan módon az apriorisztikus archetípusok és az „ösztönszervezet" vagy a tudatos és tudattalan rendszer közötti feszültséggel magyaráz. Jung „dinamikus" felfogása éppen a valóságos dinamikát torzítja el, miközben megtévesztően a dialektika látszatát kelti.

A „psziché" szerkezetére vonatkozó fontosabb világnézeti alapelvek érintése után térjünk vissza Jung „fejlődésgondolatához", mostmár nem az emberréválás, hanem az egyéni lelki fejlődés viszonylatában. Jung elképzeléseinek középponti fogalma e témakörben az ún. *egyéniesülés* (Individuation) vagy egyéniesülési folyamat (Individuationsprozess), mely egy individuális szemé-

lyiségnek, mint az általánostól, a „kollektívpszichológiától" különböző lényegnek kifejlődését jelenti. Az egyéniesülés eszerint differenciálódási folyamat, amely természeti szükségszerűségként menne végbe, ha a társadalmi szabályok az ún. „kollektív normák" nem akadályoznák. Az egyéniesülés (vagy „transzcendentális funkció") ugyanis — mint Jung írja — „mindenekelőtt pusztán természeti folyamat", melynek „célja és értelme a fogantatáskor a magzatban elhelyezett egyéniség minden aspektusával együtt való megvalósítása. Az eredendő, potenciális *teljesség* előállítása és kifejlesztése ez." (Bevezetés . . . 164. old.)

Ez a sajátságos „fejlődéselmélet" tulajdonképpen tagadja a fejlődést, mint az egyszerűtől a bonyolult felé haladó mozgást, melynek során a mennyiségi változások minőségi változásokba csapnak át. Ha ugyanaz az egyéniség lényegében már a fogantatás után benne van a magzatban, amellyel mondjuk negyven éves korában találkozunk ; ha ezalatt a negyven év alatt egyetlen új vonással sem gazdagodik és egyetlen régebbi jellemvonást sem veszít el ez az egyéniség, akkor mi fejlődött negyven év alatt ? Ha a társadalmi szabályok és követelmények csak akadályozzák az egyéniség szabad kibontakozását, akkor nyilván a társadalmon kívül élő ember válhat leghamarabb és legnagyobb mértékben egyéniséggé. Az egyéniség megvalósításának legkedvezőbb feltétele tehát a társadalomtól való elkülönülés, a befelé fordulás, a közösségi élet problémáinak és követelményeinek figyelmen kívül hagyása.

Jung azt állítja, hogy egyéniségünk kezdettől fogva apriorisztikusan adott s nem változik, csak „megvalósul", éppolyan természeti, ill. biológiai szükségszerűséggel, mint ahogyan pl. a tojásból kifejlődik a tyúk. Könnyű felismerni, hogy Jungnak ez a sajátos, biológizáló felfogása a Weissmann- és Morgan-féle „neodarwinista" gén-elmélettel lényegileg összhangban áll. A neodarwinisták szerint a „halhatatlan" csíraplazma tartalmazza a potenciális teljességet, amelyet a külső környezeti feltételek nem módosíthatnak, s amely mindössze mennyiségileg gyarapszik, vagy csökken. Jung szótárában pedig a „libidó" vagy a „pszichikai energia" fogalma lényegében azonos értelmű a halhatatlan csíraplazma vagy a „vis vitalis" fogalmával. Mindegyik amolyan „Ding an sich" vagy még inkább: irracionális szellemi szubsztancia — ez az a közös plattform, amelyen a pszichoanalitikusok és a vitalisták, a pszichoszomatikusok és a weissmann-morganisták stb. találkoznak egymással.

Jungnál ez a vitalisztikus alapfelfogás a Nietzsche-féle mitikus biológizmus és a Bergson-féle pszichológizmus köntösében jelentkezik. Az egyéniség megvalósulása szerinte az ösztönök és az archetípusok közötti feszültség eredménye és az archetípusok tudatos integrációja révén következik be. A külvilágnak (helyesebben : a „kollektív tudatnak") ebben a folyamatban semmiféle pozitív szerepe nincs. De éppen itt derül ki Jung elméletének tarthatatlansága. Ha ugyanis Jungnak igaza lenne, ez mindennemű nevelési kísérlet hiábavalóságát jelentené. Az egyéniség tervszerű alakításának lehetőségét eleve kizártnak kellene tartanunk. Jung elmélete alapján képtelenek volnánk megérteni az egyéniségnek és a jellemnek a körülmények és az életmód megváltozásával kapcsolatos gyökeres átalakulásait. A mindennapi élet, a nevelés tényei rácáfolnak Jung elméletére. A dialektikus materialista pszichológia és pedagógia pedig már régóta ismeri azt a törvényszerűséget, hogy „az egyén valóságos szellemi gazdagsága teljesen a valóságos kapcsolatainak gazdagságától függ" (Marx-Engels : A német ideológia, 20. old.) és hogy „ egy egyén fejlődését valamennyi többi egyén fejlődése szabja meg, akikkel közvetlen

vagy közvetett érintkezésben van." (uo. 142. old.) Az egyéniség kifejlődése tehát nem irracionális természetű folyamat, hanem társadalmilag determinált folyamat. Csak a szabad emberek közösségében kapja meg az egyén az eszközöket ahhoz, hogy képességeit minden irányban kifejlessze. Az ember egyéniségének megváltoztatásához, szabad és sokoldalú kifejlesztéséhez tehát nem az ősi, primitív, archetipikus képzeteket, hanem a társadalmi viszonyokat kell tudatossá tenni és tervszerűen átalakítani a fejlődés objektív szükségszerűségének megfelelően.

S éppen ez az, amitől Jung — akár akarja, akár nem — eltereli a figyelmet. Bajlódjanak csak az emberek az „archetípusaikkal". Merüljenek önmagukba, ássanak elő ósdi mítoszokat, vallásos limlomot. Így könnyebben megfeledkeznek a társadalmi bajokról és igazságtalanságokról.

Az emberi életet Jung a nap-pályához hasonlítja. Eszerint az egyéni élet első fele fölfelé haladó irányzatú. E szakaszban az ember célja a *természetes cél:* az utódnemzés és fajvédelem, a hozzátartozó tevékenységekkel együtt. Az élet delelőjén bekövetkezik az *enantiodromia*, az ellentétes irányba való átcsapás. Az élet mostmár lefelé halad s ebben a második fázisban a *kultúrcél* lép előtérbe: az embernek mostmár önmagában kell keresnie az élet értelmét. Mégpedig úgy, hogy igyekszik tudatosítani és tudatosan elfogadni önmaga ellentéteit. Ez konfliktust és meghasonlást jelent. A konfliktus elől az egyén a „gyermekség előtti korba" vagyis az archetípusokhoz regresszál. Kezdetét veszi a teremtő neurózis, melyből aztán — a pszichoanalízis segítségével — kibontakozik a paradoxiák tudatos elfogadása, vagyis a teljesség. Persze nem mindenkinél, hanem csak egyes kiválasztottaknál. „A tudatosodásnak magasabb fokát . . . csak olyan emberek érhetik el, akik eredendőleg hajlamosak és hivatottak erre" — írja Jung. (Bevezetés . . . 171—172. old.).

Ezzel nagyjából és lényegében kimerítettük mindazt, amit Jung az egyéniség fejlődéséről mondani tud. Mint látjuk, nem valami biztató az a perspektíva, melyet Jung az egyéni fejlődés számára kötelezően előír. Eszerint ugyanis mindenkinek, aki a tudatosodás magasabb fokát el akarja érni, szükségszerűen neurotikussá kell válnia, s végül fel kell adnia józan értelmét, hogy az annak ellentmondó, képtelen paradoxiákat elfogadhassa. Vigasztalásképpen Jung kijelenti, hogy „azok a kevesek, akiket meglátogat a Sors és neurotikussá válnak, magasabbrendű emberek". (Beziehungen . . . 181. old. id. Walder) Ha a „Sors" szó helyébe az „isten" szót tesszük — ez talán világosabban kifejezi azt, amire Jung gondol — akkor kiderül, hogy a neurotikusok esetében isten kiválasztottjaival állunk szemben, akiket nem gyógyítani, hanem követni kellene. Talán erre céloz Jung, amikor arról beszél, hogy Krisztus követése legmélyebb értelemben szenvedést jelent, de mégis vállalni kell. (Psych. u. Alchemie, 39. old.)

Íme: ha kezdetben azt hittük volna, hogy egy „tisztán empirikus" pszichológiai elmélettel von dolgunk, most kiderül, hogy egy pszichoanalitikus teológiával kell polemizálnunk. Egyesek talán feleslegesnek is fogják találni, hogy a teológiának ezzel a különös változatával érdemben foglalkozunk. Ezek gondolják meg, hogy az ilyen elméletek valóságos „szellemi járvány"-ként terjednek Amerikában és más nyugati országokban. „Légy boldog, hogy neurotikus vagy!" — ilyen és hasonló című pszichoanalitikus könyvek tucatjával jelennek meg nyugaton. A tömegeket valósággal elárasztják az áltudományos elméletekkel. A lelki higiéne szempontjából aggodalommal kell figyelnünk ennek gyakorlati kihatásait.

Egy neurotikus betegnek persze vigasztaló lehet a magasabbrendűség illúziója. Hiszen ezzel mintegy egzotikus érdekességet kölcsönöz saját magának; ez állandóan foglalkoztatja képzeletét és háttérbe szorítja a külső, objektív valóságot. Csak természetes, hogy az ilyen beteg egyre inkább „befelé fordul" — s a pszichoanalízis még inkább elősegíti a világgal való kapcsolatának megszakadását. Ezek után mindenki „háromszoros jajt" fog kiáltani a beteg felé, aki *ilyen* megértésre talált — írja Jung egyes pszichologizáló orvosokkal kapcsolatban, s nem sejti, hogy ezzel önmagáról is ítéletet mondott.

Jung a neurózist és általában a betegséget teleologikusan fogja fel, hangsúlyozza a „betegség átfogóan értelmes célszerűségét" és megtermékenyítő hatását. A betegség ilyen teleologikus felfogása semmiben sem különbözik a vallásos felfogástól, amely szerint isten azért bocsátotta ránk a betegséget, hogy próbára tegye türelmünket és lehetőséget adjon az erények gyakorlására. Ezt Jung a pszichológia szempontjából igen okos gondolatnak tartja. (Bevezetés . . . 72. old.) Mindebből az következik, hogy a betegség hasznos és szükséges dolog. Jung ezt azzal próbálja alátámasztani, hogy maga Nietzsche is „nem egyszer elismerte, mily sokat köszönhet betegségének". Ez az összefüggés azonban illuzórikus. Előfordulhatnak ugyan esetek, amikor egyes emberek betegen is továbbfejlődnek szellemileg és jelentős alkotásokat hoznak létre. Semmi alapunk sincs azonban arra, hogy ezt betegségük javára írjuk. Ennek az illúziónak ténybeli alapja mindössze annyi, hogy nagy eredmények eléréséhez nagy munkára, komoly erőfeszítésekre van szükség. A szellemi alkotás jelentős idegmunkát, idegfeszültséget igényel. Jung ezt a tényt úgy torzítja el, hogy a munkát a szenvedéssel, a szenvedést pedig a betegséggel azonosítja. Egyébként a betegeshez való vonzódás a hanyatló polgárságnak úgyszólván minden ideológusánál megtalálható. Jung „tudományosan" akarja igazolni ezt a dekadenciát; a magasabbrendűség dicsfényével igyekszik övezni azt. Tudtára adja a neurotikus polgároknak és értelmiségieknek, hogy ők a kiválasztott emberek. A többieket pedig felhívja, hogy csakis önmagukban keressék a kiteljesedést, minden egyéb próbálkozás hiábavaló.*

b) *Jung „történelem-filozófiájának" alapkoncepciója*

Az „európai lélek" fejlődésének történetével, válságával és e válság megoldásának lehetőségeivel Jung számos művében foglalkozik. E történelem-filozófiai elképzelések valamennyire is átfogó, kritikai ismertetése külön tanulmányt igényelne; itt csak Jung történelem-filozófiai alapkoncepciójának bemutatására szorítkozhatunk.

A komplex-pszichológia történelem-szemléletét talán a legpregnánsabban Jung következő szavai jellemzik: „Ha az emberiség történetét tárgyaljuk, úgy csak az események legkülsőbb felszínét látjuk, s ez a hagyomány zavaros tükrében omlik szét. De ami tulajdonképpen történt, az kivonja magát a történész kutató pillantása elől, mert a tulajdonképpeni, történeti történés mélyen el van rejtve, mindenki átéli és senki sem figyeli meg. Ez privát, szubjektív lelki élet és élmény. A háborúk, dinasztiák, szociális átalakulások, hódítások, vallások — az egyesek titkos lelki alapmagatartásának legfelszínesebb tünetei, amely alapmagatartás nekik maguknak tudattalan s ezért semmi-

* A komplex-pszichológia ismeretelméletéről szóló részt hely hiányában nem tudjuk közölni.

féle történetíró által nem áthagyományozott. A világtörténelem nagy eseményei alapjában véve mélységesen jelentéktelenek. Végső soron csak az egyesek szubjektív élete a lényeges. Egyedül ez alkotja a történelmet, egyedül benne található meg először minden nagy átalakulás és minden jövő, s az egész világtörténelem mint roppant összegezés végül mégis az egyeseknek ebből a rejtett forrásából származik." (Psych. Betrachtungen, 175. old.)

Ha ezt a történelem-szemléletet elemezni próbáljuk, mindenekelőtt két dolgot kell megállapítanunk. Az egyik az, hogy Jung a történelemre vonatkozólag is a szubjektívet, a lelki-szellemi tényezőket tartja elsődlegesnek és meghatározónak az objektívvel, a társadalom anyagi, gazdasági életével szemben. A másik szembetűnő dolog pedig az, hogy Jung a történelemre is következetesen kiterjeszti a „lényeg megismerhetetlenségének" elvét, s egy sajátságos történelmi agnoszticizmust konstruál. Ez utóbbi természetesen az előzőből, a történelem szubjektív idealista szemléletéből következik. Nincs módunkban, de talán nem is feltétlenül szükséges, hogy a történelem dialektikus materialista szemléletét itt ismertessük; elegendő utalnunk Marx és Engels, valamint Lenin műveire. Számunkra nyilvánvaló, hogy az egyének szubjektív életének objektív előfeltételei és meghatározói vannak; ahhoz, hogy lelki életet éljünk, előbb testi szükségleteinket kell kielégítenünk, s ehhez különböző anyagi javakat kell termelnünk. Szubjektív életünk fejlettségi foka végső soron attól függ, hogy *mit* és *hogyan* (milyen eszközökkel, módszerekkel) termelünk — ezt pedig a munkamegosztás révén lényegében a társadalom termelési módja határozza meg.

Jung szerint azonban a történelmet kizárólag az egyes egyének szubjektív élete alkotja, amelyet egy tudattalan és titkos lelki alapmagatartás határoz meg. Ha ez csakugyan így volna, akkor semmi reményünk sem lehetne arra, hogy valaha is megismerjük a történelmi események lényeges összefüggéseit. A történelem tanulmányozása eszerint teljességgel hiábavaló fáradozás lenne, s a történetkutatás sohasem válhatna tudománnyá; meg kellene elégednie a kétesértékű mítoszokkal.

Erre maga Jung mutat példát, amikor Schelling nyomán magáévá teszi a romantika kedvenc gondolatát, a görög mitológiában is szereplő „aranykor"-ról, melynek megfelelője az ószövetségi biblia „paradicsomkert" mítosza. Az európai társadalmak történetét a „paradicsomi" korszak után Jung szerint két „hatalom", a görög-római antikvitás és a kereszténység közötti feszültség határozza meg. Még világosabban mutatja a mítoszalkotási tendenciákat Jung két, egymástól alig különböző történetfilozófiai koncepciója, melyek közül az egyik a Bachofen által képviselt újplatonisztikus hagyományhoz, a másik pedig Joachim von Floris középkori franciskánus misztikájához kapcsolódik. Mindkettő megegyezik abban, hogy az emberiség három történeti fokozaton halad keresztül. A bachofeni koncepció szerint az emberiség ősvilága a nőiség és anyagiság jegyében áll. E korszak szimbóluma a vaskos „ősanya". A második korszakban az anyagtalan férfi-szellem jut túlsúlyra. A „férfi-elv" uralma a kereszténységben válik teljessé. A harmadik korszakban az egyéni kiteljesedés által helyreáll az egyensúly a férfi és a női „elvek" között.

A másik Jung féle koncepció szerint kezdetben teljes az egység ember, világ és isten között. Ám ez az egység fölbomlik, s a történelem második korszaka fölveti — a görög filozófiában — a világ tökéletlenségének, rosszaságának kérdését. A fölvetett kérdésre a felelet: Krisztus, vagyis az atya megnyilatkozása fiában, a „Megváltó" kollektív szimbóluma által, az isteni

megváltás drámája által. A harmadik korszakban végül a szentlélek uralma „empirikusan" is lehetővé válik, mert az egyéniesülés által elérhetjük az „isten-fiúságot". (Symbolik d. Geistes, 358. old. id. P. Walder)

E két misztikus társadalom-filozófiai koncepció, úgy gondoljuk, eléggé illusztrálja: hová süllyedne a történettudomány, ha a Jung-mutatta utat próbálná követni. Sajnos, a külföldön élő, kiváló magyar mitológus, Kerényi Károly is erre az útra tért, s Junggal közösen írt könyvében a mitológiát a pszichoanalízissel összhangban, idealisztikus szemlélet alapján vizsgálja. (Jung u. Kerényi: Einführung in das Wesen d. Mythologie) Pedig a történelmi fejlődés — s ezen belül az ideológiai fejlődés — valóságos mozgatóerőinek ismeretét a mégoly gazdag szakmai anyagismeret sem pótolhatja.

Ugyanezt bizonyítják Jungnak az újkorról szóló fejtegetései is. Jung szerint a reformációval és a reneszánsszal kezdődik az a történelmi válság, amely napjainkban ért tetőfokára. E válság oka a valóság — vagyis a lélek — tudatos, racionális és tudattalan, irracionális oldalának összeütközése, konfliktusa. A válság három fő megnyilvánulási területe: a vallás, az erkölcs és a tudomány.

A vallás válságát Jung abban látja, hogy a pietizmus és a romantika korszakai után a pozitivista és materialista befolyás a vallásosságot mesterkéltté, ízetlenné tette. Uralomra jutott a „racionális" protestáns teológia s ez aztán közömbössé tette a tömegeket a vallás iránt. Mindebből arra következtet, hogy a vallásos élet válságát csak úgy lehet leküzdeni, ha visszatérünk a régi, misztikus vallásossághoz. Azért is fontos ez, mert szerinte a tudat és a tudattalan közötti szintézis „csak ott lehetséges, ahol még érvényes, tehát eleven vallásosság létezik, amely gazdagon kifejlett szimbolikájával a primitív embert eléggé kifejezéshez segíti; más szóval a vallás dogmáinak és ritusainak olyan képzeteket kell tartalmazniok, amik a legősibb emlékekre nyúlnak vissza. A katolicizmus esetében valóban ez a helyzet . . . "(Bevezetés . . . 145—146. old.)

Hogy Jung a katolicizmust ajánlja, annak — mint látjuk — „komoly" okai vannak. A valóság az, hogy a protestantizmus ma már nem felel meg teljesen a nyugati imperializmus eszmei szükségleteinek; „túl racionális" — helyesebben viszonylag kevés benne a misztika. Ezért részesíti előnyben ez az imperializmus egyre inkább a katolicizmust, a középkor sötét szellemi (és nemcsak szellemi) hatalmát. A szocialista mozgalom és a tudományos világnézet előretörése folytán válságba jutott vallásos hit megerősítése úgyszólván létkérdés minden reakciós társadalmi erő számára. Maga Jung is pszichológiájától az elszáradt és megértetlenül maradt vallásos szimbólumok feléledését várja — állapítja meg P. Walder. Valóban, a komplex-pszichológia minden erőfeszítése szemmelláthatóan arra irányul, hogy a vallásos hitet új, „tudatos" formában, de régi, misztikus tartalommal állítsa helyre. Ezt a célt szolgálja a vallásos hit pszichoanalitikus „igazolása", melynek kiindulópontja lényegében az „anima naturaliter christiana" tertulliánuszi dogmája, középponti gondolata pedig a vallási dogmák „gyógyító hatásáról" szóló pszichoanalitikus dogma.

A vallást Jung az ember örök, veleszületett lelki funkciójának tartja — vagyis teljes egészében átveszi az egyháznak erre vonatkozó álláspontját. A bizonyítás azonban már újszerű: az „isten relativitásának" gondolatán és az archetípusokról szóló elméleten alapul. Az isten ugyanis Jung szerint egyike a legfontosabb archetípusoknak. Ezért van az, hogy „az embereknek

mindig szükségük volt démonokra, sohasem tudtak istenek nélkül élni... Az istenfogalom ugyanis irracionális természetű, szükségszerű pszichológiai funkció, amelynek az istenhit problémájához semmi köze. Erre a kérdésre ti. az emberi értelem sohasem adhat választ... Ez tulajdonképpen felesleges is: a mindenható isteni lény gondolata mindenkiben él, ha nem tudatosan, akkor tudattalanul, mivel ez archetípus... Okosabbnak tartom ezért, ha az isten gondolatát tudatosan elismerjük..." (Uo. 108—109. old.)

Az archetípusok pszichoanalitikus elméletével tehát könnyedén „igazolni" lehet bármiféle ködös miszticizmust, bármilyen babonás hitet. Csak egyszerűen ki kell jelenteni róla, hogy az a lélek örök, szükségszerű funkciója, mellyel szembeszállni szerfölött veszélyes dolog, s ezért okosabb tudatosan elismerni. Engels az Anti-Dühring régi előszavában azt írja, hogy bizonyos rég megcáfolt, évszázados tételek „gyakran lépnek fel teoretizáló természetbúvároknál vadonatúj bölcsesség gyanánt, sőt egy ideig divatosakká is lesznek." Nos, itt körülbelül erről van szó.

Jung a legtöbb esetben közvetlenül is védelmébe veszi a kereszténységet. Jobb ügyhöz méltó igyekezettel bizonygatja pl., hogy a „vallásos tapasztalás az egyházon kívül... szubjektív és határtalan tévedés veszélyének van kitéve". (Psych. u. Rel. 190. old. id. Walder.) Szerinte Nietzsche esete is azt bizonyítja, hogy nem lehet veszély nélkül túltenni magunkat a kereszténységen.

Az erkölcs és a tudomány válságának alapja Jung szerint — éppúgy, mint a vallás válságának — a tudat és a tudattalan, a racionális és irracionális valóság összeütközése. Az újkorban ugyanis — mondja Jung — az európai szellem az „extraverzió" útján haladt. A reformáció által fölszabadított lelki energiákat idegen tájak felfedezésére és gyarmatosítására, a tudomány és a technika fejlesztésére használták fel. Az európai szellemnek ez az extraverziója napjainkban ért tetőpontjára, de ugyanakkor a tudattalan ellenpozíció és a tudat közötti feszültség is a végsőkig kiéleződött. A konfliktus, amely a világháború katasztrófájában nyilvánult meg, elkerülhetetlenné vált. A válság közvetlen megnyilvánulási formái pedig, a neurózisok és pszichózisok, járványszerűen elterjedtek. Mindez azt mutatja, hogy elérkezett az introverzió ideje.

Szakítsuk félbe egy kissé Jung gondolatmenetét. Jung az „európai szellem történelmi válságáról" beszél, s bármennyire is absztrahálja és elferdíti is ezt a válságot, mégis félreérthetetlenül kifejeződik benne a modern kapitalizmus történelmi válságának kényszerű elismerése. Olyan tény ez, amelynek elismerése elől az imperializmus korának polgári ideológusai sem térhettek ki. „Egy évszázad óta csupa, a dolgokat alapjukban megrengető rázkódásokra vagyunk elkészülve" — írta az imperializmus „klasszikus" ideológusa, Nietzsche. (Korszerűtlen elmélk. 183. old.) Jung sem kísérletezik a válság tényének elhallgatásával. Inkább minden igyekezetével a valóságos *válság misztifikálására* törekszik: megfosztja azt reális gazdasági-társadalmi alapjaitól és mint pusztán lelki-szellemi válságot állítja be. Félreérthetetlenül bizonyítják ezt Jung következő szavai:

„Azt hiszem, hogy a külső körülmények többé-kevésbé puszta lehetőségek, melyekben a világhoz és az élethez való, tudattalanul előkészített új beállítottság megnyilvánul. Az általános szociális, politikai és vallási körülmények a kollektív tudattalant afficiálják, mégpedig olyan értelemben, hogy mindazok a faktorok, melyeket egy nép életében uralkodó világnézet, ill. beállítottság elnyom, fokozatosan felgyülemlenek a kollektív tudattalanban,

s ezáltal megélénkítik tartalmát. Leggyakrabban aztán akad egy vagy több különösen finom intuíciójú egyén, aki a kollektív tudattalanban levő változásokat észreveszi és közvetlen eszmékbe ülteti át. Ezek az eszmék aztán többé-kevésbé gyorsan elterjednek, mivel más embereknél is paralel változások találhatók a tudattalanban. Ezért általános készség uralkodik az új eszmék felvételére, bár másrészt egy heves ellenállás is van velük szemben. Az új eszmék nemcsak mindig ellenségei a régieknek, hanem igen gyakran olyan formában lépnek fel, amely a régi beállítottság számára többé-kevésbé elfogadhatatlannak tűnik." (Psych. Betrachtungen, 175—176. old.)

Ez az idézet szemléltetően mutatja Jungnak azt a törekvését, hogy a történelmi változásokat az eszmék változásaival azonosítsa, ill. az eszmei változásokat elsődlegesnek, meghatározónak tüntesse fel a külső körülményekhez képest. De megmutatja következetlenségét is, hiszen a fentiekből az derül ki, hogy a kollektív tudattalanban bekövetkező változásokat mégiscsak a külső körülmények hozzák létre, ill. váltják ki. Csak ezzel lehet magyarázni azt is, hogy más embereknél miért találhatók paralel változások a tudattalanban. Az új eszmék elterjedésének a kollektív tudattalan révén történő magyarázata persze kényelmes dolog, akárcsak az istenre való hivatkozás. Eszerint, ha felmerül az a probléma, hogy honnan származnak a szocializmus eszméi vagy mondjuk a náci fajelmélet eszméi, a felelet ugyanaz: ezek a „kollektív tudattalanból" vagyis „isten tudja honnan" erednek. Ezzel azonban valójában nem magyaráztunk meg semmit. Ha mindenkinél paralel változások találhatók a tudattalanban, akkor teljesen érthetetlen, hogy például a szocialista eszmék miért váltanak ki heves ellenállást a burzsoázia köreiben; holott ugyanakkor a náci fajelmélet vagy az irracionalizmus eszméi úgyszólván semmiféle ellenállást nem váltanak ki a polgárság többsége részéről.

Ezeket az ellentmondásokat Jung nem is próbálja megoldani; nyilván azért, mivel szerinte a logikai paradoxia „különös módon a legnagyobb szellemi javakhoz tartozik, míg az egyértelműség a gyengeség jele". (Psych. u. Alchemie, 30. old.) Ez a „különös" gondolkodásmód teszi lehetővé Jung számára, hogy a nácizmust, mint „a tudattalan kitörését", mint egy „járványos pszichozist" értelmezze. Ebből pedig az következik, hogy a nácizmus szörnyűségeiért tulajdonképpen senki sem felelős vagy legfeljebb — ahogyan Jung mondja — az egész német nép, sőt minden „fehér ember" felelős. Az utóbbi gondolat persze ugyanúgy a felelősség eltussolására, az agresszív német imperalizmus erkölcsi felmentésére vezet, mint az előző; hiszen képtelenség minden „fehér embert" felelősségre vonni. Hogy Jung maga is „fehér ember" lévén, szolidáris a nácizmussal, azon nem csodálkozunk, mert ő alapjában véve a német imperializmus ideológusa, aki maga sem mentes a németek „magasabbrendűségének" illúziójától. „Jung számára — írja P. Walder — nem véletlen, hogy az események középpontjában a német nép áll. Németországban a lelki ellentétfeszültség nagyobb volt, mint más népeknél. A német nép e különleges helyzete kiválasztottságot jelent." (Mensch u. Welt ... 99. old.)

Jung elmélete és a nácizmus ideológiája egyetlen lényeges, világnézeti vonatkozásban sem áll ellentétben egymással. Ellenkezőleg: igen jól megférnek, sőt — a formai különbségek ellenére — világnézetileg összhangban vannak egymással. Ez a magyarázata annak, hogy Jung sohasem állt ki határozottan a nácizmus és a fasizmus ellen. S ahogyan a válságot, éppúgy a háborút is kikerülhetetlen lelki-szellemi végzetszerűség következményének tartja, melyért senkit sem terhel felelősség: „Midőn Európa sorsa — írja —

egy grandiózus szörnyűségű háborút hozott, *egy háborút, amelyet senki sem akart*, akkor úgyszólván senki sem kérdezte, hogy tulajdonképpen ki okozza a háborút és annak folytatását. Senki sem adott számot magának arról, hogy *az európai embert megszállta valami*, amely bármilyen szabad elhatározásától megfosztotta. Ez a megszállott és tudattalan állapot zavartalanul tovább tart, amíg az európai egyszer aggódni nem fog „istenhez való hasonlósága" miatt. Ez a változás azonban csak az egyesnél kezdődhet, mert *a tömegek vak állatok*, ezt épp eléggé tudjuk." (Psych. Betrachtungen, 173. old. Kiemelések tőlem. — SziV.)

Az a szemlélet, amely a fenti idézetből tükröződik, úgy gondoljuk, önmagáért beszél. Ahogyan Németország történelmi fejlődésének objektív sajátszerűsége a német nép „kiválasztottságának" mítoszává torzul, ugyanúgy a háborúnak a kapitalista országok egyenlőtlen fejlődésével kapcsolatos objektív szükségszerűsége (a fejlődés adott szakaszában) irracionális, ördögi — vagyis tudatalatti — hatalmak végzetes önkényeként jelenik meg.

Ugyanez vonatkozik a válság Jung-mutatta megoldására is. A változás szükségességét Jung kénytelen elismerni. De ez a változás szerinte nem kezdődhet forradalommal, a néptömegek általános, a társadalmi viszonyokat gyökeresen átalakító akciójával. Ez a változás Jung szerint csak az egyeseknél kezdődhetik, „mert a tömegek vak állatok . . ." — akik vezetésre szorulnak, s akiktől semmi jó sem származhat. A néptömegek ilyen megvetése, alkotóerejük lebecsülése és kétségbevonása egyenes következménye Jung idealista világnézeti álláspontjának, s szemléletesen mutatja a komplex-pszichológia osztályjellegét.

Ha a mai történelmi válság pusztán pszichológiai természetű — s Jung ebből indul ki — akkor természetes, hogy a válság megoldása is csupán pszichológiai módszerekkel lehetséges. Az egyénnek tudatosítania kell a kollektív tudattalan archetípusait (főként az isten archetípusát) s tudatosan el kell fogadni az értelemnek ellentmondó logikai paradoxiákat. Az egyénnek befelé kell fordulnia, pszichoanalitikus módszerekkel kell elemeznie álmait stb. mert csakis így érheti el a teljességet. Az egyéniesülésnek ez a folyamata Jung szerint végül is nagy lelki nyugalomhoz vezet. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy az ember nagy lelki nyugalommal, tudatosan beletörődik minden irracionális és társadalmilag igazságtalan dologba; „megérti" a társadalmi bajok „pszichológiai hátterét" és elkerülhetetlenségét. Természetesen ez a passzív, szemlélődő, befelé forduló magatartás a legkevésbé sem veszélyezteti a fennálló társadalmi viszonyokat.

## ÖSSZEFOGLALÁS

Korántsem vizsgáltuk meg a komplex-pszichológia minden, filozófiai szempontból figyelemre méltó mozzanatát; sokmindenről csak érintőlegesen tehettünk említést. Jung világnézetének és módszerének körvonalai azonban már az elmondottak alapján is kibontakoznak előttünk. Ez a világnézet lényegében a Nietzsche-féle irracionalizmus talajából nő ki; sajátos, új formában folytatja a szubjektív idealizmus vonalát, de ugyanakkor egyre inkább az objektív idealizmushoz, a nyílt fideizmushoz közeledik. Jung módszerére ennek megfelelően elsősorban a pszichologizáló relativizmus jellemző, amely minduntalan szimbolizmusba és mítoszalkotásba csap át.

P. Walder a következő címszavakkal jellemzi azt a filozófiai vonalat, amelybe Jung is tartozik: a presokratikusok, Platon, Aristoteles, új-platonizmus, gnosztikusok, középkori keresztény misztika, a reneszánsz és az újkor kezdetének természetfilozófiája,

Goethe, Schelling, Schopenhauer, Carus, Bachofen és az újromantikus életfilozófia. (id. mű, Bevezetés, XIII. old.) Ez nagyjában-egészében az idealizmus vonala, bár Walder, mint látjuk, elvtelen eklekticizmussal és a történeti szempont mellőzésével olyan gondolkodókat, ill. irányzatokat is ide sorol, akik, ill. amelyek a maguk korában, ha nem is következetesen, de mégiscsak a materializmust képviselték. (Pl. a presokratikusok közül a hylozoisták, a reneszánsz természetfilozófusok közül G. Brunó és mások; továbbá Aristoteles és Goethe sem erőszakolható bele az idealizmus vonalába.)

Jung helyét a mai irracionalizmus tarka-barka frontján — s ebből következő társadalmi szerepét — a következőképpen lehetne összefoglalni: filozófiai szempontból a komplex-pszichológia a modern pszichoanalitikus mozgalom misztikus, többé-kevésbé nyíltan fideista irányzata, mely az újromantikus életfilozófia talajából nőtt ki s az utóbbi években egyre inkább összefonódik a fizikai idealizmussal. Veszélyessége elsősorban szélsőséges relativizmusában, s abban rejlik, hogy többnyire a tudomány, főként a pszichiátria valóságos, részben megoldatlan problémáiból indul ki. Társadalmi funkcióját tekintve a komplex-pszichológia — *közvetve és objektíve* — a fasizmus ideológiai szállás-csinálója volt és maradt.

A komplex-pszichológia „fejlődésében" Walder két szakaszt különböztet meg. Az első szakaszban Jung elsősorban a tudattalannal, mint misztikus problémával foglalkozott. E téren, mint láttuk, a freudizmus „továbbfejlesztését" tűzte ki célul: egyrészt igyekezett azt alkalmasabbá tenni a vallás igazolására, másrészt a relativizmus segítségével megkísérelte az objektivitás látszatának fenntartását, sőt „dialektikus" jelmezben próbált tetszelegni.

Ami a Freud és Jung közötti párhuzamot és különbséget illeti, ezt egy mai francia psychoanalitikus, C. R. *Souchet* a következőképpen értékeli: „Ha Freud egyik érdeme — írja Souchet — hogy visszaállította, egy álszent században, a sexualitás primordiális jelentőségét, C. G. Jungé az érdem, hogy túlhaladta a Mester materializmusát és pesszimizmusát, hangsúlyozva a vallásos faktor szerepét a lélek ekonomiájában." (Psyché 1955. június, 371. old.) Bár ezzel a megállapítással több vonatkozásban nem érthetünk egyet, mégis bizonyos szempontból érzékelteti a freudizmus Jung-féle „továbbfejlesztésének" irányát.

A második szakaszt az jellemzi, hogy Jung a kereszténységnek és a személyes istennek az európai ember szempontjából egyre nagyobb jelentőséget tulajdonít. Egyre inkább felismeri, hogy az „európai ember" (s ezen feltehetően elsősorban a polgárságot érti) történelmi válsága fokozódik, s mivel ez a válság számára lelki-szellemi síkon jelentkezik, a megoldást is — a gazdasági-társadalmi összefüggések mellőzésével — csak ezen a síkon tartja lehetségesnek. A nyugati világ számára ő is, akárcsak Schelling, a kereszténységben, s főként a katolikus egyházban látja a legkiválóbb nevelő és rendfenntartó hatalmat. Ezért fő törekvése: egy keresztény vallásos megújulás előkészítése, mindenekelőtt az értelmiség számára. Ez a magyarázata annak, hogy a komplex-pszichológiában olyan előkelő helyet foglal el a vallási élmények és a keresztény dogmák pszichoanalitikus „magyarázata", vagyis elfogadhatóvá tétele; újszerű, „modern", sőt „tudományos" igazolása. Ebben a vonatkozásban a komplex-pszichológia egy új és érdekes kísérletnek tekinthető a tudomány és a vallás összeegyeztetésére. Hogy az ilyen kísérletekből csak a vallásnak lehet haszna, a tudománynak pedig csupán az „ancilla theologiae" szerepe juthat, azt a komplex-pszichológia példája szemléletesen bizonyítja. Az effajta kísérleteket a tudománynak — hacsak nem akarja önmagát megszüntetni — ma éppúgy vissza kell utasítania, mint a múltban.

Egyébként figyelemreméltó, hogy ma már a psychoanalitikus mozgalmon belül is vannak olyan kutatók, akik felismerik és visszautasítják Jung írásainak tudományellenes miszticizmusát. H. I. *Harris* (Cambridge, Mass) Glover: „Freud vagy Jung" c. könyvének bírálata során szemére veti a szerzőnek, hogy nem képes észrevenni „mesterének" szavaiban a zavarosságot és ellentmondást, amelyet tartalmaznak. Jung írásainak naiv elfogadásában a szellemi csőd világos jeleit látja. „Számunkra — írja Harris — a Junggal való házalás nem a tudományos megismerés egy területéhez való racionális közeledéssel, hanem egy ál-vallási dogmatizmussal egyenlő, amely elől a logika és az értelem rendszeres kutatásai kitérnek." (The psychoanalitic Quarterly 1951. vol. XX. No. 2. 293—94. old.)

Ugyanezt mondhatjuk mi is mindenfajta misztifikációra, különösen pedig a komplex-pszichológia tudománytalan „történelem-filozófiai" koncepcióira. Jung életművének ez a része kétségtelenül új színfolttal gzadagítja a polgári válság-irodalmat, de alapjában véve éppúgy a polgári életforma indirekt apologetikája, mint az irracionalista „életfilozófia" más képviselőinek művei.

Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy a konkrét pszichológiai s még inkább pszichiátriai kérdések tárgyalása során Jung gyakran kénytelen engedményeket tenni mind a materializmusnak, mind pedig a dialektikának. Száoms esetben valóságos problémákból indul ki, s nem könnyű nyomonkövetni, hol és hogyan csap át a pszichiáter „ösztönös materializmusa" a filozófus irracionalista idealizmusába.

Mindebből elkerülhetetlenül az a feladat adódik, hogy a komplex-pszichológia pszihiátriai, ill. pszichopatológiai elgondolásainak „racionális magvát" megkeressük és tudományos vizsgálat tárgyává tegyük. Magától értetődik, hogy a komplex-pszichológia világnézeti alapjainak feltárása csupán előfeltétele lehet e feladat megoldásának.

Budapest, 1956. január.

## IDÉZETT MŰVEK


*C. G. Jung:* Psychologische Betrachtungen (Zürich, 1945. Rascher Verlag)

*C. G. Jung:* Psychologische Typen (Zürich, 1920, 1925, 1930, 1942. Rascher)

*C. G. Jung:* Psychologie und Alchemie (Zürich, 1944. Rascher V.)

*C. G. Jung:* Psychologie und Religion (Zürich, 1939. Rascher V.)

*C. G. Jung:* Bevezetés a tudattalan pszichológiájába (Bpest, 1948. Bibliotheca)

*C. G. Jung:* Föld és lélek (A „Seelenprobleme der Gegenwart" c. kötetből; Bpest, 1946. Egyetemi Nyomda)

*C. G. Jung* und *K. Kerényi:* Einführung in das Wesen der Mythologie (Amsterdam Leipzig, 1941. Pantheon Akademische Verlagsanstallt)

*P. Walder:* Mensch und Welt bei C. G. Jung. Die anthropologische Grundlagen der Komplexen Psychologie (Leiden — Holland, 1951.)

*Boda László:* A Jung-féle lelki típusok (Bpest, 1939.)

*Nietzsche:* Korszerűtlen elmélkedések (Bp. 1921.)

*Lukács Gy.:* A polgári filozófia válsága (Bpest, 1949. Hungária)

*Lukács Gy.:* Az ész trónfosztása (Bpest, 1955. Akadémiai Kiadó)

*Lenin:* Materializmus és empiriokriticizmus (Bp. 1949. Szikra)

*Marx-Engels:* A német ideológia (Bp. 1952. Szikra)

*Marx-Engels:* Válogatott levelek (Bp. 1950. Szikra)

*Engels:* Anti-Dühring (Bpest, 1949. Szikra)

*Pavlov:* Előadások a nagyagyféltekék működéséről (Bp. 1953. Akadémiai Kiadó)

*Pavlov:* Összes Művei, III. kötet (oroszul).

*Kardos L.:* Pavlov kutatásainak jelentősége a lélektanban (Bp. 1955. Tankönyvkiadó)

Draft bibliographie of. C. G. Jung (New-York, 1953. Bollingen Series)

*C. G. Souchet:* Aeppli „La personalité et la maturité psychique" c. művéről (Psyché, 1955. jún.)

*H. J. Harris:* Glover „Freud or Jung" c. művéről (The psychoanalitic Quarterly 1951. vol. XX. No 2.)


## МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВЫ «КОМПЛЕКСНОЙ ПСИХОЛОГИИ» С. Г. ЮНГА


*Бильмош Силадьи*



Вступительная часть статьи занимается влиянием произведений известного швейцарского психиатра в Венгрии и необходимостью критики мировоззрения этих произведений. Потом она указывает на те условия, в которых развертывалась комплексная психология Юнга.

Исходный пункт изложений статьи: позиция Юнга в основных вопросах философии. Автор показывает и критикует субъективный и идеалистический характер позиции Юнга. Он анализирует его психологистическую действительность-концепцию, потом показывает его религиозно-мистические, точнее говоря, психоаналитические гипотезы о формировании сознания и о возникновении человека. Статья в первую очередь анализирует и критикует из вопросов, связанных с психической структурой, юнгистические гипотезы о понятии бессознательного и архетипов. Потом следуют предположения о психи-

ческом развитии индивидуума, о так называемой «индивидуализации» (Individuation) особенно учитывая роль, которую Юнг отводил неврозу в этом развитии.

Последняя часть статьи занимается основной концепцией «исторической-философии» Юнга. Автор устанавливает, что Юнг считает собъективные психические факторы, относительно истории, тоже первичными и что он конструирует особенный исторический агностицизм. Автор анализирует и критикует исторические мифы Юнга а также его объяснения современного кризиса религии, морали и науки. Он показывает, что Юнг мистифицирует кризис современного капитализма, и перелагает ответственность фашизма и мировых войн на «бессознательность». Статья критикует позицию Юнга, по которой выходом из современного кризиса является в религиозном возрождении индивидуума, потому что «массы только слепые животные» от которых ничего хорошего нельзя ожидать.

В заключении автор устанавливает, что мировоззрение Юнга вышло по существу иррационализма Ницше. Он продолжает линию субъективного идеализма, но в то же время все более приближается к объективному идеализму и к открытному фидеизму.

Соответственно этому, его метод характеризуется психологизирующим релативизмом, который постоянно переходит в символизм и в создание мифов.

В конце статьи автор обращает внимание на то, что Юнг во многих случаях исходит из действительных проблем и трудно установить где и как переходит «стихийный материализм» психиатра в иррациональный идеализм философа.

## THE IDEOLOGICAL BASIS OF THE "COMPLEX-PSYCHOLOGY" OF C. G. JUNG

*Vilmos Szilágyi*

The prefatory part of the article deals with the influence exercised in Hungary by the works of the distinguished Swiss psychiatrist and with the necessity of subjecting them to criticism from an ideological point of view. After this it briefly reminds the reader of the historical circumstances, among which the complex-psychology arose and developed.

The starting point of the disquisition contained in article is: the standpoint, the position taken up by Jung concerning the fundamental questions of philosophy. The author points out and criticizes the subjective-idealistic character of Jung's standpoint. He examines his psychologistic reality-concept, then demonstrates his religious-mystical, respectively psycho-analytical hypotheses about the evolution of the consciousness and the evolution into Man. From the questions related to mental structure, the article analyses and criticizes first of all the concepts of Jung concerning the subconsciousness and the archetypes. Then follow the conceptions concerned with the individual mental evolution, the so-called "individuation", having special regard to that important part which Jung attributed to neurosis in this evolution.

The last part of the article deals with the fundamental conception of Jung's "philosophy of history". The author concludes that Jung holds the mental elements as primary even in the history and constructs a particular historical agnosticism. — He examines and criticizes Jung's historical myths and his explanations concerning the crisis of religion, morals and science in modern age. He points out that Jung mystifies the crisis of modern capitalism and throws the responsibility for the cruelties and horror of the fascism and the Great Wars (World Wars I—II.) upon the "subconsciousness". The article criticizes Jungs' opinion which culminates in saying: there is no way out of this modern-age crisis but the religious renewal of the individual, because the "masses are blind animals" incapable of doing any good.

The author states — in the summary of his article — that the world view of Jung rose from the ground of the irrationalism of Nietzsche. He pursues the way of the subjective idealism in a peculiar new form, but approaches at the same time more and to the objective idealism, to fideism. His method is accordingly characterized by the psychological, respectively psychoanalytical relativism, which swings every now and again into symbolism and creation of myths.

The author at last calls attention to the fact that in many cases Jung sets out from real problems and it is hard to follow up where and how the instinctive materialism of the psychologist turns into the irrationalistic idealism of the philosopher.

# DIE WELTANSCHAULICHEN GRUNDLAGEN DER «KOMPLEXPSYCHOLOGIE« VON C. G. JUNG

*Vilmos Szilágyi*

Der Artikel beschäftigt sich eingangs mit den Auswirkungen der Werke des berühmten schweizer Psychiaters in Ungarn und mit der Notwendigkeit ihrer Kritik von weltanschaulichem Gesichtspunkt aus. Dann gibt er einen kurzen Rückblick auf die geschichtlichen Umstände, unter denen sich die Komplexpsychologie von Jung entwickelt hat.

Der Ausgangspunkt der Erörterungen des Artikels ist: Jungs Stellungnahme zu den grundlegenden Fragen der Philosophie. Der Verfasser beweist und kritisiert den subjektiv-idealistischen Charakter der Stellungnahme Jungs. Er analysiert seine psychologistische Realitätskonzeption, zeigt seine religiös-mystischen, d. h. psychoanalytischen Hypothesen von der Bildung des Bewusstseins und von der Menschwerdung auf. Die mit der psychischen Struktur zusammenhängenden Fragen werden im Artikel analysiert und kritisiert, in erster Reihe. die Jungschen Begriffe des Unbewussten und der Archetypen, weiterhin die Vorstellungen von der psychischen Entwicklung des Individuums, der sogenannten »Individuation«, mit besonderem Hinweis auf die Rolle, die Jung der Neurose in dieser Entwicklung zukommen lässt.

Der letzte Teil des Artikels beschäftigt sich mit der Grundkonzeption der »Geschichtsphilosophie" von Jung. Der Verfasser stellt fest, dass Jung die subjektiv psychischen Faktoren auch in der Geschichte für primär hält und einen eigenartigen geschichtlichen Agnostizismus konstruiert. Die geschichtlichen Mythen Jungs sowie seine Erklärungen der neuzeitlichen Krisen in der Religion, Moral und Wissenschaft werden einer Analyse und Kritik unterzogen; ebenso dass Jung die Krise des modernen Kapitalismus mystifiziert und die Verantwortung für die Greuel der Weltkriege und des Faschismus auf das »Unbewusste« abschiebt.

Der Artikel kritisiert Jungs Standpunkt, wonach nur die religiöse Erneuerung des Individuums einen Ausweg aus der modernen Krise schaffen könne, weil »die Massen blinde Tiere sind«, von denen nichts Gutes kommen kann.

In der Zusammenfassung stellt der Verfasser fest, dass die Weltanschauung Jungs im wesentlichen dem Boden des Nietzscheschen Irrationalismus entwachsen ist. Er führt die Linie des subjektiven Idealismus in einer eigenartigen neuen Form fort und nähert sich zugleich immer mehr dem objektiven Idealismus, dem offenen Fideismus. Ebendeshalb ist der psychologisierende Relativismus, der ständig in Symbolismus und Mithenschaffung umschlägt, für seine Methode charakteristisch.

Abschliessend lenkt der Verfasser die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass Jung in vielen Fällen von realen Problemen ausgeht und es nicht leicht sei, ihm auf der Spur zu folgen und festzustellen, wo und wie »der intuitive Materialismus« der Psychiaters in einen irrationalistischen Idealismus umschlägt.

# VITA

## A mozgás dialektikája

ERDEI LÁSZLÓ

A *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* hasábjain[1] „A logika kérdéseiről" cím alatt két cikk jelent meg Kazimierz Ajdukiewicz és Adam Schaff tollából. A szerzők e cikkekben újra abszolutizálják a formális logika ellentmondási elvét, szemben annak dialektikus felfogásával. Erről nincs mit mondanunk, miután a kérdést Fogarasi Béla a marxizmus—leninizmus szempontjából már évekkel ezelőtt tisztázta.[2] De mert eközben a szerzők *revizió* alá veszik a marxizmus—leninizmusnak az ellentmondások objektív létezéséről szóló, alapvető tanítását, álláspontjuk közelebbi vizsgálata elkerülhetetlen.

Mind Ajdukiewicz, mind Schaff tisztában van azzal, hogy az ellentmondási elv véleményük szerint helyes értelmezése csak akkor állja meg helyét, ha ki tudják mutatni az objektív valóság ellentmondásmentességét. Különösen a mozgásra vonatkozik ez, amely mint ismeretes : „a létező ellentmondás". Ezért érvelésükben nagy figyelmet szentelnek e kérdésre és kísérletet tesznek a mozgás objektív ellentmondásmentességének kimutatására. — Ezen a ponton kapcsolódunk cikkeikhez. Annak igazolására törekedve, hogy Ajdukiewicz, illetve Schaff mozgás-magyarázata helytelen, *revizionista* álláspont, összegezni kívánjuk mindazt a lényegeset, amely a mozgás dialektikájának megértéséhez szükséges, megadva egyúttal a mozgás fogalmának dialektikus materialista magyarázatát.

* * *

A mozgás elemzésének nehéz feladatát Ajdukiewicz vállalta magára. Alapul Zenon két apóriáját vette, közülök elsősorban a repülő nyíl esetét. Beszéljünk azonban egészen röviden az első apóriáról is, miután Ajdukiewicz fejtegetései is vele kezdődnek.

Az első apória az ún. felezési probléma. Röviden : a mozgó test véges $t$ idő alatt véges $l$ utat tesz meg. De hogy ezt megtehesse, előbb meg kell tennie az $l$ útszakasz felét, még előbb ennek a félnek a felét, úgyszintén emennek a félnek a felét stb. stb. a *végtelenségig*. Ennek megfelelően az út megtételéhez szükséges idő is végtelenül felezhető. Ha azonban az út, amelyet a testnek meg kell tennie, végtelenül sok véges részre osztható s ezek megtételéhez hasonlóképpen végtelenül sok véges időtartam szükséges, akkor a véges út valójában végtelen s a megtételéhez szükséges idő ugyancsak végtelen. A mozgó

[1] IV. évfolyam 3. füzet. (A továbbiakban : *DZfPh 3.*)
[2] Fogarasi Béla : *Logika*. Akadémiai Kiadó 1955. 55—57. o.

test tehát sohasem érhet véges céljához véges idő alatt, sőt a mozgás csak látszat, miután lehetetlen, hogy a fenti körülmények között mozgás menjen végbe.

Mint Ajdukiewicz hivatkozik is rá, Zenon gondolatmenetének döntő hibájára már Arisztotelész rámutatott: az, ami elméletben végtelenül osztható, nem végtelenül osztott a valóságban. Ajdukiewicz matematikai igazolással egészíti ki ezt. Zenon hibája — mondja — az a feltételezés, hogy „végtelenül sok, egyenként meghatározott tartamú időmennyiség összege (a megadott esetben minden következő időmennyiség az őt közvetlenül megelőzőnek a fele)", tehát hogy „$\frac{t}{2}+\frac{t}{4}+\frac{t}{8}+\frac{t}{16}\ldots$ összege nem lehet véges. A mértani sorok elemi elmélete azonban azt tanítja, — folytatja Ajdukiewicz, — hogy a mi esetünkben szóban forgó összeg véges, éspedig pontosan t".[3]

A bizonyításnak ez a matematikai kiegészítése tulajdonképpen kevéssé fontos, még az előjátékhoz tartozik. Mert csak ezután merül fel a tulajdonképpeni probléma, hogy ti. objektíve ellentmondásos-e a mozgás vagy sem. Mármost e problémát illetően milyen következtetést vonhatunk le Zenon első apóriájából? Mint ismeretes, Zenon arra a következtetésre jutott, hogy a mozgás *objektíve* ellentmondásos, mert a mozgó test által megteendő bármely *véges* útszakasz *végtelenül* sok *véges* útszakasz összege, vagyis a *véges* útszakasz voltaképpen *végtelen*. Ugyanígy az út megtételéhez szükséges idővel: bármely *véges* út megtételéhez nem *véges*, hanem *végtelen* idő szükséges, mert a *véges* út *végtelen* sok *véges* szakaszának megtételéhez *végtelen* időre van szükség. Így Zenon.

Csakhogy bebizonyosodott, hogy Zenon feltételezése helytelen: a felezés segítségével létrehozott végesek összege nem végtelen, hanem véges, éspedig éppen az adott út vagy időtartam. *Ajdukiewicz* ebből azt a következtetést vonja le, hogy Zenonnak a mozgás objektív ellentmondásosságára vonatkozó e nézetei tévesek; a mozgás objektíve nem ellentmondásos.

Figyeljük meg azonban, *miben* látja Ajdukiewicz a mozgás ellentmondásosságát Zenon első apóriájában. Zenon azt mondta: minden véges (út vagy időtartam) voltaképpen végtelen, mert végtelen számú végesből tevődik össze, *következésképpen* a mozgás lehetetlenség, mert a mozgó test semmilyen véges időtartam elteltével sem lehet a kiindulóponttól különböző helyen. Ajdukiewicz viszont azt mondja: „a mozgást vitathatatlanná tevő tapasztalat és az ellentmondás elve között csak akkor volna konfliktus, ha Zenon fenti *következtetése* helyes, ha abból a föltevésből, hogy valamely tárgy mozog, csakugyan nemcsak az következik, hogy egy véges időtartam elteltével a kiindulóponttól különböző helyen kell lennie, hanem az is, hogy egy véges időtartam elteltével nem lehet ott."[4]

Ha e két gondolatmenetet egybevetjük, a következőket állapíthatjuk meg: Zenon a mozgást vizsgálva felfedezte benne *a véges és a végtelen* (a diszkrét és a folytonos) ellentétein alapuló ellentmondást. Igaz, ebből arra a *helytelen* következtetésre jutott, hogy a mozgás *a véges és a végtelen ellentmondása miatt* lehetetlenség, de ez nem változtat azon, hogy ennek az ellentmondásnak az *objektív létezését* felismerte. Ezzel szemben Ajdukiewicz csak a Zenon által

[3] *DZ/Ph 3.* 322. o.
[4] Uo. (Kiemelés tőlem! — EL)

*a tényekből helytelenül levont* következtetést nézi, miután a véges és a végtelen kínzó ellentmondásosságát egy *matematikai* formulával félretolta. Azt hiszi, Zenon első apóriájában a *mozgás* ellentmondása annak a tényekből levont *következtetésnek* az önellentmondása, hogy a mozgó tárgynak egy véges idő elteltével a kiindulóponttól különböző helyen kellene lennie, holott a zenoni elgondolás szerint nem lehet ott. Megcáfolva tehát ezt a valóban helytelen következtetést, abba a hitbe ringatja magát, hogy általa magát a mozgás tényleges ellentmondásosságát semmisítette meg. Dehát régi dolog a megismerés történetében, hogy vannak tudományos *tények*, amelyekből — helyes vagy helytelen — *következtetésekre* jutunk. Ám az, hogy a tényekből levont következtetés helytelen, soha, sehol és semmikor sem jelentheti a tények objektív létezésének kétségbevonását. Ez csak annyit jelent, hogy a tényekből más, helyes következtetést kell levonnunk s ezt addig kell keresnünk, amíg meg nem találjuk.

Ajdukiewicznek tehát csak akkor lenne igaza, ha a hangsúlyt a véges és a végtelen (a diszkrét és a folytonos) ellentmondásának *filozófiai* vizsgálatára helyezné, ha meggyőző formában kétségbe tudná vonni ennek az ellentmondásnak az objektív létezését. Erre azonban nem vállalkozik.

Ezek után térjünk át Zenon harmadik apóriájára, a repülő nyílra. Ajdukiewicz első lépésként kimutatja, hogy az ezzel kapcsolatban felállított szillogizmus *hamis* és így a benne foglaltak nem szolgálhatnak bizonyítékul a mozgás ellentmondásosságát illetően. Tegyük hozzá: *ellentmondásmentességét illetően sem!* Más szóval ez ugyanaz a probléma, mint az előbbi volt, ezért nem is szükséges részletesebben foglalkoznunk vele. Itt sem az a döntő, hogy ki s miféle helytelen következtetéseket von le az elsőnek Zenon által felismert tényekből. Az a lényeges, hogy ezek az ellentmondó tények léteznek s ha valaki meg akarja cáfolni a mozgás ellentmondásosságát, maguknak a tényeknek a létezését kell kétségbevonhatatlan formában megcáfolnia. Jellemző, hogy Ajdukiewicz a harmadik apória esetében ezt mintha maga is látná, mert továbbmegy s kísérletet tesz a tények vizsgálatára.

Ami a repülő nyíl mozgását illeti, a probléma röviden a következő: „A repülő nyíl repülésének minden pillanatában egy meghatározott, tehát egy és ugyanazon helyen van; azaz a repülő nyíl a repülés minden egyes pillanatában nyugalomban van. Amennyiben azonban repülésének minden pillanatában nyugalomban van, a repülés egész időtartama alatt is nyugalomban van. Mert milyen módon jöhetne létre a nyugalmi állapotok összerakásából mozgás?"[5]

Fűzzünk talán némi magyarázatot ehhez a szűkszavú vázlathoz, hogy a probléma legfontosabb elemei világosan álljanak előttünk. Véleményünk szerint a harmadik apória az első apória teljesebbé tétele, a figyelemnek *magára a mozgásra* való irányítása. Az első apóriában azzal az ellentmondással álltunk szemben, hogy a mozgó tárgy térben megteendő véges útja és az ehhez szükséges véges idő végtelen számú véges mozzanatból tevődik össze. Zenon ebből a mozgást illetően egy *közvetett* következtetést von le, mert hiszen nem a mozgásról magáról, csupán az útról és az időről beszél, belőlük és nem magából a mozgásból következtet a mozgás ellentmondásosságára. A harmadik apóriában azonban továbbmegy és az út, illetve az idő ellentmondásosságát átvive a mozgásra, magából a mozgásból vonja le következtetését.

[5] *DZfPh.* 3. 325. o.

Zenon ugyanis most megáll e véges mozzanatok mellett, vagyis abból a belátásból kiindulva, hogy ilyen mozzanatok *vannak*, felteszi magának a kérdést: milyen „állapotban" van a tárgy egy-egy mozzanatban. Arra a megállapításra jut, hogy a tárgy egy adott mozzanatban *van*. Megállapítja továbbá, hogy ez a meghatározás a kérdéses út, illetve idő *minden* mozzanatára érvényes, vagyis a nyíl repülése közben mindig egy-egy mozzanatban *van*. A *van* azonban számára egyjelentésű a *nyugalomban van*-nal, hiszen ha azt mondjuk: ez a tárgy ezen vagy azon a helyen *van*, általában arról beszélünk, hogy a tárgy az illető helyen *nyugszik*. Következésképpen a mozgó tárgy valójában nem mozog, mert pályájának egymást követő mozzanatai mindegyikében nyugalomban van, a „nyugalmi állapotok összerakása" pedig nem eredményez mozgást.

Így foglalhatjuk össze röviden Zenonnak a harmadik apóriában kifejeződő gondolatmenetét. Világos, hogy itt is *két* dologról van szó. Egyfelől fennáll a véges és a végtelen, vagy inkább a diszkrét és a folytonos ellentétein alapuló ellentmondás *ténye*, másfelől az ebből levont zenoni *következtetés*. A következtetés éppúgy téves, mint az első apória esetében, de ez önmagában itt sem teszi vitathatóvá az ellentmondó tények létezését. Nagyon természetes továbbá, hogy alapproblémánk eldöntése szempontjából Zenon a tényekből levont következtetésének tévessége mellékes dolog; az igazi választ akkor kapjuk meg, ha kidolgozzuk a helyes következtetést. A súlypont tehát szükségszerűen erre tolódik át. Ez történik Ajdukiewicz elemzése során is, aki egyébként — Schaffal együtt — helyesen mutat rá a téves zenoni következtetés Achilles-sarkára, a „van" értelmezésének problémájára. Foglaljuk össze ezt egészen röviden, hogy azután már csak a probléma legfontosabb részével kelljen foglalkoznunk.

A hiba, amelyet Zenon elkövet, nyilvánvalóan a „van" és a „nyugalom" fogalmainak az *azonosítása*. Egyrészt persze kétségtelen, hogy a „van"-t esetenként lehet a „nyugalom" értelmében használni. Más esetekben viszont mozgás húzódik meg mögötte, vagy legalábbis mozgás is. Így pl. ez a tétel: „barátom a gyárban *van*", a legkevésbé sem azt jelenti, hogy barátom a gyárban, annak valamely helyén nyugszik. Ellenkezőleg, magától értetődőnek tartjuk, hogy barátunk a gyárban mozgóként van, azaz mozog. Nyilvánvaló, hogy *köznapi* értelmét tekintve a „van" differenciátlan valami; ha azt mondjuk valamire, hogy „van", akkor tulajdonképpen nyitva hagyjuk annak kérdését: nyugszik-e vagy sem. Ezt csak ott tisztázzuk, ahol az szükségessé válik. Mindamellett a „van"-nak a mozgással kapcsolatos értelemben való használata a kevésbé gyakori és csak nagyon ritkán tudatos, mert még ez a „van" is *korlátozott* mozgást jelent s ennyiben a nyugalom egy mellékízét tartalmazza. (Ti. hogy *állandóan* egy meghatározott területen *belül* mozog. Pl. mozog, de a *gyáron belül*.)

Ha ezek után a tudományhoz fordulunk tanácsért, a válasz a következő: Ismeretes, hogy nyugalom tulajdonképpen nincs, illetve hogy a nyugalom mindig *viszonylagos*, míg a mozgás abszolút. Ennélfogva a „van" sem jelenthet abszolút nyugalmat, csak viszonylagosat, azaz *közvetve* a mozgás gondolatát is tartalmazza. Ezért *dialektikusan* meghatározva a „van"-nak mozgást kell kifejeznie, más szóval *a lét tulajdonképpen levés*, keletkezés és elmúlás. Kezdetben azonban, amíg az ide vonatkozó tudományos eredmények még nem léteztek, amikor az emberek a nyugalmat úgy vették, ahogyan van, azaz sem abszolút, sem viszonylagos voltának lehetőségére nem gondoltak, a „van" egyfelől ebben a differenciátlan értelmében volt használatos, amely önkéntele-

nül nyitva hagyja a nyugalommal vagy a mozgással való egyértelműségének kérdését. Ugyanakkor, mert az emberek a nyugalmat mégiscsak megkülönböztették a mozgástól, közvetlenül és elsősorban *nyugalmat* fejezett ki. Az a tény, hogy a „van"-t differenciátlannak ismerjük fel, *lényegében* az utolsó évszázadok terméke. Ezért Zenon, aki a régi alapon került szembe a „van" kérdésével, a maga korában értelmét nem differenciálhatta s közvetlen értelméhez tapadva a „van"-t a nyugalommal azonosította. Ez metafizikus lépés volt, de önkéntelen és ösztönös ; az adott körülmények között bizonyos fokig magától értetődő volt a „van" és a nyugalom azonossága. Ez döntő ismeretelméleti oka annak, hogy a harmadik apóriával kapcsolatban Zenon téves következtetésre jutott.

Mind Ajdukiewicz, mind Schaff felismerik, hogy a „van"-nak a nyugalommal való azonosítása helytelen volt. Ezen a felismerésen túl azonban Ajdukiewicz, kísérletet téve a mozgás hogyan-jának a tisztázására, véleményem szerint teljesen vakvágányra fut.

Mi a döntő kérdés? Nyilvánvalóan annak eldöntése, mi történik a tárggyal útjának, illetve ez út megtételéhez szükséges idejének egy-egy *mozzanatában, pontjában*. Ismeretes, hogy a dialektika — Hegel, továbbá a marxizmus—leninizmus klasszikusai — így válaszolt a kérdésre : „Nemcsak annyiban mozog valami, hogy ebben a Most-ban itt van, a másik Most-ban pedig ott, hanem hogy egy és ugyanazon Most-ban itt van és nincs itt, hogy ebben az Itt-ben egyúttal van és nincs".[6] Ha figyelmesen vizsgáljuk ezt a meghatározást, megtaláljuk benne a keresett elemeket. Az „Itt" a mozgó tárgy által megtett út *egyetlen* térbeli mozzanatának a fogalma ; a „Most" az ennek az útnak a megtételéhez szükséges *egyetlen* idő-mozzanat fogalma ; a mozgó tárgy pedig ebben az egymással koordinált *egyetlen* tér—idő mozzanatban egyidejűleg *van is, meg nincs is.* — Mit értsünk ez alatt, arról majd később. Most lássuk Ajdukiewicz „megoldásait".

Ajdukiewicz is látja, hogy a legfőbb probléma az általunk eddig „mozzanatnak" nevezett elem közelebbi megragadása. Milyen nagyságú ez a mozzanat? Vannak-e alkatrészei és mifélék? Továbbosztható-e vagy továbbosztha-tatlan? Azonos-e a ponttal? stb. Az idő esetében mondhatnánk természetesen, hogy ez a mozzanat a „pillanat". De ez csak közbenső lépés, hiszen most a pillanattal kapcsolatban merülnek fel ugyanezek a kérdések. Ez a pillanatnak nevezhető időmozzanat ugyanis kétféle lehet. Vagy azonos az idő*ponttal*, vagy egy meghatározott *véges nagyság*, ha mindjárt nagyon kicsiny is. A pont fogalmával szemben azonban Ajdukiewicz úgy látszik, előítélettel van, mert anélkül, hogy önálló kísérletet tenne e fogalom tisztázására, sürgősen napirendre tér fölötte. Ajdukiewicz Bergsonra támaszkodva úgy véli, hogy nem helyes a pillanat fogalmát a pont fogalmával azonosítani, mert az idő *tartam*, tehát legkisebb eleme is kell, hogy *tartson* valameddig. A bergsoni pillanat ily módon igen rövid tartam s a bergsoni idő ezeknek a tartamoknak az összege.

Az időpontnak vagy pillanatnak az idővel magával való ezen azonosítása tarthatatlan. A cél, mint látjuk, a legeslegkisebb időelem felkutatása. Bergson ezt a legeslegkisebb időelemet *véges nagyságként* határozza meg, azaz olyan valamiként, amely — nagyon kicsiny — tartammal bír. De ennek a gondolatnak a lehetetlensége már magában a fogalomban benne van. Ha az ily módon értelmezett pillanat *tartam*, akkor — mondhatjuk teljes joggal — *véges, azaz*

[6] Hegel : *Wissenschaft der Logik* II. 59. o.

*meghatározott ideig tart.* De ha tart valameddig, akkor *több elemből tevődik össze*; pl. benne is megtalálhatjuk a múlt, a jelen és a jövő mozzanatát. Az ily módon értelmezett pillanat azonban ezáltal nem tekinthető az idő legkisebb elemének, csupán a vizsgált idő egy kicsiny szakaszának. Ugyanúgy, ahogyan a repülő nyíl által igénybe vett idő egy tartam, azaz egy *véges nagyság*, úgy a Bergson által ennek elemeként felmutatott pillanat szintén mint tartam, azaz mint *véges nagyság* lép elénk. Miután mindkettő ugyanolyan véges nagyság s közöttük csupán *mennyiségi* különbség van, mindkettőnek természetüket tekintve azonos elemei vannak, egyáltalában: mindkettő további elemekből tevődik össze. Vagyis amikor Bergson a legkisebb időelemet, a pillanatot tartamként fogja fel, akkor nem tesz egyebet, mint — mondjuk esetünkben — a nyíl repülésének egész idejét felcseréli egy mennyiségileg kisebb, de természetére nézve azonos rész-idővel. Önmagában véve azonban ez az utóbbi is egész, azaz *természetére nézve mind a kettő ugyanaz az idő* anélkül, hogy az idő ténylegesen legeslegkisebb elemét meghatározták volna.

Másképpen: a pillanat mint az idő legelemibb mozzanata kerül tárgyalásra. A legelemibb mozzanat azonban *továbboszthatatlan*, mert ha nem, akkor nem a legelemibb. Világos: e legelemibb mozzanat *minőségileg másvalami*, mint az, aminek a legkisebb elemét képezi. Bergson viszont olyan pillanatot jelöl meg e címen, amelynek magának is tartama van, azaz elemei vannak, más szóval Bergson pillanata további, úgy tetszik: végtelen számú mozzanat összege. De akkor Bergson pillanata nem az idő elemi részecskéje, csupán a kiindulópontot képező idő egy természetét tekintve vele azonos *miniatűr kiadása*. A gondolkodás azonban ezzel szemben kénytelen ugyanúgy eljárni, mint a kiindulópontot képező időtartammal szemben járt el, azaz a bergsoni pillanatban a *valóságos* pillanatot megkeresni. Ha pedig ezt ismét ugyanúgy végeznénk el, mint Bergson tette az eredeti időszakasszal kapcsolatban, akkor ott vagyunk, ahol voltunk, mert az eredmény ismét csak egy tartam-pillanat lehet. Ez azonban ismét tovább osztható, ennek eredménye ismét, emennek eredménye ismét stb. stb. a *végtelenségig*. Más szóval egy ilyen eljárás alkalmazásával eleve lemondunk a probléma megoldásáról, sőt nem teszünk egyebet, mint visszatérünk Zenon álláspontjához. Mert most ismét előttünk áll az útszakasz, mint véges nagyság, amelyet azonban képesek vagyunk *végtelen* számú *véges* nagyságra bontani, viszont lehetetlen, hogy adott körülmények között ezt a *végtelen* számú *véges* nagyságot ne *végtelen*, hanem *véges* nagyságként összegezzük. Nem tudta ezt megtenni Zenon sem, pedig jóval mélyebbre látott a mozgás problémáját illetően, mint Ajdukiewicz, vagy akár Bergson. — A *matematikai* bizonyítás is csak arra jó, hogy felismertesse az így kialakult helyzet megoldatlanságát, hogy figyelmeztessen a zenoni megoldás tévességének nyilvánvalóságára, de semmiféle segítséget nem nyújt a probléma *filozófiai* megoldásához.

Ajdukiewicz elfogadja Bergson tartam-pillanatát anélkül, hogy annak nyilvánvaló önellentmondását megsejtené. Sőt „tovább is fejleszti" ezt a gondolatot, hogy a zenoni problémát megoldhassa. Kijelenti: ha a pillanat tartam, akkor világos, hogy „e tartam alatt a mozgó test nemcsak egy hellyel lép érintkezésbe".[7] Ez magyarul úgy értendő, hogy pl. a repülő nyíl a tartam-pillanat alatt nem a tér (az út) egyetlen pontján tartózkodik, hanem egy egész, igaz, hogy nagyon kicsiny útszakaszt tesz meg. De ha megteszi ezt az útsza-

[7] *DZfPh* 3. 325. o.

kaszt, akkor nyilvánvalóan *mozog*. Helyettesítsük be mármost a zenoni„van"-t az ajdukiewicz-féle „van"-nal s kész a mozgás zenoni problémájának ajdukiewiczi megoldása : a mozgás nem nyugalmi állapotok, hanem *mozgó* állapotok összege (?!). A mozgás tehát — mozgás (?!), ergo : a zenoni ellentmondás kiküszöbölődött (?!).

Ez azonban minden, csak nem a probléma tényleges megoldása. Ajdukiewicz egyrészt maga szolgál bizonyítékkal arra nézve, hogy a tartam-pillanat nem a keresett legkisebb elem, hanem további elemek összege. Mert ha a tartam-pillanat során a mozgó tárgy *több helyet érint egymásután*, akkor e tartam-pillanaton belül azt az idő-mozzanatot, amelynek során éppen most *egy* helyet érint a tárgy, megkülönböztethetjük azoktól a mozzanatoktól, amelyek már e tartam-pillanaton belül is *elmúltak*, vagyis amely mozzanatokban az „éppen most" *előtt* a tárgy az ezt megelőző helyekkel volt érintkezésben. Vagyis a tartam-pillanat legalább két részre oszthatő : ama mozzanatokra, amelyek során a tárgy a megfelelő helyeket már érintette s ama mozzanatra vagy időpontra, amelyben éppen most érint a tárgy egy helyet. Jelen van a tartam-pillanatban a jövő is, feltéve, hogy a tárgynak a hellyel való érintkezése időpontját vagy mozzanatát a tartam-pillanat közepére stb. tesszük. A bergsoni—ajdukiewiczi tartam-pillanat tehát további időmozzanatok, időpontok, időelemek összege, azaz *minőségére nézve* miben sem különbözik a repülő nyíl mozgásához szükséges időtartam *egészétől*, amelynek egyébként véges részét képezi.

Másrészt hogyan nem láthatta Ajdukiewicz, hogy amikor a mozgást előre posztulált mozgó-állapotok összegeként fogta fel, akkor teljes egészében megkerülte a kérdést, ahelyett, hogy megválaszolta volna. Mert azáltal, hogy ugyanazt az időtartamot pusztán mennyiségileg kicsinyítjük, megmaradunk a zenoni téves következtetés síkján azzal az egyébként teljesen önkényesen belevitt különbséggel, hogy a mozgó tárgy útját nem nyugalmi, hanem mozgó állapotok összegének fogjuk fel. De ez csupán a probléma szószoros értelmében vett *eltüntetése* egy kicsinyítő lencse segítségével s nem az objektív dialektika itt felmerült problémájának a megoldása. Ezt a megoldást csak akkor tekinthetjük helyesnek, ha megválaszoltuk a véges és a végtelen, a diszkrét és a folytonos *egységének* hogyanját.

Ajdukiewicz maga is érzi, hogy ezzel a „van" kérdése mintha még nem lenne megnyugtatóan rendezve. Ezért újabb érveket vonultat fel, amelyeket ezúttal Reinachtól kölcsönöz. Reinach — mondja — felismerte a „van" tartalmának differenciátlanságát. Ezért differenciálja s e tekintetben négy lehetőséget lát aszerint, hogy a mozgó tárgy hogyan érintkezik a pálya adott pontjával. Ezek : 1. *áthalad* rajta, 2. *eléri*, 3. *elhagyja* s végül 4. *időzik*, tartózkodik ott. A reinachi „van" a maga legáltalánosabb értelmében tehát e négy lehetőség differenciátlan egysége ; ama *köznapi felfogás tudományos köntösben*, amelyről fentebb már beszéltünk s amely a *mindennapi tudatban* nagyobbára ösztönösen valóban megtalálható. Ha Reinach azt mondja : „van", akkor e négy értelem közül bármelyikről szó lehet, — hogy melyikről, azt az adott probléma dönti el.

Nem szükséges ezekkel a gondolatokkal behatóbban foglalkoznunk, miután az egész gondolatmenetben mellékes szerepük van s Ajdukiewicznek csak két szempontból van szüksége rájuk. Először azért, hogy kétségbe vonhassa a mozgás dialektikus meghatározásának helyességét. Erről ott beszélni fogunk. Másodszor azért, hogy látszólag zökkenőmentesen térhessen át a berg-

soni tartam-pillanatról a mozgás és a nyugalom általa kreált meghatározásainak tárgyalására.

Szóval Ajdukiewicz mindezek után megadja nekünk a mozgás és a nyugalom „alapvető" és természetesen „ellentmondásmentes" meghatározásait. A nyugalom meghatározása a következő (I*a*): „»C tárgy t időtartamban nyugalomban van« azt jelenti: »van egy olyan időmennyiség ($t_1$, $t_2$), amely tartalmazza $t$ időpontot (vagyis egy olyat, hogy $t_1 \leq t \leq t_2$) s amely azzal a tulajdonsággal rendelkezik, hogy két tetszés szerinti időpontban, amelyet ebben az időmennyiségben veszünk, $C$ tárgy ugyanazon a helyen tartózkodik«".[8] A mozgás meghatározása (I*b*) viszont így hangzik: „»*C* tárgy *t* időpontban mozog« azt jelenti: »van egy olyan időmennyiség ($t_1$, $t_2$), hogy $t_1 < t < t_2$, s amely azzal a tulajdonsággal rendelkezik, hogy az időmennyiség mindkét különböző időpontjában $C$ tárgy különböző helyeken tartózkodik«".[9]

Ezek a meghatározások ugyanazt az eljárást tükrözik, amelyet a bergsoni „megoldással" kapcsolatban láttunk s amelyet Ajdukiewicz átvett. A tárgy azért van *t* időpontban nyugalomban, mert ez a *t* a tárgy nyugalmi időszakán belül van. Vagyis a tárgy azért van *t* időpontban nyugalomban, *mert egyébként is nyugalomban van!* A tárgy *t* időpontban azért mozog, mert ez a *t* mozgó állapotának időmennyiségéhez tartozik. Vagyis a tárgy *t* időpontban azért mozog, *mert egyébként is mozog!* Ezzel aztán minden meg van magyarázva . . .

De talán mégsem. Bizonyára ezért következik el ezeknek a meghatározásoknak a variálása. Mind a nyugalom, mind a mozgás meghatározásait megadhatjuk úgy, hogy I*a* a nyugalomé olyképpen, hogy annak kezdete és vége a meghatározásban benne van; I*b* a mozgásé, amelyben viszont a kezdet és a vég nyitva van. Következésképpen a II alá tartozó meghatározások úgy módosíthatók, hogy „az időmennyiség két határát beépítjük a mozgás meghatározásába és kikapcsoljuk a nyugalom meghatározásaiból", aminek következtében most „a mozgásnak van első és utolsó időpontja", de „a nyugalomnak nincs". A III alatti meghatározások azt a variációt jelentik, amelyben „a nyugalomnak van első, de nincs utolsó időpontja és a mozgásnak van utolsó, de nincs első időpontja".[10] Végül az összes eddigi megfontolásoktól függetlenül megjelenik a meghatározások IV-es csoportja, amelyek a sebességre épülnek. „Definiálható ugyanis, hogy valamely tárgy *t* időpontban nyugalomban van, ha sebessége abban a pillanatban (?) nullával egyenlő és hogy a tárgy *t* pillanatban (?) mozog, ha sebessége ebben a pillanatban (?) nullától különbözik."[11]

Felesleges lenne túlságosan részletesen foglalkozni ezekkel a meghatározásokkal, ezért csak a leglényegesebb vonatkozásokban időzünk mellettük.

Mindenekelőtt azt szeretnénk tudni: mi szükség volt a bergsoni tartam-pillanattal kapcsolatos elmélkedésekre, ha ez az egész most nyomtalanul eltűnt s helyette ismét előttünk áll az *időpont*. De *mi* ez az időpont?! Azonos a tartam-pillanattal? Ez látszik kiderülni a IV alatti meghatározásokból, ahol a *t* időpont és a pillanat fogalma *azonos értelemben* szerepel. Viszont az összes többi meghatározás ellentmond ennek, mert ezekben a *t* időpont mindig egyetlen hellyel kapcsolatos, holott mint tudjuk, a tartam-pillanat alatt a mozgó

[8] *DZfPh.* 3. 328. o.
[9] Uo.
[10] Uo.
[11] *DZfPh.* 3. 329. o.

tárgy „nem egy helyet érint", hanem többet. Ajdukiewicz tautológikus meghatározásai tehát mindenre jók, csak a döntő kérdés tisztázására nem, hogy ti. mi a mozgás legkisebb idő-, út- stb. mozzanata s ha ez azonos az időponttal (szerinte mint láttuk, nem, de a meghatározásokban igen), hogyan mozog a tárgy egyetlen ilyen legelemibb mozzanat során.

Lehetséges természetesen, hogy a meghatározásokban szereplő $t_1 \leq t \leq t_2$, illetve $t_1 < t < t_2$ a tartam-pillanattal azonos. Ennek azonban egyrészt ellentmond a IV alatti meghatározásokban elvégzett időpont-pillanat azonosítás; másrészt éppen ez igazolná ismét ama bírálatunkat, hogy a véges nagysággá változtatott pillanat minőségére nézve miben sem különbözik egy tetszés szerinti nagyságú időszakasztól mint véges nagyságtól. Mert feltéve, hogy a meghatározásokban szereplő időmennyiség a tartam-pillanattal azonos, világos mindenki számára teljes azonossága bármely más, emettől pusztán csak mennyiségileg különböző időtartamtól.

De menjünk tovább!

E meghatározások egyike sem *általános* meghatározás, azaz egyike sem vonatkoztatható a mozgás és a változás minden esetére. Erre Ajdukiewicz maga szolgál példával. El akarjuk dönteni, hogy pl. egy inga lengésének $t$ fordulópontjában mozog-e vagy nyugalomban van. Nosza — gondolnánk, — nincs más dolgunk, mint Ajdukiewicz meghatározásait a problémára alkalmazni. Most azonban kiderül, hogy a különböző meghatározások Ajdukiewicz szerint is különböző eredményeket adnak, illetve egy részük alkalmazható a problémára, más részük nem. Egyszóval Ajdukiewicz nem tud olyan mozgás-, vagy nyugalom-meghatározással szolgálni, amely egyfelől az összes létező és lehetséges esetre alkalmazható, másfelől mindezekre a problémákra kielégítő magyarázatot ad. Meghatározásai ezért legjobb esetben is csak *különös esetek* meghatározásai s mert mint maga is érzékelteti, az általa megadott meghatározások nem merítik ki a különös esetek összes lehetséges csoportjait, a menetközben felbukkanó újabb esetekre szükségszerűen további variánsok gyártandók.

Miután ezek a meghatározások csupán az esetek egyik vagy másik különös csoportjára vonatkoztathatók, alkalmazásuk *szubjektivisztikus* jellege nyilvánvaló. Magyarázatképpen nézzük meg Ajdukiewicz kijelentéseit a fentebb már említett inga lengésének $t$ fordulópontja esetén. Eszerint: „a nyugalomnak és a mozgásnak *Ia* és *Ib* alatt adott meghatározásai esetén egy ingáról abban a $t$ időpontban, amikor eléri legszélső kilengési pontját (a fordulópontot), sem azt nem mondhatjuk, hogy nyugalomban van, sem azt, hogy mozog". „A II alatti meghatározásoknál ellenben . . . már elmondhatjuk arról az időpontról, amelyben az inga a fordulópontra ér, hogy az inga ebben az időpontban mozog". Viszont a IV alatti meghatározásokkal kapcsolatban a következőket olvashatjuk: „A nyugalomnak és a mozgásnak e meghatározásai esetén . . . azt kell majd mondani, hogy az inga a legszélső kilengés pillanatában nyugalomban van."[12] — Ily módon Ajdukiewicz maga elismeri, hogy különböző meghatározásai az inga lengésének $t$ fordulópontjával kapcsolatban különböző eredményekre vezetnek. Ámde mi nem különböző eredményekre akarunk jutni, hanem a problémát egyértelműen megoldani! Erre azonban Ajdukiewicz meghatározásai egyszerűen nem nyújtanak módot. Három pozitivista tehát háromféleképpen vélekedhet a problémáról aszerint, hogy egyikük-

[12] *DZ/Ph.* 3. 328—329. o.

nek mondjuk az I alatti, másikuknak a II alatti, harmadikuknak a IV alatti meghatározások *tetszenek* inkább. Vagyis teljesen tetszésüktől függ, hogy mely meghatározásokat választjuk s így teljesen szubjektív önkényünkön múlik, hogy az ingát lengésének fordulópontjában mozgónak vagy nyugalomban levőnek, vagy esetleg egyikben sem levőnek tekintjük. Következésképpen *Ajdukiewicz meghatározásai nemcsak kitárják a kapukat a szubjektivizmus felé, hanem egyúttal teljesen alkalmatlanok egy tényleges probléma megoldására, azaz az igazság feltárására.*

Végül látnunk kell, hogy Ajdukiewicz e meghatározásai teljesen alkalmatlanok az alapprobléma, *számára* kedvező megoldására is. Ajdukiewicz az egész elemzést azért végzi el, hogy bebizonyítsa a mozgás objektív ellentmondásmentességét. De egyfelől — mint már több ízben utaltunk rá — az ellentmondásosságot nem megoldja, hanem teljes-tökéletesen megkerüli. Másfelől hogyan gondolhatja komolyan, hogy sikerült ezekkel a meghatározásokkal a mozgás ellentmondásosságát kiküszöbölnie, amikor *az ellentmondás kíméletlenül felüti a fejét nyomban, mihelyt általuk egy konkrét problémát szeretne megoldani.* Tapasztalhattuk ezt az inga esetében. Hogyan magyarázza Ajdukiewicz azt a kijelentését, hogy az I alatti meghatározások esetében az ingáról lengésének *t* fordulópontjában „sem azt nem mondhatjuk, hogy nyugalomban van, sem azt, hogy mozog". De akkor *mit* csinál ez a szerencsétlen inga! Hogyan tudja Ajdukiewicz összeegyeztetni meghatározásait, amelyek alkalmazása esetén az inga hol sem nem mozog, sem nincs nyugalomban, hol mozog, hol meg nyugalomban van? Nem látja Ajdukiewicz, hogy az erőnek-erejével száműzött ellentmondás tér itt vissza s a maga objektív logikájával szétzúzza a saját fejében fellépő szubjektivisztikus logikát!

Száz szónak is egy a vége: Ajdukiewicz a maga elemzései révén nem oldott meg semmit. Ezzel szemben ismételten vét az ellentmondás és a kizárt harmadik elvei ellen, amelyeknek pedig dialektikus értelmezése is megköveteli, hogy a mozgással, a dialektikus ellentmondással kapcsolatos problémákat *logikai* ellentmondások nélkül oldjuk meg.

Ajdukiewicznek természetesen meg kellett vizsgálnia a mozgás dialektikus meghatározását is, amelyet fentebb már idéztünk. Meg is kellett cáfolnia, mert enélkül nem állhatott volna elő egy „tulajdonképpeni helyes" magyarázat látszatával. Az eddigiek alapján azonban könnyű elképzelnünk, miféle „cáfolat" ez.

A dialektikus meghatározás úgy hangzik, hogy a tárgy mozgása során egy-egy helyen (Itt és Most) *van is, meg nincs is.* Ajdukiewicz „cáfolata" a reinachi „van"-értelmezésre támaszkodva a következőképpen hangzik: „Plehanovnak[13] ez a megállapítása érthetővé válik, ha föltesszük, hogy azt tartja, hogy egy mozgó test a mozgás minden pillanatában egy meghatározott helyen *van*, amikor is a ‚van' szót a (reinachi) legáltalánosabb értelemben fogjuk fel, amely értelmezés nem dönt afelől, hogy a test és a hely milyen fajta érintkezéséről van szó, és hogy ugyanakkor *nincs* ezen a helyen, amennyiben a ‚van' szót az ‚időzik' értelmében fogjuk fel. Azt a kijelentést tehát, hogy egy mozgó test a mozgás minden pillanatában egy meghatározott helyen van is és nincs is, abban az értelemben foghatjuk fel, hogy a mozgó test a mozgás minden pillanatában *érint* egy meghatározott helyet, de *nem időzik* ott. Ha

[13] Ajdukiewicz Plehanovtól veszi a mozgás dialektikus meghatározását s vele vitatkozik.

viszont elfogadjuk Plehanov tézisének ezt az értelmezését, akkor nem találunk benne támaszt ahhoz a megállapításhoz, hogy a mozgás magában foglalja az ellentmondást. Hiszen a legkevésbé sem ellentmondó annak megállapítása, hogy egy test a mozgás minden pillanatában egy meghatározott helyen *van* és egyidejűleg *nincs ott*, ha a ‚van' kifejezést a tézis első felében más jelentésben használjuk, mint a másodikban."[14]

Más szóval Ajdukiewicz kimutatja, hogy a mozgással kapcsolatos dialektikus álláspont csak egy szofisztikus szófacsarás következtében tűnik úgy, mintha a mozgás ellentmondásosságát tükrözné vissza. Dehát éppen ennek az állítólagos „szofisztikának" a kimutatásához volt szüksége Reinachra. Nem igaz, — mondja Reinachra támaszkodva —, hogy ez a meghatározás ellentmondást tükröz vissza a mozgással kapcsolatban, mert ha feltesszük, hogy a „van"-t először a maga általános értelmében, ti. mint *érintést* kell érteni, a „nincs" pedig azt fejezi ki, hogy ez a „van" egyúttal *nem időzést* jelent, akkor a „van"-t két különböző értelemben használjuk ugyanazon a tézisen belül. Ez tehát állítólag logikai hiba s nem egy dialektikus ellentmondás visszatükrözése.

Ajdukiewicz „magyarázata" természetesen közönséges belemagyarázás. Ezt azonban most már csak úgy mutathatjuk ki, ha megadjuk a mozgás dialektikus meghatározásának valóságos értelmét.

Térjünk vissza hát a mozgás már említett alapvető ellentmondására: a véges és a végtelen, a diszkrét és a folytonos dialektikus egységének problémájára. Vagy egyszerűbben és világosabban meghatározva feladatunkat: *a mozzanatról, azaz a pontról* van szó.[15] Tudjuk az eddigiekből, hogy amikor tisztázni akarjuk akár az idő, akár a térben megteendő út, akár a tárgy (!) legelemibb mozzanatának természetét, megoldhatatlannak tűnő nehézségekbe bonyolódunk. Közelebbről nézve az értelem, amikor tisztázni akarja a mozzanat mibenlétének kérdését, két egymással mereven szembenálló, ellentétes fogalmat talál. Mozzanatunkat *vagy* egy véges nagyságnak tekintjük, *vagy* semminek sem. Ha a mozzanatot *véges* nagyságnak vesszük, nem tekinthetjük sem az idő, sem az út, sem a tárgy legelemibb mozzanatának, mert egy véges nagyság továbboszthatő, azaz nem ő a keresett legelemibb mozzanat, hanem elemei lesznek azok. De az értelem számára a véges nagyság elemei is véges nagyságok, ezeknek elemei ugyancsak azok stb. stb., másszóval az értelem egy végtelen processzusba keveredik. Megragad egy véges nagyságot, túlmegy rajta, de ismét csak egy véges nagysághoz jut. Ezen is túlmegy, az eredmény ugyanaz s ezt csinálhatja a végtelenségig, mert nem tud egy olyan kicsiny véges nagyságot elgondolni, amely legalább elméletben továbboszthatő ne lenne, ugyancsak a végtelenségig. — Ha azután az értelem, türelmét vesztve, végérvényesen túlmegy e véges nagyságon, akkor a másik oldalra, a *semmibe* esik át. Ennek felhasználásáról azonban szó sem lehet, elvégre könnyű belátni, hogy pl. az idő nem állhat olyan mozzanatokból, amelyeknek semmilyen nagyságuk sincs, azaz nincsenek. Az értelem tehát kénytelen visszatérni a véges nagyság fogalmához s vagy megoldhatatlannak nyilvánítja a feladatot, vagy Bergson—Ajdukiewiczhez hasonlóan, a legelemibb mozzanatot véges nagyságként

[14] *DZfPh.* 3. 326—327. o.

[15] A pont és a mozzanat fogalmát tehát azonosnak tekintjük s bár egyes vonatkozásokban a pont fogalma nélkülözhetetlen, általában a mozzanat fogalmát tartjuk találóbbnak. Esetünkben is, ezért többnyire mozzanatról fogunk beszélni.

felfogva próbálja megoldani. Ez a kísérlet azonban szükségszerűen kudarccal jár, amint azt láthattuk is.

A dialektikus ész számára mármost nyilvánvaló, hogy a véges nagyságon túl kell ugyan mennie, de nem a semmibe, hanem a végtelenbe, a folytonosba. Más szóval ha az, ami előttünk van, *véges*, akkor a mozzanat *minőségileg más*, olyan, amely sem nem véges, sem nem végtelen, mert véges is, meg végtelen is. Vagy ha a diszkréten kell túlmenni, akkor a mozzanat meghatározása szerint sem nem diszkrét, sem nem folytonos nem lesz, mert diszkrét is, meg folytonos is. Vagy matematikailag kifejezve : a mozzanat nyilvánvalóan a semmilyen nagyság, azaz a 0 és a diszkrét nagyság egysége lesz. De hogyan hajtsuk végre ezt a „túlmenést"? Világos, hogy mindenekelőtt a végtelen továbboszthatóság vagy felezés fogalmával kell leszámolnunk.

Arisztotelész már figyelmeztetett arra, hogy *elméletben lehetséges* bármely véges nagyság végtelen felezése, továbboszthatósága, de a *valóságban nem*, mert a valóságban semmi sem végtelenül továbbosztott. Ez a megállapítás mélyen igaznak bizonyul. Vegyünk pl. egy liter vizet és kezdjük el felezni. Egy bizonyos ponton túl ez a felezés már csak elméletben végezhető el, olyan kicsiny vízmennyiségről van szó. Az értelem számára pedig úgy tűnik, hogy ezt a felezést legalábbis elméletben a végtelenségig folytathatjuk. Valójában azonban minden felezés *csak véges* módon hajtható végre. Tudjuk jól ugyanis, hogy végül a felezés eredményeképpen *egyetlen* vízmolekula marad a kezünkben, amelyet *tovább felezni úgy, hogy az még mindig víz maradjon, lehetetlenség.* A vízmolekulát felbonthatom oxigénre és hidrogénre, de az oxigén önmmagában és a hidrogén önmagában már nem víz, hanem attól *minőségileg* különböző elemek. A felezés tehát csak elméletben tűnik végtelennek, az objektív valóságban és ennek megfelelően a *valóságos gyakorlatban és elméletben* mindenképpen *véges* eljárás. Továbbá nem felezhetünk *akárhogyan.* A hidrogénatomot pl. nem felezhetem meg úgy, hogy az egyik félben van egy fél proton és egy fél elektron, a másik félben ugyancsak, mert egy ilyen felezés a valóságtól elszakadt elméletben lehetséges ugyan, de a gyakorlatban és a valóságra támaszkodó elméletben nem. A hidrogénatomot tehát csak úgy felezhetem meg, hogy az egyik félnek a protont, a másik félnek az elektront tekintem s ezzel a felezésnek ez a folyamata is bevégződött, amint megkezdődött. Mert a hidrogénatomot nem tudom felezni, egyszerűen azért nem, mert a felezés eredménye már nem hidrogén, hanem ismét két *minőségileg* tőle különböző részecske.

Természetesen nemcsak az anyag molekuláival, atomjaival és annak elemi részecskéivel vagyunk így. Mindennek, aminek véges nagysága van, — pl. egy ország lakosságának, egy darab szántóföldnek, a Holdnak stb. stb. — a felezése *véges* eljárás, mert egy ponton eljutunk legelemibb egységéhez, amely *minőségi változás nélkül tovább már nem felezhető.* — A végtelen továbboszthatóság fogalma egyébként matematikai absztrakció. Egy matematikai mennyiség *önmagában* valóban végtelenül felezhető lehet, egészen egyszerűen azért, mert a számok elszakadtak attól, *aminek* a mennyiségét kifejezik s így a tényleges anyagi valóság nem állja útját a felezés végtelenségének. Mihelyt azonban a mennyiséget valami valóságosra vonatkoztatjuk, a felezés végtelenségének lehetősége itt is eltűnik.

Ha ez a helyzet az anyag, éspedig *mindenféle anyag* esetében, akkor nyilvánvalóan ez a helyzet a tér és az idő esetében is, amelyek csupán azért vannak, mert magának az anyagnak a létformái. Más szóval minden energiakvantumnak, minden fényfotonnak, minden molekulának, atomnak és atomi részecské-

nek megvan *a maga saját tere és ideje*, amely tér-, illetve idő-mozzanatok egyúttal a kérdéses részecske saját, legelemibb tér- és idő-mozzanatai, amelyek ezért *minőségi változás nélkül* éppúgy továbboszthatatlanok, mint maga a részecske, amelynek létformái. A tudomány egy napon kideríthetí, hogy mondjuk az elektron további részecskékből tevődik össze, amelyeknek tehát ugyancsak meglesz a maguk legelemibb tér- és idő-mozzanata. De az elektron nem elektoronok összege, azaz részecskéi minőségileg különbözni fognak tőle s ennek megfelelően e részecskék tér- és idő-mozzanata ugyancsak minőségileg különbözni fog az elektron tér- és idő-mozzanatától. Térnek és időnek a továbboszthatósága tehát ma éppúgy, mint mindenkor végesnek fog bizonyulni s problémánk megoldása szempontjából ez a döntő.

Térjünk most vissza a filozófia síkjára ; keressük meg az idő legelemibb mozzanatát úgy, hogy az mindig és minden körülmények között a legelemibb legyen. S ezzel a pillanat fogalmához értünk vissza. A pillanat fogalma esetében kétségtelen, hogy mint általános fogalmat, sokszor nagyon különböző formában használjuk. Mindamellett képesek vagyunk mint továbboszthatatlant megragadni, ha ti. a *jelen* pillanataként fogjuk fel. Persze, a jelen is általános fogalom, alatta érthetjük a jelenkort éppúgy, mint a jelen napot vagy órát. De végső soron azt a *végtelenül kicsiny időmozzanatot* értjük alatta, amely *most* és mindig csak *most* van előttünk, helyesebben amit *most* és mindig csak *most* élünk át. Régi dolog, hogy *ezt* a jelent lehetetlen megragadni, hiszen folytonosan és azonnal kisiklik a kezeink közül. De ez nem változtat azon, hogy ez a végtelenül kis időmozzanat létezik, és végtelenül kicsinynek kell lennie, mert teszem az, ami egymilliomod másodperccel ezelőtt történt — és tételezzük most fel, hogy ez még reális felezés — már nem tartozik a jelen fogalmához. Elmúlt, eltűnt visszahozhatatlanul. Könnyű belátni, hogy a jelennek ezt a végtelenül kicsiny mozzanatát reálisan továbbosztani nem lehet, mert minden ilyen osztás olyan elemeket tételezne a jelenbe, amelyek már elmúltak, ha még oly kicsiny idővel ezelőtt is, vagy amelyek még csak lesznek, bármily kicsiny idő múlva is. A pillanat fogalmát tehát a továbbiakban mindig így fogjuk értelmezni : a legelemibb, végtelenül kicsiny, továbboszthatatlan jelen-mozzanatként — bár arculatának pontos leírására csak ezután kerülhet sor.

Pontosan ez a helyzet a térrel, vagy ha úgy tetszik : a mozgó test által megteendő úttal is. Röviden : minden időmozzanathoz vagy időponthoz feltételezünk egy megfelelő térmozzanatot, amelyek a mozgó tárgynak a mozgás során elfoglalt egy-egy helyét koordinálják. Azt a tér-vagy útmozzanatot tehát, amelyet a tárgy mozgása során az idő minden most-jában, azaz minden jelen-pillanatban érint. Miután az idő megfelelő mozzanata végtelenül kicsiny nagyságú, a térnek (az útnak) ez a mozzanata ugyancsak végtelenül kicsiny lesz.

Mindebben van némi előfeltevés, de kényszerültünk rá, hogy magát azt a vitathatatlan tényt minél szilárdabb alapokra építsük, miszerint mindennek van egy valóban elemi mozzanata, amely általában végtelenül kicsiny és tovább sem a valóságban nem osztott, sem egy a valóságra támaszkodó elmélet számára nem osztható. Most pedig visszatérünk kiindulópontunkhoz, az értelem ama bizonyos merev ellentéteihez s mindezt belőle fogjuk levezetni. Ezzel párhuzamosan szükségszerűen ábrázolni fogjuk, hogyan kell ezt az ellentmondást helyesen, dialektikusan elgondolni s ezzel remélhetőleg útmutatással szolgálunk az ellentmondás dialektikus elgondolásához általában.

Esetünkben az ellentmondás háromféleképpen is megfogalmazható. Az értelem által felfedezett két ellentétes pólust ugyanis meghatározhatjuk a *véges nagyság* és a *semmilyen nagyság* ellentéteként; a *van* és a *nincs* ellentéteként; végül ugyanezt matematikailag kifejezve mint a 0 és a 0-tól különböző véges mennyiség ellentéteként. Vegyük az első pólus-párt, az ellentmondást vele kapcsolatban fogjuk végig gondolni; a másik két ellentétpár áttétele ezen az alapon már nem lesz probléma.

Van tehát egy semmilyen nagyságunk és van egy hozzá a lehetőségig közel vitt, azaz nagyon kicsiny véges nagyságunk. Az ellentmondás elgondolásának első lépéseként hajtsuk végre e két ellentétes oldal mechanikus egyesítését. Ez egyszerűen annak belátása, hogy a keresett elemi mozzanat véges nagyság is, meg semmilyen nagyság is. Ámde ebből következik, hogy voltaképpen egyik sem, mert nem lehet igazi véges nagyság az, ami egyúttal semmilyen nagyság is, megfordítva: nem lehet igazán semmilyen nagyság az, ami egyúttal véges nagyság is. Az ellentétes oldalak e mechanikus egyesítése tehát képzetszerűen is önként kínál egy megoldást. Keresett végtelenül kicsiny mozzanatunk, miután mindkettő és egyik sem, konkrétan a kettő *között*, tehát a véges nagyság és a semmilyen nagyság *között* helyezkedik el. Mindezzel továbbá egyrészt *minőségileg* túlmentünk a véges nagyságon, mert mozzanatunk nem véges nagyság immár, bár részben az; másrészt úgy mentünk túl véges nagyságunkon, hogy nem a semmilyen nagysághoz értünk, mint az értelem, mert mozzanatunk csak részben semmilyen nagyság, hiszen egyúttal véges nagyság is.

Az ellentmondás tulajdonképpen most lépett elénk. Mert amíg az értelem módján megálltunk *vagy* az egyik, *vagy* a másik ellentétes pólusnál s közöttük semmiféle kapcsolatot fel nem tételeztünk, ellentmondásról igazán nem beszélhettünk. Csak most, hogy *ugyanaz* rendelkezik mindkét pólussal, vált az ellentmondás szembeszökővé.

Az ellentétek e mechanikus azonosítása tehát feltárta az ellentmondást a maga létrejöttében. De ez az azonosítás tulajdonképpen csak egyszerű *egymásra helyezés* volt, a továbbiakban azonban *egymásban* kell elgondolnunk őket.

Második lépésként tehát az az alapvető követelmény merül fel: hogyan képzeljük el végtelenül kicsiny mozzanatunkat, mint a két ellentétes oldal *között* elhelyezkedőt. Erre pedig *csak egyetlen* lehetőség van. Tételezzük fel, hogy a keresett mozzanat bizonyos értelemben mindkét ellentétes oldalt valóban birtokolja, azaz bizonyos megszorításokkal ezek az ő *saját meghatározásai*. Ebben az esetben azonban lehetetlen másképpen elgondolnunk ezt a mozzanatot, mint *mozgásban*. Mozzanatunk abban az értelemben helyezkedik el a két pólus között, hogy *útban van, halad az egyiktől a másikig és megfordítva*.

Ez a gondolat egyike a legfontosabbaknak, bizonyos fokig a megoldás kulcsa. Ha ebben az értelemben közeledünk mozzanatunkhoz, világossá válik, hogy bár az értelem által felfogott és rögzített két pólus mindegyike bizonyos értelemben objektíve létezik, mégsem létezik abban a merev, kiélezett formában, ahogyan az az értelem számára mintegy természetes. És ez minden ellentétpárra vonatkozik. Nincs absztrakt azonosság, csak az azonosulás *mozgása*, nincs absztrakt különbség, csak az elkülönböződés *mozgása*. Nincs absztrakt végesség, csak egy folytonos, itt és most végbemenő „elvégesülés", amellyel párhuzamosan itt és most folytonosan végbemegy az „elvégtelenedés" is stb. stb. Más szóval bármely ellentétpárt vegyük, ha mégannyira is rögzítjük őket s feltételezzük, hogy mozdulatlanok, a dialektikus megoldás szükségszerűen

annak belátására vezet, hogy az igazság az, ami közöttük van, éspedig amint mozog, halad az egyiktől a másikig és a másiktól az egyikig. Ennek belátása nélkül nem beszélhetünk sem dialektikáról, sem dialektikus gondolkodásról.

Ezekután nincs egyéb dolgunk, mint elgondolni ezt a kettő között való mozgást. Az ellentmondás elgondolásának ezt a harmadik lépését azonban bontsuk fel ismét három részre. Elsőnek gondoljuk el mozzanatunkat, amint a véges nagyságtól halad a semmilyen nagyság felé. Figyelmeztettünk azonban már arra, hogy ezek a meghatározások magának a mozzanatnak az értelem által kiélezetten megragadott meghatározásai. Más szóval mozzanatunkat nem foghatjuk ugyan fel véges nagyságként, de mégis, abban a pillanatban történik megragadása, amint *mint véges nagyság, megszűnőben van, a semmilyen nagyság felé tart.* Véges nagysága ily módon eltűnőben van s emiatt — mert csak akkor *létezik*, ha véges nagyság, — *eltűnőben van* ő maga is. Azt jelenti ez, hogy nem létezik? Nem, mert hiszen van, különben hogyan lehetne éppen most eltűnőben. De az is igaz, hogy eltűnőben van, azaz ez az eltűnés tulajdonképpen nemlétezővé való válásának folyamata. Tehát nem semmi, nem egy máris nemlétező, mert akkor nem lehetne eltűnőben. De éppen most van eltűnőben, vagyis nem létező már, de még létezik is, mert még nem is egy nemlétező. — Másképpen: eltűnőben lenni sajátos mozgást jelent. Az, ami eltűnőben van, még nem tűnt el, hiszen csak *most* van eltűnőben. De már eltűnőben van, azaz *most* egyúttal nem is az, ami volt, mielőtt eltűnőben levővé vált.

Némi gondolkodással könnyen beleélhetjük e gondolatmanetbe magunkat. De most menjünk tovább. A következő lépés az, hogy elgondoljuk ennek az ellenkezőjét is, hiszen nekünk van még egy pólusunk, a semmilyen nagyság is. Ez pedig arra kötelez bennünket, hogy mozzanatunk mozgását ne csak a véges nagyságtól a semmilyen nagyság felé, hanem a semmilyen nagyságtól a véges nagyság felé tartónak is elgondoljuk. Most már könnyebb a dolgunk, az előbbinek pontosan az ellenkezőjét kell tételeznünk.

Mozzanatunk a semmilyen nagyságtól tart a véges nagyság felé, azaz feltűnőben, létrejövőben van. Éspedig éppen most, tehát nem semmilyen nagyság, nem is véges nagyság. Ahogyan eltűnőben levésekor mintegy a szemünk előtt *maga volt* megsemmisülőben, úgy most ugyancsak mintegy a szemünk előtt *maga van* keletkezőben. S ha most összekapcsoljuk az eltűnésnek és a feltűnésnek, a megsemmisülésnek és a létrejövésnek ezt a két ellentétes irányú mozgását, a folyamatot egységesen így írhatjuk le: mozzanatunk egyfelől eltűnőben, megsemmisülőben van, azaz tart a semmi felé; másfelől feltűnőben, létrejövőben van, azaz tart a véges nagyság felé.

Ezen a ponton egy pillanatra meg kell állnunk, nehogy visszaessünk az értelem síkjára, különben menthetetlenül tévútra kerülünk. Eddig két ellentétes pólusunk volt s közöttük tételeztünk *egyetlen* mozzanatot, amint halad egyiktől a másik felé. De mert *két* pólusunk volt, ezt a mozgást mindkét irányba tételeznünk kellett. Könnyen arra a gondolatra juthatnánk, hogy tehát itt nem egy, hanem *két* mozzanatról van szó: az egyik a véges nagyságtól halad a semmilyen nagyság, a másik a semmilyen nagyságtól halad a véges nagyság felé. Egy ilyen feltételezés azonban önkényes lenne. Az ellentmondás elgondolása során keresett mozzanatunkat ugyan kénytelenek vagyunk önmagának ellentmondó formában meghatározni, de ez nem jelenti két mozzanatra való szétesését. Az egész feltevésben tehát szükségszerűen *egyetlen* mozzanatról van csupán szó, ez a mozzanat azonban a benne feltáruló ellentmondás következtében mintegy *megkettőzi* önmagát.

Bonyolítja a helyzetet, hogy egyetlen mozzanatunk e megkettőződés következtében bizonyos értelemben valóban kettőként lép elénk. De hogyan képzeljük el mozzanatunkat, amely úgy egyetlen, hogy egyúttal kettő is és megfordítva? A dialektika itt is segítségünkre siet. Azt mondtuk: mozzanatunk *eltűnőben van*, azaz ezt a mozzanatot eltűnőben levésekor ragadtuk meg. De nem *eltűntségében*, azaz sohasem akkor, amikor már ténylegesen és végérvényesen eltűnt. Világos tehát, hogy bár mozzanatunk eltűnőben van, *teljesen mégsem tűnik el*, hanem mielőtt végérvényesen eltűnne, ez a folyamat *megszakad* s a feltűnésnek, a keletkezésnek adja át a helyét. Megfordítva: feltűnésről, keletkezésről beszéltünk s nem a *feltűntségről*, a *keletkezettségről*. Azaz, mielőtt mozzanatunk „végérvényesen" feltűnne, létrejönne, mozgásának ez az iránya is *megszakad* s az eltűnésnek, a megsemmisülésnek adja át a helyét.

Szükséges ezeket a fogalmakat közelebbről megvizsgálni. Nagyon fontos annak belátása, hogy a mozzanat egyfelől eltűnik, megszűnik, elmúlik, éspedig *valóban*. Eltűnik, mert soha még egyszer *ő* és *ugyanő*, mint *éppen ez* a mozzanat, nem létezhet; aminthogy — a nagyobb tárgyak birodalmából véve a hasonlatot — ha egy ember megszűnik, elmúlik, akkor ő és éppen ő végérvényesen és örökre megsemmisül. Ez a helyzet bármely tárggyal, bármely mozzanattal, az egész világgal. Másfelől ugyanolyan fontos annak belátása, hogy semmi sem tűnhet el *abszolúte*, mert ha más formában, átalakulva, egyúttal meg is marad, éspedig minden örökre megmarad. Ebben az értelemben pl. emberünk, aki megszűnt, nem szűnt meg *abszolúte*, nemcsak mert testének anyaga abszolút értelemben elpusztíthatatlan, hanem mert mindaz, amit tett, alkotott stb. nemében fenn is marad; bármily csekély mértékben is, ha mindjárt névtelenül is, ha mindjárt negatíve is, de hozzájárult nemének fejlődéséhez, továbbhaladásához.

Fordítsuk meg ezt a gondolatsort. Világos, hogy keletkezőben levő mozzanatunk szükségszerűen létre is jön, létezővé válik, éspedig ő fog létezni, éppen ő és nem más. Így van ez minden tárggyal, amely létezett, létezik és valaha létezni fog. De az is igaz, hogy létezése *nem abszolút*, nemcsak mert minden véges egyszer megsemmisül, hanem mert létezése nem neki mint *abszolúte változatlannak* a létezése. Folytonosan változva tehát, mindig más, mint ami volt s létezése éppen ez: ő létezik, mert minden változásban ő és éppen ő áll előttünk, miként bármely ember vagy bármely tárgy; miközben ő és éppen ő folytonosan és állandóan megsemmisül, eltűnik, hiszen mindig *más*-ként áll előttünk s *ami*ként ezelőtt volt, tehát *abszolúte* ugyanazként kétszer sohasem léphet elénk.

Ha mindezt alaposan megfontoljuk, észrevesszük, hogy voltaképpen csak egy metafizikus gondolattal számoltunk le. Az, hogy valami valóban elmúlik, bár abszulúte mégsem, csak azt jelenti: van tényleges és valóságos *elmúlásban levés*, amelynek eredménye egy valóságos elmúlás, de nincs abszolút elmúlás, azaz mielőtt az elmúlás abszolúte végbemenne, ez a folyamat megszakad és a keletkezésben levésnek, a létrejövésnek adja át helyét. Megfordítva: van *keletkezőben levés*, aminek eredménye a valóságos létezés, de nincs abszolút létezés, mert mielőtt abszolút létezés bekövetkezhetne, ez a folyamat is megszakad és az eltűnésben levésnek adja át helyét. Más szóval van eltűnés, megsemmisülés, de ez csak mássá-változás; van keletkezésben levés, létrejövés, de ez is csak másból-levés, mássá-változás. Van tehát eltűntség is, de ez nem magának a tárgynak, mindig *csak formájának* megsemmisülése; van léte-

zés is, de ez nem a tárgy abszolút létezése. Az értelem ugyanis „abszolút" létezésen nem a *létezés tényének* abszolút fennállását, hanem a létezőnek *abszolút változatlanságát* érti, márpedig ez mind a „létezés", mind az „abszolút" fogalmának az eltorzítását jelenti.

Megszabadulva tehát a „nemlétezés" és a „létezés", továbbá az „abszolút" fogalmának e torz értelmezésétől, egy lépéssel közelebb jutottunk problémánk megoldásához is. Eltűnőben levő mozzanatunk valóban eltűnik, amennyiben ti. *formája, állapota* stb. amelyben volt, valóban eltűnik. De nem tűnik el ez a mozzanat abszolúte, mert régi formájának elvesztésén *keresztül* új formához jut, azaz mássá válik ; eltűnése tehát feltűnésbe, megsemmisülése tehát létrejövésbe csap át. Megfordítva : feltűnőben, keletkezőben levő mozzanatunk valóban létrejön, létezővé válik, mert mássá-válása közben vitathatatlanul új formát ölt magára. De nem nyer abszolút létezést abban az értelemben, hogy az így létező örökre ugyanaz marad, mert létrejött formáját is elveszti, azaz a létrejövés folyamata ismét az eltűnésnek adja át helyét, a mozzanat ismét mássá változik. A régi forma ily módon elveszti véges nagyságát, azaz ez a véges nagyság a *saját* semmilyen nagysága felé tart. Ez a semmilyen nagyság felé való tartás ennélfogva a régi véges nagyság valóságos elmúlását, eltűnését eredményezi. De mielőtt ez a folyamat az abszolúte semmilyen nagysághoz érne, megszakad s irányát változtatva immár a semmilyen nagyságtól tart *saját* véges nagysága, azaz egy új véges nagyság felé. Ennek eredménye az új véges nagyság valóságos létrejötte és létezése, de ez a létezés sem abszolút ; maga is elmúlik, eltűnik, azaz a véges nagyság felé való haladás ismét a semmilyen nagyság felé való haladásnak adja át helyét. Abszolúte tehát csak az egzisztál, *ami* formáját változtatja, *ami* folytonosan mássá változik. De úgy egzisztál abszolúte, hogy eközben formáját szüntelenül változtatja, folytonosan mássá válik s ez az ő legfőbb attribútuma.

Mindezzel azonban mégsem fejeztük be az ellentmondás elgondolását, hiszen az ellentmondás, ha részben feloldódott is, igazi magja szerint még mindig előttünk áll. Sőt részbeni feloldódása sem egyértelmű még. Azt mondtuk: mozzanatunk eltűnőben is van, meg feltűnőben is s ezt az ellentmondást eltüntetni véltük azzal a megoldással, hogy feltettük : ez a két ellentétes irányú folyamat *egymásután* megy végbe. Mozzanatunk — mondtuk — eltűnőben van, de mielőtt végképp eltűnne, átadja helyét a feltűnőben levésnek, azaz *előbb* eltűnőben volt s *csak azután* vált feltűnővé. Mozgásának ellentétes irányait tehát egymásután elgondolva, az ellentmondás „eltűnt", hiszen nem ellentmondó dolog, hogy ugyanaz most eltűnőben, egy *utánakövetkező* most-ban pedig feltűnőben van. De a helyzetet nem foghatjuk fel így, különben elpusztítanánk az egész eddig felhúzott épületet, szétrombolnánk a dialektika fogalmát. Nem is láthatjuk így, hiszen *ugyanarról* a mozzanatról s *ugyanarról* a folyamatról van szó, nem két mozzanatról vagy két folyamatról. Az igazság ily módon az, hogy nekünk ezt a két ellentétes irányú mozgást *egyszerre, ugyanabban az itt-ben, ugyanabban a most-ban, általában ugyanarra a mozzanatra vonatkozóan kell elgondolnunk.*

Az ellentmondás elgondolásának ez az utolsó és legnehezebb része, jóllehet végső soron ez sem nehéz. Vegyünk egy nagyon egyszerű példát. Mondjuk van egy cérnadarabunk s azt egy rántással két darabra szakítjuk szét. Széttépve tehát a cérnát, lehetséges-e azt mondanunk, hogy a cérna a művelet során *előbb* vesztette el régi formáját (az egy-darabságot) s csak *azután*

nyerte el új formáját (a két-darabságot)? Világos, hogy ennek az egymásutániságnak a feltételezése egyszerűen lehetetlenség. Cérnánk éppen azáltal nyert új formát, hogy a régit elvesztette és megfordítva : régi formája éppen azért szűnt meg, mert új formája létrejött. Kíséreljük meg „lassított film"-szerűen elképzelni a fent ismertetett műveletet. Cérnánkat feszítve a későbbi szakadás pontján vékonyodni kezd, azaz ezen a ponton a semmilyen nagyság felé tart. Következésképpen régi formája, ti. hogy egy darab cérna, eltűnőben, megszűnőben, megsemmisülőben van ; e forma léte a semmi felé tart. A feszítés fokozásával azután elérkezünk ahhoz a pillanathoz, amikor cérnánk kettészakad, azaz régi formája *valóban* eltűnt, megszűnt, megsemmisült. Ha az előbbi anti-dialektikus feltevés szerint új formája (a két-darabság) csak *ezután* jöhetne létre, akkor a cérna elszakadása pillanatában, azaz a régi forma valóságos elvesztésekor azt kellene mondanunk : régi formáját már elvesztette, de új formáját még nem nyerte el, ennek feltűnése, létrejövetele csak most fog megindulni. A valóságban azonban ez az új forma a régi forma eltűnésének pillanatában egyszerre, egyidejűleg már maga is létrejött, azaz az új forma már túl van *keletkezőben-levésén* s már egy *keletkezett*. Következésképpen létrejövése, keletkezése a régi forma eltűnésével, megsemmisülésével *egyidejűleg* ment végbe. S valóban! Amikor cérnánk a feszítés révén a későbbi szakadás helyén vékonyodni kezdett, ez a vékonyodás nemcsak a régi forma eltűnésének, megszűnésének, megsemmisülésének folyamata, hanem az új forma keletkezésének, feltűnésének folyamata is, hiszen a vékonyodás azt jelenti, hogy cérnánk két darabra való szétesése megindult és tart. Ezért szükségszerű annak rögzítése, hogy ugyanaz a folyamat, amely a régi forma eltűnését eredményezi, egyúttal és egyidejűleg az új forma feltűnésének folyamata ; hogy a régi elmúlása és az új keletkezése, a régi eltűnése és az új feltűnése egyszerre és egyidejűleg, egy és ugyanazon a folyamaton belül megy végbe. Szó sem lehet tehát arról, hogy az eltűnés és a feltűnés folyamatait két külön folyamatnak véve, azokat egymásután gondoljuk el. Ezt csak akkor tehetnénk meg, ha a cérna egy-darabsága úgy tűnne el, hogy a valóságos eltűnés pillanatában már nem volna egy darab, de még két darab sem ; ha létezne egy olyan forma, amely az egy-darabság és a két-darabság közötti forma lenne. Ilyen „átmeneti" forma azonban nincs.

Bármely példát analizáljunk is, az eredmény mindig azonos lesz a fentivel. De újabb példák elemzésére helyszűke miatt nem térhetünk ki, a mozgással kapcsolatban ezt úgyis újra közelebbről szemügyre kell vennünk.

Az a rendkívül sajátságos helyzet áll tehát elő, hogy míg egyfelől a régi forma és az új forma (a régi állapot és az új állapot) eltűnése, illetve feltűnése egy és ugyanabban a most-ban (és itt-ben) megy végbe, addig ez az egyidejűség a valóságban egymásutániságot eredményez. De ez a nehézség is csak látszat, amely fogalmaink tisztázatlanságából következik. Az egyidejűség nem azonos az egymásutánisággal, mert a két fogalom különböző vonatkozású. Fennáll az eltűnés és a feltűnés, az elmúlás és a keletkezés *egyidejűsége*, és a létező formák, illetve állapotok *egymásutánisága*. Vagyis az egymásutániság kétségtelenül az egyidejűség eredménye, de csak *eredménye* s nem magával az egyidejűséggel azonos.

Ez az eredmény egyúttal egy *ugrás* következtében lép elénk s az ugrás éppen azt jelenti, hogy az eltűnés és a feltűnés, az elmúlás és a keletkezés nem abszolúte megy végbe. Cérnánk elvékonyodása a későbbi szakítási ponton egyfelől a régi forma eltűnésének, megsemmisülésének folyamata, másfelől az

új forma feltűnésének, létrejövésének folyamata. Megtaláljuk tehát mindkét irányt benne: a semmilyen nagyság és a véges nagyság felé való tartást a véges nagyság, illetve a semmilyen nagyság felől. Amikor azonban ez a két irány mintegy maximálisan kiéleződve eléri görbéjének „amplitudóját", mintegy keresztezve egymást mindegyik kioltja a másikat: átcsapás, ugrás megy végbe. A régi forma átcsapott semmilyen nagyságába, az új átcsapott véges nagyságába; a régi forma belemerült a tartalomba, az új forma kilépett abból s elnyerte végességét. Ily módon mozzanatunk, amelyet egyidejűleg eltűnőben levőnek és feltűnőben levőnek fogtunk fel a véges nagyság és a semmilyen nagyság között, nem abban az értelemben mozgó, hogy *pusztán folytonosan* tart egyikből a másikba és megfordítva, hanem úgy *is*, hogy egyik véges nagyságból ugrásszerűen a másik véges nagysággá válik. Mint létező véges nagyság, az eltűnés és a feltűnés egyidejűleg végbemenő folyamatából következő ugráson keresztül maga válik másik létező véges nagysággá, — s ez a változásnak, általában a mozgásnak mozzanatokra bontott, tulajdonképpeni folyamata. Mozzanatunk ily módon voltaképpen *két véges nagyság között* van, — ezért nevezhetjük ugyanazt az egyetlen mozzanatot kettőnek is, — miközben a benne levő ellentmondás következtében a véges nagyság és a semmilyen nagyság között is van. Valaminek a mássá-válása ezért valóságos eltűnést és valóságos létrejövést jelent, miközben semmiképpen sem jelent abszolút eltűnést és abszolút elmúlást, csak mássá-levést.

Befejeztük az ellentmondás elgondolását. Az általunk mondottak a változás dialektikájára inkább látszottak vonatkozni, mint a mechanikus mozgásra. Valójában egyszerre mindkettőről beszéltünk, hiszen a változás *mozgás*, a mechanikus mozgás pedig hely*változtatás*. Bizonyos terminológiai különbségek azért vannak s ezért az eddig mondottakat röviden alkalmazzuk a mechanikus mozgásra magára. Ezt azután már az olvasó is átviheti a repülő nyíl esetére, vagy *bármely* mozgásra.

Miután a mechanikus mozgás *hely*változás, véges nagyságunk maga a hely, azaz a megtett út egyetlen, a megfelelő tér és idő-mozzanatok által koordinált pontja. A mechanikus mozgás-feltevés esetében az út ilyen pontok, azaz helyek sorozata, amelyek egymásután következnek. Mindegyik egy *itt* a neki megfelelő *most*-tal s egymásutániságukból következik, hogy *közöttük* további pontok, tehát további itt-ek és ezeknek megfelelő most-ok nincsenek. Nevezzük ezeket a helyeket egymásutániságuk szerint A, B, C, D stb. pontoknak s még egyszer hangsúlyozzuk, hogy pl. A és B, vagy B és C stb. között nincs egy további pont, mozzanat vagy hely, azaz nincs egy további itt és most.

Mármost a hely az a véges nagyság, amely a tárgy mozgása következtében a tárgy „alól" *eltűnik*, a semmilyen nagyság felé tart, miközben a következő hely *feltűnik*, azaz a véges nagyság felé tart. — Két megjegyzést kell tennünk. A hely számunkra mindig *konkrét*, azaz csak annyiban *van*, amennyiben éppen most a *tárgy* helye és nem másé, azaz amennyiben a tárgy saját tere és ideje következtében annak *saját* helye. Következésképpen a leírásban használt fogalmak, mint „véges nagyság" és „semmilyen nagyság", „eltűnés" és „feltűnés" stb. mindig *a mozgó tárgyra vonatkoztatva* értendők. Amikor tehát azt mondjuk: a helynek mint véges nagyságnak az eltűnése folyamatban van, ez csak azt jelenti, hogy a mozgó tárgy az adott konkrét, azaz véges nagyságú helytől elszakadóban van, azaz átmenőben a soronkövetkező helyre. Megfordítva: ha azt mondjuk, hogy a soronkövetkező hely mint véges nagyság fel-

tűnőben stb. van, ez csak annyit jelent, hogy a mozgó tárgynak a soronkövetkező konkrét hellyel mint véges nagysággal való érintkezése kialakulóban, létrejövőben van.

E struktúra következtében mármost a mozgásról két meghatározást is adhatunk. Az egyik közismert : a mozgó tárgy most itt van, a következő most-ban pedig ott van. Ez a meghatározás önmagában helyes, csak éppen nem magának a mozgásnak a meghatározása, hanem csupán a mozgás *eredményének* rögzítése. Miután a *mozgás* eredményét rögzíti, ez a meghatározás azért beletartozik a mozgás meghatározásába, csak nem teljes. Ezért ha megállnánk ezen a ponton és a mozgás meghatározását csak ebben foglalnánk össze, értelemszerűen egyoldalúak maradnánk, nem adnánk meg a mozgás igazi fogalmát. Ez az igazi fogalom pedig éppen annak a meghatározása, hogyan jön létre, hogyan alakul ki az előbbi meghatározásba foglalt eredmény. Erre felelt Hegel, amikor azt modta : a tárgy úgy mozog, hogy egy és ugyanabban a most-ban és itt-ben van is, meg nincs is.

Mozgó tárgyunk tehát eltűnőben van A és B hely között, azaz egyfelől folyamatban van az A hellyel való érintkezésének megszakadása, másfelől folyamatban van a B hellyel való érintkezésének kialakulása. Ez a kettős irányú mozgás azonban itt is egyidejűleg, azaz egy és ugyanazon most-ban megy végbe. Mozgó tárgyunk tehát már nincs az A helyen, hiszen az A hely eltűnőben van, a vele való érintkezés megszakadóban van. De az A hely még nem tűnt el, a vele való érintkezés még nem szakadt meg teljesen. Mozgó tárgyunk ezért még van is az A helyen, ti. ebben az ellentmondásos formában : *van is, meg nincs is.* Ugyanakkor, egyidejűleg azonban végbemegy a B hellyel való érintkezés kialakulása, a B hely „feltűnése" is. De itt is csak „kialakulásban levésről", „feltűnésben levésről" lehet szó, azaz tárgyunk még nincs a B helyen, ottléte még csak most van kialakulóban. De mert már kialakulóban van, tárgyunk a B helyen is van, ugyancsak a fenti ellentmondásos módon : *van is, meg nincs is.* Ez a két ellentétes irányú folyamat pedig egyidejűleg, azaz egy és ugyanabban a most-ban megy végbe. Következésképpen tárgyunk egy és ugyanabban a most-ban az A helyen is van, meg nincs is ott, mert egyúttal a B helyen is van ; a B helyen is van, meg nincs is ott, hiszen még az A helyen is van. Az idő minden most-ja tehát az eltűnés és a feltűnés kereszteződése, egyidejűsége, következésképpen *ugrás* A-ról a B-re.

Mindez az itt-re is vonatkozik. A mozgó tárgy most eltűnőben és feltűnőben van *itt.* Ebben az itt-ben tehát van is, meg nincs is, hiszen még vagy már nincs itt, mert már vagy még ott is van. Ennélfogva az út minden itt-je az eltűnés és a feltűnés kereszteződése, egyidejűsége, következésképpen ugrás A-ról a B-re. Miután pedig az itt és a most a hely koordinátái, elmondhatjuk, hogy mozgó tárgyunk az A helyen van is, meg nincs is, — hasonképpen a B, a C, a D stb. helyeken.

Az a furcsának tűnő helyzet alakult ki, hogy miközben azt akartuk meghatározni, mi történik a tárggyal pl. A és B helyek *között,* azt határoztuk meg, mi történik a tárggyal A vagy B stb. *helyen.* Ennek magyarázata azonban rendkívül egyszerű. Feltevésünk szerint a mozgó tárgy útja helyek, azaz a megfelelő tér és időpontok által koordinált mozzanatok, *pontok* sorozata. Kimondtuk továbbá, hogy A, B, C, D stb. pontokat egymásutáni pontoknak tekintjük, azaz közöttük nincsenek további pontok, még egyetlen egy sem. De ha ezek *folytonosan* egymást követő pontok, akkor közöttük nincs sem tere, sem ideje semminek ; az egymást követő helyek között a tárgy mozgása során ugrás

megy végbe, amely ugyan az eltűnés és a feltűnés kereszteződésének következménye, de amelynek a feltevés szigorúsága szerint nincs tere vagy ideje. Valóban : az ugrás éppen azért ugrás, mert önmagában véve nem valami folytonosság, hanem átcsapás ; mert *az ugrásnak nincs külön tere vagy ideje.* Ezért érthető, hogy amit A és B *között* kerestünk, az csak az ugrás, az eltűnés és a feltűnés egymást keresztező folyamatai tehát szükségszerűen az A-*n*, illetve a B-*n* stb. mennek végbe. Elvégre A is, B is stb. egy-egy végtelenül kis nagyságú mozzanat, amely maga van eltűnőben, illetve feltűnőben, azaz amellyel a tárgy érintkezése maga van megszűnőben, illetve kialakulóban. Ezért mindennek A-val, vagy B-vel stb. kapcsolatban, azaz magán az A-*n* stb. kell végbemennie.

Az értelem fentebb ismertetett meghatározása a mozgásról, amely csak a mozgás *eredményét* összegezi, éppen ennek figyelembe nem vétele miatt egyoldalú. Ha feltennénk, hogy tárgyunk az A ponton „időzik" egy ideig, azután átcsap a B pontra, ott ismét időzik egy ideig, akkor nem a mozgásról, hanem a mozgás és a nyugalom egy eklektikus kotyvalékáról beszélnénk. Ez a feltevés ugyanis szétdarabolja, összezúzza, megsemmisíti magát a mozgást, hiszen feltételezi, hogy a mozgó tárgy A ponton nyugalomban van, azután átcsap B pontra, ott ismét nyugalomban van stb. stb. A nyugalomnak és a mozgásnak ez az összekotyvasztása azonban nem a mozgás, hanem a mozgás és a nyugalom váltakozása, amellyel kapcsolatban lehetetlen lenne választ adni arra a kérdésre : miért áll meg és miért indul meg tárgyunk a kérdéses pontokon, illetve azok között. A dialektika a nyugalomnak ezt az eklektikus belevegyítését a mozgásba kiküszöböli, a tárgyat folytonosan mozgásban levőnek fogva fel, nem mondhatja : a mozgó tárgy most itt van, a következő most-ban pedig ott, hanem hangsúlyozva a mozgás vitathatatlan tényét, a tárgyat úgy fogja fel, mint minden egyes pontról éppen most eltűnőt, tehát úgy, hogy most és itt van is, meg nincs is, mert ott *is* van, mert a következő most-ban *is* van.

A mozgás értelemszerű meghatározása ezért csak viszonylag helyes, csak az eredményt rögzíti. Amikor azt mondjuk : a mozgó tárgy most itt van, a következő most-ban pedig ott, akkor ez csak annyiban igaz, hogy a mozgást erre a két pontra korlátozzuk s azt, hogy előtte, illetve utána a tárgy még mozog, *észrevétlenül kiküszöböljük feltevésünkből.* „Most itt van", ez azt jelenti, hogy vagy feltételezem : a tárgy ez előtt az itt előtt nyugalomban volt, vagy feltételezem ugyan az itt előtti mozgását, de ez a tény számomra pillanatnyilag érdektelen, ezért úgy veszem, mintha előzőleg nem mozgott volna. Hasonlóképpen, ha a tárgyat úgy veszem, hogy „a következő most-ban ott van", akkor vagy feltételezem : a tárgy ezután az ott után nyugalomban lesz, vagy feltételezem ugyan az ott utáni mozgását, de ez a tény számomra pillanatnyilag érdektelen, ezért úgy veszem, mintha a tárgy tovább már nem mozogna. Mindez tehát ugyanúgy a tárgy mozgása egy kicsiny szakaszának az eredményét, azaz a „kezdetét" és a „végét" rögzíti, mintha egy tetszés szerinti távolságot befutó tárgy mozgásának kezdetét és végét rögzíteném. A dialektika nem tűri ezt a korlátozást, ha nem a mozgás eredményéről, hanem magáról a mozgásról van szó. Ezért a mozgás igazi fogalmának meghatározásakor nem mondhatja : „a tárgy most itt van", mert a tárgy már nincs is ott, hiszen mozog, áthalad a kérdéses helyen ; azt sem mondhatja : „a tárgy a következő most-ban ott van", mert a tárgy már nincs is ott, hiszen mozog, nem állt meg, nincs nyugalomban. Így kell felfognunk a tárgy által megtett út minden pontján a tárgy mozgását. Ezzel szemben egyesíthetjük a két meghatározást s ez a mozgás teljes meghatározása : *a mozgó tárgy itt és most van is, meg nincs is,*

*következésképpen minden most-ban másutt van, minden itt-ben nemcsak ebben a most-ban, hanem egy másik most-ban is van.* A tárgy mozgása során tehát helyét *változtatja* : a tárgy helye „maga válik" mássá.

Ez a tényleges magyarázata a mozgás dialektikus meghatározásának. Az ellentmondás elgondolásával feloldottuk ezt az ellentmondást, de csak gondolatilag, más szóval nem szüntettük meg magát az objektív ellentmondást. Mondhatjuk-e mindezek figyelembevételével, hogy a mozgás objektíve nem ellentmondásos? Semmiesetre sem. Ajdukiewicz és Schaff, akik ebben az irányban keresték a megoldást, nemhogy modern megoldást produkáltak volna, hanem vagy másfél századdal visszaestek korunk mögé. De a történelem kerekét a filozófiában sem lehet visszafordítani. A dialektika, amely a tények tudományos feldolgozásán keresztül oldja meg a mozgás fogalmának tisztázását, nemcsak belátja a mozgás ellentmondásosságának objektivitását, hanem az ellentmondásban a mozgás hajtóerejét magát fedezi fel. Mert ennek az „ellentmondásnak folytonos létesülése és egyidejű megoldása teszi éppen a mozgást".[16] A mozgás eredménye ugyanis az ellentmondás *objektív* feloldódása. De láttuk, hogy ez az eredmény a soronkövetkező itt-ben és most-ban újra csak egy ellentmondás, éspedig ugyanaz az ellentmondás. Ezért az ellentmondás objektív megoldása az ellentmondásnak mint objektív valaminek újrahelyreállítása s mert éppen ez a mozgás, a mozgás „a létező ellentmondás".

A mozgás e fogalmában, illetve meghatározásában nyoma sincs holmi „szofisztikának", sem az Ajdukiewicz által feltételezett logikai hibának. Ajdukiewicz erről nyújtott kritikája nyilvánvalóan metafizikus. A mozgás dialektikus meghatározását úgy foghatjuk fel, — mondta Ajdukiewicz, — „hogy a mozgó test minden pillanatában *érint* egy helyet, de *nem időzik* ott". Ez azonban az érvelésnek a „van"-ra való korlátozása s nem magára a mozgásra való vonatkoztatása. Mert ha a meghatározás a *mozgásra* vonatkozik, akkor — amennyiben pillanatnyilag elfogadjuk a Reinach—Ajdukiewicz-féle „van"-értelmezéseket — a „van" már eleve nem magyarázható az „időzés", a „tartózkodás" fogalmával, következésképpen a „nincs"-nek még Ajdukiewicz gondolatmenetének következetes végigvitele esetében sem lehet az „időzés"-sel kapcsolatos pozitív vagy negatív értelme. Mert mi értelme van egy „nincs"-csel az ellen tiltakozni, hogy a tárgy időzne egy helyen, amikor a tárgy *eleve mozgásban lévén*, amúgy sem időzhet a kérdéses helyen. Ajdukiewicz azonban a „van"-t ebben az esetben kifejezetten a nyugalom értelmében fogja fel, ezért jut arra a gondolatra, hogy a „nincs" a „van"-nak nyugalomként való felfogása ellen került a meghatározásba. Fentebb azonban láthattuk, hogy a „van" *nem tiszta* „van", hanem a „nincs" által korlátozott „van" és megfordítva ; ezért nem mondhatjuk Ajdukiewicz módján, hogy a „van" a mozgó tárgynak a helyre vonatkozó érintését jelenti, még inkább az érintés mint egy *mozgó* tárgy által történő érintkezés, egyúttal nem-érintés is. — Meg kell jegyeznünk még, hogy a „van" értelmének Reinach-féle differenciálása során olyan fogalmak merültek fel, amelyek — dialektikusan átértelmezve — alkalmazhatók a mozgás dialektikus meghatározásának leírása során is. Ez azonban nem azt jelenti, mintha Reinach egy lépéssel is közelebb került volna általuk a mozgás tényleges meghatározásához, csupán azt, hogy a dialektika nem új fogalmakat fedez fel általában, hanem a meglevőket értelmezi újszerűen, azaz a valóságnak megfelelően.

[16] Engels : *Anti-Dühring*, 1948. 115. o.

Minden véges nagyság tehát végtelenül kis nagyságok dialektikus összege, amely összeg tehát nemcsak mennyiségileg, hanem *minőségileg* is különbözik az alkotóelemét képező végtelenül kis nagyságú részecskéktől. Hogyan lesz ezekből a végtelen kis nagyságokból véges nagyságú út- vagy időszakasz, az egyébként ugyanaz, mintha azt kérdeznőnk: hogyan képeznek az atomtól *minőségileg* különböző alkatrészek atomot, a molekuláktól minőségileg különböző atomok molekulát stb.

A mozgás dialektikus meghatározása egyben minden mozgással kapcsolatban felmerült problémára magyarázatot nyújt. Magyarázatot nyújt tehát Ajdukiewicz ingaproblémájára is, éspedig egyértelmű, félreérthetetlen bizonyosságú magyarázatot. Az inga lengésének legszélső pontján, azaz a t fordulási ponton nyilvánvalóan éppúgy mozog, mint lengésének bármely más pontján. Csakhogy ezen a ponton egyúttal még egy ugrás megy végbe, megváltozik a lengés *iránya* is. Egy és ugyanabban a pontban tehát, amelyben az inga eléri felfelé tartó mozgásának legszélső kilengését, azaz a t fordulópontot, ugyanebben a t fordulópontban megkezdődik lefelé tartó mozgása is. Tehát nem mozgása ér véget a t pontban, csupán mozgásának felfelé tartó iránya; a mozgás maga folytonosan történik, csak irányát változtatja meg. Az inga ily módon eltűnőben van erről a pontról, éspedig azzal egyidejűleg, hogy feltűnt rajta, aminthogy ugyanez történik mozgásának bármely más pontján is. A mozgás dialektikus meghatározása megmutatja, hogy ebben az esetben még a viszonylagos nyugalomról sem lehet szó.

Már csak egyetlen kérdést szeretnénk érinteni. Miután olyan nagy gondolkodók, mint Marx, Engels és Lenin, vagy akár Hegel a mozgás fenti, dialektikus értelmezése mellett foglaltak állást, Schaff kreál egy elméletet, amivel valószínűsíthetné állítólagos tévedésüket. Zenon — mondja — a nyugalomból akarta levezetni a mozgást. Ez egy „zseniális" történelmi tévedés volt, amelynek „történelmi szuggesztív ereje" következtében azonban Hegel is nyugalomból vezette le a mozgás fogalmát. (!) Íme ezt mondja Schaff Hegelről, aki elsőnek mondta ki *a mozgás abszolút jellegét*, aki elsőnek mondta ki, hogy a *lét* nem a nyugalommal egyértelmű, hanem igazsága szerint folytonos *levés*! Ez az elmélet persze csak azért kell Schaffnak, hogy valamiképpen valószínűsítse az általa és Ajdukiewicz által nyújtott Marx-kritikát. S mert mindezt úgylátszik maga sem érezte elég meggyőzőnek, még egy érvet biggyesztett az előbbi után.

„Kétségtelen — írja, — hogy Hegel álláspontja a mozgás értelmezésének kérdésében befolyást gyakorolt Marxra és Engelsre és ezek közvetítésével Leninre is. Marx és Engels annál is inkább engedtek a hegeli érvelés befolyásának, mivel még olyan motívumok is házzájárultak, amelyek az akkori matematika problémáinak állásából és fejlődésének állapotából adódtak. Ennek eredményeit különösen Marx jól ismerte. — A matematikai analízisben abban az időben alapvető szerepet játszott a végtelen kis mennyiségek Newtontól és Leibniztől származó felfogása. A végtelen kis mennyiségnek ellentmondó sajátosságokat tulajdonítottak, vagyis olyan nagyság sajátosságait, amely azonos a nullával és egyidejűleg a nullától különböző. Világos, hogy a végtelen kis mennyiségek ilyen fogalma fokozta az eleata bizonyítás szuggesztivitását. Az akkori matematikában általánosan elfogadott álláspont volt, úgyhogy a marxizmus klasszikusainak ezért nem lehet szemrehányást tenni. Bár Cauchy és Bolzano már akkor forradalmat hajtottak végre az infinitézimálszámítás felfogásában, azonban nézeteik csak sokkal később, a XIX. század második felé-

ben kezdtek polgárjogot nyerni. Anélkül, hogy a részletekbe belemennénk, emlékeztetnünk kell arra, hogy a modern matematikai analízis elvetette a végtelen kis mennyiségek hagyományos fogalmát, és ha időnként alkalmazzák ezt a fogalmat, akkor *egy folyamat vagy függvény értelmében, amely a nulla felé tart.* A végtelen kis mennyiségek régi, ellentmondó fogalmából valójában semmi több nem maradt."[17]

Hát ez méltó befejezése Schaff vizsgálódásainak! A matematika — mondja Schaff — Hegel, illetve Marx—Engels idejében eleinte úgy tekintette a végtelenül kis mennyiségeket, mint amelyek egyfelől nullák, másfelől különböznek attól. Néhány évtizeddel később azonban már úgy, mint olyan folyamatot vagy függvényt, „amely a nulla felé tart". Vagyis a matematika kezdetben csak az ellentétes mozzanatok mechanikus egyesítéséig jutott el, azaz az ellentmondás felismeréséig, mint fenti levezetésünkben láthattuk. Később azonban egy lépéssel tovább ment s a végtelenül kis mennyiséget mozgásában ragadva meg úgy tekintette azt, amint a nulla felé tart, azaz mozog a véges nagyságtól a semmilyen nagyság felé. Ez, mint tapasztaltuk, az ellentmondás elgondolásának második lépése. Schaff mármost azt állítja, hogy Hegel, illetve Marx és Engels az ellentmondás elgondolásában csak az első lépcsőig jutottak el, mint a korabeli matematika, s azután megálltak itt ; ezzel szemben a matematika továbbment, ahová Marx és Engels már nem követték volna. De valójában éppen fordítva : a *matematika* abban az időben valóban még az ellentmondás elgondolásának első lépcsőjénél tartott s *az egész világon egyedül Hegel, illetve Marx és Engels tudták csak ezt a problémát végiggondolni s a megoldás tekintetében a matematikát megelőzni.* A matematika azután később továbbment s eljutott az ellentmondás elgondolásának egy további lépcsőfokára, de a maga teljességében még ma sem jutott el arra a fokra, ahol Hegel, illetve Marx és Engels annak idején állottak. S most jön Schaff és felcserélve a tényleges szerepeket, el akarja hitetni velünk, hogy Marx—Engels a korabeli matematika korlátai következtében nem értették meg a végtelenül kis mennyiségek fogalmát, mert Schaff szerint *nem* egy nulla felé tartó folyamatnak, függvénynek fogták fel azt!?! — Nos, a mozgás fentebb megadott dialektikus elemzésére támaszkodva bárki lemérheti e Schaff-féle kijelentés értékét. . .

*

Nincs szükség hosszadalmas befejezésre. Módunkban volt kimutatni, hogy Ajdukiewicz, illetve Schaff mozgásmagyarázata helytelen, *metafizikus* magyarázat. Méginkább: álláspontjuk a revizionizmus logikai vetülete, a revizionizmus logikai indokolása. Ámde semmiféle tudományos probléma sem oldható meg revizionista úton. Mint annyiszor másutt, itt is bebizonyosodott, hogy valóságos tudományos problémákat a kellő színvonalon tisztázni és megoldani csak a marxi—lenini dialektikus materializmus alapján lehetséges. Ez az eddig mondottak leglényegesebb tanulsága.

[17] *DZfPh.* 3. 350. o. (*Kiemelés tőlem!* — EL)

# Visszavezethetők-e a biológiai és kémiai minőségek a fizika mennyiségi törvényeire?

STRAUB F. BRUNO

A dialektikus materializmus filozófiája a természet törvényeinek korszerű, helyes általánosítása. Elvileg ezért világos, hogy a természettudományok művelői számára előremutatónak, általánosnak kell lennie.

Gyakorlatilag sokszor látjuk, hogy a materializmus általános alapelveinek alkalmazása vagy nem mond semmit egy meg nem oldott probléma megközelítésére vonatkozólag, vagy pedig egyes kérdésekre való helytelen alkalmazása éppen gátolja a tudományt. Ezek a negatív jelenségek sok természettudósban azt a gondolatot ébresztik, hogy a dialektikus materializmus a leszűrt tények helyes, nagyvonalú általánosítását adja, de a kutatásban konkréten nem alkalmazható és helyes is ha a kutatás „szabad" marad, hiszen ami ma felületesen a dialektikus materializmussal ellentétben levőnek látszik, a megismerés folyamán igaznak és helyesnek bizonyulhat.

Ennek az általánosan elterjedt liberalista felfogásnak véleményem szerint az a hibája, hogy a filozófia helytelen alkalmazásának eseteire hivatkozva, elveti magát az alkalmazást. Az esetlegességre bízza a tudomány fejlődését, amikor *minden* lehetőség és *minden* gondolati út kipróbálását szükségesnek tartja. A tudomány fejlődése szempontjából kétségkívül előnyösebb ezzel szemben az a módszer, ha előre meg tudjuk mondani, hogy a számtalan lehetőség közül melyik úton próbálhatjuk a valószínű (természetesen soha nem teljesen biztos) siker jegyében a megoldást és melyik gondolat az, amely ellenkezik a természet törvényeivel, tehát biztosan nem adhat jó megoldást.

Valamely probléma megoldásának nekiindulva minden esetben ténylegesen, a gyakorlatban először választást teszünk a lehetséges sokféle megközelítési mód között. De mi az alapja választásunknak? Mások eredményei, saját addigi tapasztalataink és az ezek mögött levő filozófiai állásfoglalás, ami legtöbbször nem tudatos.

A dialektikus materializmus alkalmazása a természettudományban abban áll, hogy először ennél az elindulásnál tudatosan vegyük figyelembe a marxista filozófiát és a dialektika módszertanát. A második fontos lépés, hogy az elért eredmények értékelésében, a megismert törvényszerűségnek a már ismertek közé való beillesztésében és a következtetések levonásánál legyünk tudatában annak hogy ez a fázis nemcsak a tények megállapításában áll, hanem hozzájárul a természetfilozófiához, tehát a filozófia helyes módszertanával végzendő. A Mendel törvények, vagy a bizonytalansági reláció tények és természettörvények. De értelmezésük és a belőlük levont következtetés (ami nagyon

sokszor a fogalmazásukon múlik) alapvetően kétféle lehet. Ha a körülmények figyelembevétele nélkül megengedhetetlenül általánosítunk, merev logikával fetisizáljuk a törvényt, hibás eredményhez jutunk. A marxista filozófia a dialektikus *módszer* alkalmazásával a megismert végeredmények olyan értékelését követeli, amely lehetővé teszi az egyes esetre való alkalmazást, tehát az *általános* és a *sajátságos* tudatos figyelembevételét.

Ezen alapelveknek megfelelően az alábbiakban megkísérlem a biokémia szempontjából az ideológia alkalmazását egy konkrét problémára.

Az elmúlt évben filozófiai konferenciánk során írtam egy anyagot, amely a „visszavezetés" kérdésében igyekezett állást foglalni. Ez a kérdés a természettudományok minden ágában alapvető kérdés, amelyet a marxizmus klasszikusai érintenek, de nem találtam olyan szabatos kifejtésre, amely a természettudomány művelői számára elegendő részletességgel és következtetéseiben megfoghatóan tárgyalja a kérdést. Utaltam arra, hogy egyesek pl. a biológiai jelenségeknek, vagy a gondolkodásnak a kémiai és fizikai jelenségekre való visszavezetését Engelsre hivatkozva mint elvetendő, antidialektikus irányzatot kezelik. Másrészt utaltam arra, hogy a legkorszerűbb biológiai tudományok, mint amilyen a biofizika és a biokémia, de ugyanígy a genetikától kezdve a kibernetikáig, sok más tudományág lényegében véve ezzel a feladattal foglalkozik. Ez nem divat, hanem sikerekhez vezető kutatási irány.

A visszavezetés eredményeképpen az átöröklés biológiai jelensége visszavezethető az anyagcseretípus és a környezet kapcsolatára, az anyagcsere biokémiai jelensége visszavezethető organizált enzimek működésére, az enzimek működése a fehérjék kémiájára és a katalizátorok fizikokémiájára, a fehérjék kémiája az egyszerű szerves vegyületek kémiájára, a szerves molekulák és a katalizátorok tulajdonságai pedig visszavezethetők az atomfizikának az elemi részecskék kölcsönhatásairól szóló néhány törvényére. Ezen felfogás következetes keresztülvitele annyit jelent, hogy a magasabb mozgásformáknál fellépő új minőségek (pl. az affinitás a kémiában, az öröklődés, szaporodás, gondolkodás stb.) tulajdonképpen csak a gondolkozás kényelmes formái. Ilyenmódon a magasabb mozgásformáknál fellépő minőségek nem mások, mint az alacsonyabb mozgásforma mennyiségeinek összegei az adott szerkezetben csoportosítva.

Az anyag megvitatása során a konferencia résztvevői rámutattak annak hibáira. Ezeket összegezve, arra a meggyőződésre jutottam, hogy nem volt kielégítő a gondolatmenet azért, mert ilyenformán a minőségi ugrás teljes tagadásához lehet eljutni és pl. arra jutunk, hogy a molekula komplexitásának növekedésével észrevétlenül, ugrás nélkül jutunk át az élettelenből az élőbe.

Nem volt kielégítő az a megoldás sem, amelyet felajánlottam. Akkor úgy gondoltam elkerülni a fenti gondolatmenet veszélyeit, hogy azt mondottam: a magasabb (pl. biológiai) mozgásformát jellemző minőségek visszavezethetők ugyan elvben az alacsonyabb mozgásforma minőségére és mennyiségére, de gyakorlatban olyan bonyolult ez a visszavezetés, hogy mégis használjuk a minőségek fogalmát.

Most az a véleményem, hogy ez a konklúzió helytelen. Az akkori anyag alapvető hibája, hogy a dialektikus materializmus egy lényeges tételéből kiindulva, annak alkalmazásában helytelen módszert használtam, formális logikával igyekeztem a következtetéseket a természettudomány területére alkalmazni.

A kérdés újra történő analízisénél megkísérlem a dialektikus gondolkodást alkalmazni. A dialektikus gondolkodás a jelenségek és a dolgok egyes oldalainak ismeretétől halad azok különös és általános oldalainak ismeretéhez, és megfordítva, az analízis és a szintézis által elért általános fogalmakból és meghatározásokból kiindulva, áttér a különös és egyes konkrét vizsgálatára.

Az enzimek biológiai katalizátorok és ha a *katalitikus* jelenségeiket vizsgálom, ez az *általános* bennük (a katalízis mechanizmusa) közös az anorganikus katalizátorok elvével. Ha az enzimeket is tárgyalom a katalizátorok között, ezzel egységes ismereteket találok a *katalízis*ről. De ezzel nem merítettem ki az enzimek lényegét, mert a katalízis problémáján belül azt a *különös*et is figyelembe kell vennem, hogy az enzimek fehérjék, amelyek állandóan keletkeznek, sajátos törvényszerűségek szerint, szemben a többi katalizátorral.

Egy más szempontból vizsgálva, az enzimek *szerves* katalizátorok. A többi szerves vegyületekkel együtt vizsgálva a szerves vegyületek közös tulajdonságai (összetétele, kémiai reakció, reakcióképesség stb.) az *általános* és az enzimek katalizátor tulajdonsága a *különös*.

A példákat tovább folytathatnánk és azt látjuk, hogy ha csak az egy leszűkített szempontból *általános*at vesszük figyelembe, akkor ebből a szempontból csak közöset látunk, az ugrást nem.

Marx írja: „Hogy az áruk csereértékét a bennük foglalt munkaidővel mérhessük, vissza kell vezetni a munka különböző fajtáit a különbségektől mentes, egynemű, egyszerű munkára . . .” Ez a visszavezetés, mint absztrakció jelenik meg. A tudományos absztrakciónak azt kell tartalmaznia és tükröznie, ami a jelenségekben közös. Ez az értelmes, tartalmas absztrakció azonban értelmetlenné és tartalmatlanná válik, ha segítségével a *különböző* társadalmi alakulatok *sajátosságait* próbáljuk megmagyarázni. Minden egyes történeti forma megértéséhez az adott forma konkrét történeti sajátosságainak absztrakciójára van szükség, enélkül a termelés semelyik történelmi fokát sem lehet megérteni. (Lásd: Trofimov: A dialektikus materializmus kérdései c. gyűjteményben. Szikra. 1952.)

Tehát a munkának lehet — bizonyos célból — olyan általános absztrakcióját tudományos eredménnyel használni, amely nem veszi figyelembe a különlegeset, hogy tudniillik milyen társadalmi rendszerben jelenik meg. De ebből nem következik, hogy a munka a maga konkrét valóságában minőségileg azonos a különböző társadalmi rendszerekben. A munka minőségileg más a szocializmusban, mint a kapitalizmusban és éppen a két társadalmi rendszerben uralkodó viszonyok, amelyek a munkában a különleges tulajdonságok összességét jelentik, a fenti általánoshoz adódva — okozzák a minőségi különbséget.

Marxnak a politikai gazdaságtanban alkalmazott, absztrakciókkal kapcsolatos kritikája felhasználható a mi problémánkra is. Az *általános* természetesen nem abszolút fogalom, hanem a sokféle tulajdonság közül az, amelyet a vizsgálat szempontja kiemel, míg a többi tulajdonság a különös. Egy más szempont mást jelöl meg általánosnak és az összes többi lesz a különös.

Ha csak az *általános*t nézem, akkor *ebből* a szempontból, — éppen azért, mert előre elhatároztam, hogy egy bizonyos minőséget nézek, — nem fogok minőségi különbséget találni és ez bármely általánosra érvényes külön-külön. De ha a különöset nézem, akkor egy általánoshoz képest a minőségek sorát, az ugrások sorozatát fogom látni.

Ha azt mondom, hogy az elemi alkotórészek (elektron, proton stb.) mozgástörvényeinek ismeretében ki tudom számítani pl. két molekula affinitását, vagy egy reflex lefolyását, akkor szigorúan megmaradtam a formális logika keretein belül és elkövettem azt a hibát, hogy csak az általam kiválasztott általános keretein belül maradtam. Nem az affinitást és nem a reflexet számítottam ki, hanem csak az anyagi részecskék mozgásának (természetesen általános érvényű) törvénye alapján egy adott összetételű rendszer mozgását. Az affinitás és a reflex azonban itt mint *egyes* eset jelenik meg és nem mint az affinitás és a reflex *általános* fogalma. Számításunk eredménye *nem* az affinitás általános fogalmát és *nem* a reflex általános fogalmát adta meg, hanem egy adott anyagi részletekből álló rendszer viselkedését egy adott feltétel között. Azt, hogy az egyik számítás eredménye egy kémiai reakció lefolyásának, a másiké egy reflexműködés lefolyásának a leírása, azt *éppen nem* a vizsgált általánosság (anyagi részecskék fizikai mozgása), hanem azok a különlegességek határozzák meg, hogy az egyik esetben két molekuláról, a másikban pedig az élő egészben elhelyezett idegegységről volt szó.

Az affinitás vagy a reflex azonban olyan általánosságok, amelyek a kiszámolt egyedi eseten kívül, a legkülönbözőbb adottságok mellett felléphetnek. Ennek az általánosságnak a törvényszerűségeit (tehát a kémia és a biológia törvényeit) csak akkor ismerhetjük meg, ha ennek a szempontjából kutatunk.

A magasabbrendű mozgásformák új minőségei tehát úgy jelennek meg, mint bizonyos anyagok új általánosságai. Ha az összes lehetséges molekulapárok affinitásait az atomfizika törvényei alapján ki is lehetne számítani, ezeknek összessége tömérdek adat lenne, de éppen az affinitás lényege nem látszana belőle. Az affinitás általános tulajdonságát meg lehet vizsgálni és törvényszerűségeit le lehet írni anélkül, hogy egyet is kiszámolnánk. Azt hiszem ez adja a döntő érvet amellett, hogy a magasabbrendű mozgásformák új minőségei nem kényelmes fogalmak, hanem valósággal létező, szükségszerű elemei a tudománynak. Az, hogy az összes affinitások külön-külön visszavezethetők a fizikára, egészen más általánosság, ami a világ anyagi egységét jelenti, ugyanazon kémiai anyagok ismeretének egy másik oldalára vonatkozik, de nem meríti ki az affinitás megértését.

Ezen az alapon visszatérhetünk arra a kérdésre, hogy a jelenkori biofizika és biokémia döntő mértékben az életjelenségeknek a fizikára és a kémiára való visszavezetésével foglalkozik. A fentiek alapján le kell szögezni, hogy ezek az irányok az életjelenségeknek csak egyik oldalát vizsgálják, amikor azt a kérdést teszik fel, hogy mi az életjelenségek anyagi alapja. Tisztában kell lenni azzal, mit jelent ez a megállapítás. Az életjelenségek anyagi alapjának megismerése elengedhetetlenül szükséges, mert ez a beavatkozás, az irányítás alapjait adja meg (orvostudomány, mezőgazdaság). Az életjelenségek sajátos törvényszerűségeit ez nem adhatja meg. Ehhez a sajátos biológiai tudományok (genetika, morfológia, fiziológia) elengedhetetlenül szükségesek. Az anyagi alapokra való visszavezetés ezek szerint adatokat szolgáltat a biológia számára és lehetővé teszi új biológiai módszerek bevezetését (pl. biokémiai jellegek genetikája), de *nem azonos* a biológiai tudománnyal.

Szerintem döntő jelentőségű kérdés, hogy a számtalan egyedi életjelenség anyagi alapjának kutatásában milyen szempont szerint gyűjtse a biokémia és biofizika az adatokat.

Marx a közgazdaságtannal kapcsolatosan az alábbi alapvető kritikai megjegyzést teszi: (A polgári politikai gazdaságtant) „nem az érdekli, hogy a

különböző formákat keletkezésükben tárja fel, hanem az, hogy az elemzés útján egységükre vezesse őket vissza, minthogy belőlük, mint adott előfeltételekből indul ki". Kifogásolja, hogy a polgári közgazdaságtan a konkrét és összetett gazdasági kategóriákat az egyszerűbbekre csupán logikai, analitikus úton vezeti vissza és ilyen módon elzárja az utat a kapitalizmus történetileg átmeneti jellegének felismeréséhez.

Természetesen igen bonyolult feladat a biokémia és biofizika számára az élő fejlődésében való kutatása. De a fenti marxi kritika és példamutatás alapján, tudományunk fejlődésének irányát ebben kell keresnünk. Meg kell erősítenünk azokat a kutatásokat, amelyek jelenlegi ismereteink alapján az élő anyag keletkezésének és *fejlődésének* biokémiáját tűzik ki célul. Így emelkedhetik a biokémia a jövőben ténylegesen arra a magasabb fokra, amelyen Engels szavai szerint a kémia már nem kémia többé, hanem biológiává lesz.

A mi számunkra ennek a következtetésnek levonása jelentkezett abban, amikor az enzimológia területén végzett hosszabb munka után az enzimek keletkezésének kérdését állítottuk intézetünk munkájának problematikájába. Természetesen egyszerűen nem lenne igaz azt állítani, hogy kifejezetten azért tettük ezt, mert a dialektikus materializmus ezt így diktálta. Számos nyugati kutató, aki a dialektikus materializmusról sohasem hallott vagy azzal nem törődik, kutatásai nyomán ugyancsak ezen a területen látja a ma már technikailag megvalósítható kísérletekkel az új biokémiai felfedezések igen nagy perspektíváját. Az a gondolat, hogy a biológiai változékonyság ezeknek az enzimfehérjéknek a keletkezésén és bomlásán, mennyiségeik és aktivitásuk megváltozásán alapszik, felmerül a dialektikus materializmus tudatos alkalmazása nélkül is. A tudományok haladása és értékes eredmények elérése — a dialektikus materializmus éppen ezt tanítja, — a dialektika szabályai szerint történik, úgyhogy ebben nincsen semmi különös és ellentmondásos. Másrészt tudjuk azt, hogy a tudomány igen nagyszámú munkása csak nagyon kevés eredményt ér el. Ennek legtöbbször az az oka, hogy az illető kutatók szellemi vagy technikai fekészültsége hiányos. A szellemi és technikai felkészültség (megfelelő értelmi adottságok mellett) nagy szakmai gyakorlat árán szerezhető meg. Ez annyit jelent, hogy a természeti jelenségek logikáját (és éppen ezt nevezzük dialektikának) a kutatók tisztán empirikus úton szerzik meg, hasonlatosan a régi orvosképzéshez, amikor tapasztalt emberek mellett néhány évi kórházi gyakorlat képezte az orvosokat. A tudományos gondolkodás megtanulásában is a gyakorlat mellett a modern tudósképzésbe be kell vonulnia az elméletnek, a filozófia áttekintésének, ami a gyakorlati tevékenység rendezett, gyorsabb áttekintéséhez és helyes értékeléséhez vezet. Ennyiben látom a filozófia jelentőségét és nem abban, hogy feleletet adjon egy jól vagy rosszul tervezett kísérlet eredményét illetően.

## Vita a magyar filozófia történelmi elmaradottságának okairól

Filozófiánk történelmi elmaradottságának ténye nemcsak a filozófiai tudományok művelőinek okoz nehézségeket, a tudomány fejlődését lassító akadályokat. A filozófia viszonylagos hazai fejletlensége szorosan összefügg társadalmi és nemzeti fejlődésünk ellentmondásosságával s így beható történelmi analízis nélkül meg sem érthető. A fejlett filozófiai kultúra hiánya ugyanakkor évszázadokon át éreztette hatását szellemi életünk egész területén s ezt a tényezőt mindazoknak számításba kell venniök, akik a magyar természettudomány, történetírás, jog- és államelmélet, irodalom és művészetelmélet stb. fejlődésének honi sajátosságait vizsgálják.

Másfelől múltbeli filozófiai elmaradottságunk kiemeli azt az elsőrendűen fontos tényt, hogy fejlett filozófia csak akkor jöhet létre, ha a filozófus nem zárkózik el az egyetemes társadalmi haladás által felvetett nagy kérdések elől, — megoldani pedig csak akkor tudhatja azokat, ha felismeri a fejlődés objektív szükségszerűségét, a haladás pozícióiból kiindulva kísérli meg a felmerülő problémák filozófiai általánosítását.

Ezek a jelentős kérdések adták meg a TTIT filozófiai szakosztálya által a Kossuth-klubban rendezett ankét fontosságát, ahol filozófusok, történészek, jogászok, s — kisebb számban — irodalomtörténészek jelenlétében megvitatták e lényeges kérdés néhány vonatkozását.

A klasszikus típusú, új, jelentős eredményeket felmutató filozófia hiányát filozófiai íróink nem egyszer felvetették már. 1831-ben az Akadémia pályadíjat tűzött ki a kérdésre: „... tekintvén a filozófiát, miben és mi okra nézve vagyunk hátrébb némely nemzeteknél?" A pályázatot *Almási Balogh Pál*, orvos nyerte „A bölcsészet története Magyarországon" c. művével. Ebben a hazai filozófia elégtelen fejlődésének okait — helyesen — társadalmi körülményekben: a polgári szabadság, „a nemzeti jólét és hatalom" hiányában, nyelvünk hiányosságaiban s a nevelés fogyatékosságaiban látja. Nem homályosítja el e progresszív mű érdemét, hogy nem volt képes elemezni és feltárni társadalmi fejlődésünk elmaradottságának mélyebb okait. Almásin kívül foglalkozott a kérdéssel ismert művében *Erdélyi János*, s *Kvacsala János* is, anélkül azonban, hogy az elmaradottság tényének konstatálásán jelentősen túlmentek volna.

A szabadságharc leveretése után aztán a progresszív ideológiával szemben folytatott reakciós ellentámadás során háttérbe szorul az a követelés is, hogy a magyar filozófia elmaradottságának okait kutassák, hiszen ennek a kutatásnak értelme éppen az önálló, a teológiától független és a kor színvonalát megütő filozófia megteremtése lett volna. Csak az ellenforradalmi Horthy-rendszer bukása után, 1946-ban jelenik meg *Sándor Pál* munkája, amely először nyúl

a kérdés megoldásához a marxizmus igényével s amelyben bíráló elemzés alá veszi a magyar értelmiség történelmi szerepét, — elsősorban ebből származtatva filozófiánk elmaradottságát. Végül meg kell még említeni *Béri Jánosnak* a Társadalmi Szemle 1956 májusi számában vitára bocsátott cikkét („Költészet és filozófia viszonya a magyar ideológiában"), amelyben filozófiai elmaradottságunk fő okát, a közvetlen politikai harc szükségleteit jobban és a harcot vezető köznemességnek megfelelőbb módon kielégítő irodalom, főleg a magyar líra fejlettségében jelöli meg. A Társadalmi Szemle által indított vita azonban nem fejeződött be s így a kérdés igen sok tekintetben továbbra is nyitva maradt.

A Kossuth-klubban rendezett ankét nem lépett és nem is léphetett fel a teljes megoldás igényével. A hozzászólók inkább arra törekedtek, hogy a fő kérdéseket több oldalról megvilágítsák s a további kutatás számára feladatokat jelöljenek meg.

A vitát *Mátrai László* vezette be. Előadásának első felében a klasszikus típusú filozófia kialakulásának általános feltételeit s ezek hazai hiányát elemezte. Mátrai a klasszikus filozófiák kialakulásának három fő feltételét jelölte meg :

1. erős polgárság, amely érdekeinek megfelelően vonzódik a materializmushoz, amelynek érdekében áll a természettudomány szabad fejlődése, a társadalmi és természeti összefüggések filozófiai általánosítása ;

2. a feudalizmus elleni harcban a polgárságnak egyesítenie kell érdekeit a széles néptömegekkel, mindenekelőtt a jobbágysággal ;

3. a polgárságnak harcot kell folytatnia a nemzeti függetlenség, a nemzeti egység megteremtéséért. (Ez a feltétel csak bizonyos körülmények között s nem mindig kötelező erővel érvényesül.)

Mátrai László véleménye szerint ezeknek a fő feltételeknek a hiánya vezetett hazánkban a filozófia elmaradottságához. Ugyanakkor bírálta *Sándor Pál* tanulmányát, amely elmaradottságunk okait vizsgálva nem vett észre jelentős progresszív kezdeményeket a magyar filozófia történetében, (nem látja meg pl. Bessenyei materialista tendenciáit) és sok tekintetben a Horthy-korszak negatív vonásokkal telített ideológiai életének vonásait vetítette vissza a távolabbi múltba is. *Béri János* koncepciója már azon az önmagában vett tényen is megdől, hogy hazai filozófiai fejlődésünknek 1790 előtti, igen fontos szakaszait — a bebizonyítandó tézis érdekében — figyelmen kívül hagyja. Mátrai igazat adott a Béri-cikkhez hozzászóló Fenyő Istvánnak abban, hogy a szerző nem vette kellően figyelembe a nemzeti függetlenségért vívott harc kihatását sem ideológiai fejlődésünkre. A továbbiakra nézve azt javasolta, hogy a magyar irodalomban mutatkozó ideológiai hatások kutatásának és értékelésének absztrakt kérdését most már válasszuk el a filozófiai hagyaték kutatásának konkrét problémáitól.

Mátrai előadása második felében éppen azt fejtegette, hogy — bár filozófiánk nem tekinthető klasszikus típusú filozófiának — történelmünk különböző időszakaiban kétségtelenül találkozhatunk fontos filozófiai áramlatokkal, mozgalmakkal, amelyek kutatása feltétlenül szükséges és tanulságos munka.

Példaként elsősorban a 17. századi magyar filozófiára utalt, amely lényegében magasabb fokot képvisel, mint Martinovicsék fellépéséig az egész 18. századi fejlődés. A 17. század magyar filozófiájában azonban a materializmus és idealizmus harca még nem jelentkezik érett és tiszta formájában. A filozófiai

vita itt még legtöbbször a teológián belül mutatkozik, — elsősorban a katolikus skolasztika és a reformáció dogmatikájának ellentétén keresztül. A Habsburg-katolicizmus által fenntartott nagyszombati egyetem például mereven védelmezi a szubsztanciális forma skolasztikus tanát, amivel szemben a kartéziánus szellemű atomisztika ellenvéleményét a protestáns főiskolákon hirdetik. Jellegzetes módon, a természettudomány igényeinek megfelelő descartes-i korpuszkulaelméletet itt fegyverként használják az úrvacsora katolikus dogmájában központi szerepet játszó átlényegülés (transsubstantiatio) ellenében.

A protestáns dogma maga is megint más formát ölt az eperjesi luteránus főiskolán, mint a debreceni, sárospataki vagy gyulafehérvári kálvinista kollégiumokban, — s egészen „radikális" megfogalmazást kap a zwingliánizmus felé hajló Apáczai Cserinél, aki az úrvacsorát már nem is tartja többnek puszta szimbólumnál. Mindezek a teológiai kérdések szoros összefüggésben állanak az anyag mibenlétének és szerkezetének, materializmusnak és idealizmusnak filozófiai alapkérdésével.

A 17. századi magyar filozófia tanulmányozása bizonyítja, hogy a filozófia fejlődését konkrét módon, eredeti szövegek alapján kell kutatni, nem rettenve vissza a konyhalatinsággal írott szövegek okozta nehézségektől. Bizonyítja továbbá azt is, hogy a filozófia történetét nem vizsgálhatjuk a tudománytörténet művelése nélkül (ismernünk kell például a 17. századi mechanikai-fizikai-matematikai jellegű filozófiai orientáció gyökereit, — ugyanúgy, ahogy a későbbi fejlődés megértéséhez fontos a 18. századi kémiai-biológiai-orvosi érdeklődés okainak behatóbb ismerete).

Végül: a filozófia hazai történetének vizsgálatában tekintetbe kell venni, hogy a materializmus és az idealizmus harca gyakran csak mint végső tendencia jelentkezik, hogy az összecsapás gyakran komplex formákban megy végbe. Először az új és a régi vallás harcának keretében, — később indítja meg a filozófia a maga harcát az „ancilla theologiae" megalázó szerepe ellen, azt követően pedig kibontakozik a természettudománnyal szövetséges materialista filozófia harca az idealizmus ellen, — párhuzamosan a természettudományok harcával, amelyek most — az idealizmus ellenében — az „ancilla philosophiae" szerepe ellen is tiltakoznak már.

Ezeknek a különféle fokoknak és formáknak a kutatása nemcsak a magyar filozófia fejlődésének megértése szempontjából fontos, de az egyetemes filozófiatörténet szemszögéből is, — segít megdönteni a polgári filozófiatörténetnek azt a sarkalatos tételét, hogy az újkori filozófia fejlődése nem egyéb, mint az empirizmus és racionalizmus találkozása a kanti kriticizmusban.

Mátrai bevezetője után *Pamlényi Ervin* néhány adalékot közölt az ideológia történetének egy másik területéről, nevezetesen a historiográfia történetéből. Arra törekedett, hogy egy adott időpontban megvizsgálja, milyen volt a magyar történetírás filozófiai megalapozottsága, milyen volt viszonya a korszak történetfilozófiai áramlataihoz, hogyan kerültek a pozitivista elvek alkalmazásra a történetírás gyakorlatában. Szeretne egy ilyen konkrét helyzet felvázolása során megvilágítani néhány olyan összefüggést, amely általánosítható és tapasztalatokat nyújthat filozófiai elmaradottságunk okainak további felderítéséhez. A pozitivizmusnak a magyar történetírásra gyakorolt hatása figyelmet érdemelhet azért is, mert a pozitivizmus nem csupán a történetírásra, hanem a társadalomtudományok egész sorára gyakorolt Magyarországon jelentős hatást.

A továbbiakban megvizsgálja Comte szociológiai elméletének megjelenését Magyarországon Pauler Gyula történetfilozófiai tanulmányaiban. Pauler és követői a pozitivizmusban rejlő, Magyarországon még bizonyos mértékig haladó jellegű lehetőségeket kihasználatlanul hagyják, sőt a pozitivizmus tanításait alapjában véve feudális és klerikális jellegű történetírásuk céljaira használják fel. Kiemeli, hogy történetíróink között milyen nagy visszhangra talált Paulernek az a tétele, hogy a törvények biztos felismeréséhez szükséges tényanyagot kell először összegyűjteni, s míg az nincs együtt, kár is törvények után kutatni. Az ún. mechanikus ténygyűjtögetők lettek a pozitivizmus igazi képviselői ebben az időszakban. Ismerteti azokat a támadásokat is, amelyeket már az 1885-ös történészkongresszus indított a pozitivizmus gyenge maradványai ellen.

A kérdés részletes vizsgálata mindenképpen megerősíti azt a tényt, hogy ebben az időben a magyar polgári fejlődés elmaradottsága nemcsak önálló filozófiai rendszerek kialakulását teszi lehetetlenné, hanem még azt is megakadályozza, hogy külföldön már régen túlhaladott de itthon még viszonylag haladó eszmék is valamennyire meggyökerezzenek. Természetesen az egyház gazdasági és politikai hatalmának döntő szerepe van mindebben : nem véletlen az, hogy haladó filozófusaink éppúgy, mint a magyar történetírás haladó korszakainak legjobbjai, a feudalizmus bástyái közül elsősorban az egyház hatalma ellen támadnak.

A bevezetők után a vita lényegében három irányban bontakozott ki : a klasszikus filozófia létrejötte feltételeinek kérdésében, a magyar fejlődés sajátosságait illetően és végül a magyar filozófiai hagyaték kutatásával kapcsolatos kérdésekben.

A nagy filozófiák kialakulásának Mátrai László által megjelölt társadalmi kritériumaival a hozzászólók általában egyetértettek. Vita folyt azonban *Heller Ágnes, Hermann István és Mátrai László* között arról, hogy *kis országokban* egyáltalán létrejöhet-e nagy filozófia. Hermann és Mátrai kifejtették, hogy a klasszikus filozófiák létrejötte nem az egyes országok lélekszámán, hanem azon múlik : szükségszerűvé válik-e a népek számára, hogy világtörténelmileg jelentős kérdések megoldására készüljenek fel. Bizonyítja ezt Hollandia példája (Spinoza), a lengyel nemzeti és társadalmi mozgalmak gyors fejlődésének 1840—60-as időszakában mutatkozó gyors filozófiai haladás, — vagy (negatíve) az, hogy pl. Angliában csak a 18. század derekáig jelentkeznek komolyabb gondolkodók, Spanyolországban pedig — a kapitalista fejlődés elvetélése miatt — létre sem jött komolyabb filozófia.

Hazánk, mint ezt *Hermann István* kifejtette, ismeretes módon csak (történelmileg vett) pillanatokig játszhatott világtörténelmi szerepet. Viszont figyelemre méltó, hogy ezekben az időszakokban jelentkeztek is fontos filozófiai iniciatívák (1848 előtt : Vasvári, Horárik, Táncsics, az ifjú-hegeliánusok, — 1919 előtt Szabó Ervin stb.). Társadalmi és függetlenségi harcaink bukása azonban mindannyiszor filozófiai fejlődésünk elakadását eredményezte. Hozzájárult ehhez — mondotta Hermann — *nemzeti függetlenségi harcaink ideológiai ellentmondásossága* is. Németországban éppen a nemzeti egység létrehozására irányuló törekvés vált a klasszikus német filozófia kialakulásának egyik hajtóerejévé. Annak fő oka, hogy hazai függetlenségi harcaink hasonlóan átható filozófiai irányzatok kialakulásához nem vezethettek, az volt, hogy függetlenségi törekvéseinkkel egyidőben más nemzetiségek elnyomására irányuló tendenciák is érvényesültek, — s ez az ellentmondás meg-

akadályozta a szükséges, határozott filozófiai általánosítás létrejöttét. Különösen megmutatkozott ez 1849 után, amikor a nemzeti kérdésnek ez a reakciós oldala dominálóvá vált.

A magyar fejlődés elmaradottságának sajátos körülményeiről többen beszéltek. *Sándor Pál* hangsúlyozta: jellemző, hogy a 15—16. századi nagy világnézeti fellendülés fő képviselői javarészt külföldön tanultak, dolgoztak, de Magyarországra visszatérve munkásságuk nem folytatódott többé. Ebben nem a török hódoltságnak tulajdonít döntő szerepet: sokkal inkább társadalmi elmaradottságunknak. Jellemző, hogy a múlt század elején nálunk lefolyt Kant-vita nem a kanti kriticizmus körül zajlott, hanem azt tárgyalta, milyen haszonnal járhat a kanti eszmék terjedése a vallásra nézve. A Candide hatása Magyarországra érve Bessenyeiben már csak a „Tariménes utazását" hozta létre, amelyben a szerző nem jut túl a vallás által megvont határokon. Egyidőben azt vizsgáltuk, hatott-e Petőfire a Kommunista Kiáltvány, ismerhette-e azt. Ma már tudjuk, hogy elmaradottságunkból következőleg Petőfi eszmeileg nem jutott túl az 1789-es színvonalon. Sándor Pál hangsúlyozta, hogy 1945-ben írott műve sok tekintetben bizonyára helyesbítésre szorul, — főleg mivel az eredeti források hiányos ismeretén alapult. Kiemelte, hogy 1945-ben azért húzta alá az értelmiség múltbeli negatív magatartásának jelentőségét, mert arra törekedett, hogy értelmiségünk végre megtalálja helyét a munkásosztály oldalán. Sajnálattal kell megállapítani, hogy — mint ezt az utolsó időszak eseményei bizonyítják, — ez azóta sem következett be, s így ez a feladat most majd újra adódik.

*Vas Tibor* élesen aláhúzta a fejlődésünk negatív oldalát determináló politikai tényezők szerepét. Kifejtette, hogy a reformkori magyar nemzeti mozgalomnak lényegében feudális jellege volt, s függetlenségünk megvalósulására a feudális viszonyok megszilárdítása s nem megváltoztatásuk érdekében törekedett. Jellemző, hogy nálunk már a kantizmusnak is kizárólag reakciós vonásai jutottak érvényre, nem is szólva aztán a 20. század eleji ultrareakciós újkantianizmus hatásáról.

Az elhangzott felszólalásokra reflektálva, — *Mátrai* is, *Hermann* is szükségesnek tartották annak ismételt leszögezését, hogy ideológiai múltunkat *nem lehet egyértelműen negatíven megítélni.* A „Tariménes utazásá"-ban például a szatíra köntösében sok helyen erőteljes antiklerikális tendencia érvényesül, nem is szólva Bessenyi későbbi munkáiról. Nem vitás, hogy a 19. és 20. század magyar irodalmában, művészetében nagy és pozitív ideológiai értékek jelentkeznek. Nem lehet azt sem állítani, — hangsúlyozta Mátrai — hogy a magyar értelmiség és a progresszió kapcsolatai kialakulásának folyamata csak most kezdődik.

Ugyanakkor többen hangoztatták, hogy *az 1848 utáni polgári fejlődésre nézve* igen sok vonatkozásban tényleg a reakciós tendenciák a jellemzők. *Hermann* — csatlakozva Pamlényihez, — felhívta a figyelmet arra, hogy pl. a szellemtörténet széleskörű elterjedését nálunk éppen a pozitivizmus tisztán defenzív álláspontja tette lehetővé, aminek velejárójaként a társadalmi fejlődés eszméje háttérbe szorult, felhasználhatatlanná vált. *Vas Tibor* hangsúlyozta, hogy nálunk a jogtudományban a pozitivizmus még retrográdabb és károsabb szerepet töltött be, mint a történetírás terén.

*Az irodalom és a filozófia* kapcsolatait illetően Hermann István tett megjegyzéseket. Az irodalom fejlődése — többnyire az esztétika fejlődésének közvetítésével — nagy ösztönzést adhat a filozófiai haladásnak. Ez történt

például Oroszországban. A mi esztétikánk gyengesége azonban éppen az, hogy csak az irodalomból indult ki s nem támaszkodott komoly filozófiai alapra. — Hermann egyébként képtelennek minősítette azoknak a törekvését, akik Petőfiből, Adyból akarnának filozófusokat csinálni s az ő műveikben vélik felfedezni a magyar filozófiát. Ezzel az elképzeléssel ellentétben — mondotta — a líra fejlődése filozófiai fejlődésünkre nézve szinte negatív hatással volt: azok, akik nagy költőinkből akarnának filozófiai rendszereket kihámozni, menthetetlenül kátyúba kerülnek, mivel náluk filozófiai megalapozottságról, de még szilárd világnézetről sem igen lehet beszélni.

Filozófiánk múltbeli elmaradottságával kapcsolatban főként *Fekete István* közgazdász figyelmeztetett arra, hogy a filozófiát nem szabad az élet problémáitól elvonatkoztatottan űzni. Mátrai is igazat adott a felszólalónak, hangsúlyozva, hogy *a gyakorlati igények és követelmények* mindenkor a materialista tendenciák ösztönzői voltak: a primer hazai társadalmi szükségletet szem előtt tartva lett például mindenekelőtt pedagógus Komensky vagy Apáczai Cseri, ez indította meg az orvosi materializmus fejlődését stb.

A felszólalók kisebb része, — főleg *Tordai György* foglalkozott *a magyar filozófiai múlt kutatásának* konkrét kérdéseivel. Ő is kiemelte, hogy filozófiánk kétségbevonhatatlan elmaradottsága mellett is széles tere nyílik a kutatásnak, amelynek azonban speciális nehézségeket kell legyőznie. Magyarországon a haladó eszmék hirdetői ellen alkalmazott terror ismeretes módon igen erős volt. Erdélyi tudósít arról, hogy már 1420-ban voltak nálunk hívei Wyclif és Husz tanainak s az inkvizíció megkínozta azt a névtelen dömés szerzetest, aki azt hirdette, hogy „az egyetemnek egy elve s mindennek egy főoka van". Drabik Miklós mágyán pusztult el a „Lux in tenebris" miatt, Kiss István csak a rodostói emigrációban írhatja meg műveit. A haladószellemű munkák nagyrésze a cenzúrák következtében nem jelenthetett meg (kiadatlan marad Bessenyei jónéhány műve, mágyán égetik meg Verseghy értekezéseit stb), sőt még Kant olvasását is megtiltották.

Így hamis képet kap az, aki csak a legálisan megjelent munkák alapján próbálná megítélni fejlettségüket. A 19. század elején azonban igenis érződik a filozófiai élet élénkülése. Megjelenik az (egyébként sok zavart okozó) „Philosophiai Műszótár", a kézirattárakban szaporodnak a kiadatlan filozófiai művek s fellép Táncsics, Vasvári, Horárik. Közvetlenül érződik a francia felvilágosodás hatása, — noha a materialisták nézeteihez legtöbb gondolkodónk csak a valláskritika síkján emelkedik fel. Bár a társadalmi kérdések megoldásának filozófiai megalapozása mindnyájuknál hiányos, — abban az ütemben, ahogyan a forradalom felé közelednek, szükségessé válik a filozófiai tisztázás is s erre határozott törekvés is mutatkozik. Hangsúlyozta Tordai, hogy e korszak eszmevilágának kutatása terén a munka javát még nem végeztük el.

Lényegében ez volt a fő konklúzió is, amivel az élénk érdeklődéssel kísért vitát az elnöklő Mátrai László lezárta: *szervezett munkára van szükség* a magyar filozófia történetének alapos feldogozása érdekében. Ezt a munkát csak a források kutatása alapján, a természettudomány hazai történetének feldolgozásával párhuzamosan lehet megoldani. Sok segítséget adna ehhez az egyetemes filozófiatörténet marxista kidolgozása is. A TTIT-nek megtisztelő feladata lehetne ismertetni, népszerűsíteni az ezirányú kutatás új eredményeit.

A vitának ezzel a tanulságával messzemenően egyet kell érteni: a magyar filozófia történetének további, fokozott és *elmélyült* kutatása nem mellőzhető,

fontos feladatunk. Minden pozitívuma mellett maga a vita is bizonyította, hogy ebben a kérdésben még a munka legelején tartunk. A felszólalók egyáltalán nem foglalkoztak pl. filozófiai fejlődésünk periodizálásával, — Mátrai kivételével — nem elemezték konkréten társadalmi fejlődésünk nagy fordulópontjainak hatását a filozófia fejlődésére nézve. (Ez annál inkább hiányzott, mivel csak konkrét elemzés mutathatta volna meg az értelmiség tényleges, pozitív vagy negatív szerepét is filozófiai fejlődésünk egyik vagy másik szakaszán). Igen fontos a természettudomány történetének tanulmányozása. De nem hisszük, hogy igaza lenne azoknak, akik feleslegesnek tartják íróink, költőink ideológiai fejlődésének megvizsgálását. Bessenyei, Csokonai, Kölcsey, Vörösmarty, Petőfi, Arany, Vajda, Ady, Babits, Kosztolányi, József Attila természetesen nem alkottak rendszeres filozófiákat, de munkásságuk gazdag eszmevilága, a náluk érvényesülő hatások vizsgálata igen sok tekintetben eligazít bennünket a jelentkező filozófiai tendenciák tekintetében, gyakran éppen olyan esetekben, amikor filozófiai művekhez nem fordulhatunk. Már csak ezért is meg kell említeni a vitának azt a hiányosságát, mert az irodalomtörténészek, irodalomesztéták, — igaz ugyan, hogy többjük fontos elfoglaltsága miatt, — csak igen kis számban képviseltették magukat. A jövőben szilárdítani, javítani kellene filozófusaink és irodalomtudósaink együttműködését s erre az elhangzotthoz hasonló viták kiválóan alkalmasak.

Végül, de nem utolsósorban néhány szót kell szólnunk az újabb filozófiai fejlődés értékelésének szükségességéről. Az ankét célja a magyar filozófia történelmi elmaradottsága okainak kutatása volt. A vitán ugyanakkor, — amint ezt Heller Ágnes helyesen megállapította — kizárólag a magyar *polgári* filozófia elmaradottságáról volt szó. Nyilvánvaló természetesen, hogy a proletárfilozófia fejlődésének részletes vizsgálata nem is fért volna bele a vita keretébe s az is, hogy az utóbbi kérdés nem tárgyalható meg a polgári fejlődés előzetes elemzése nélkül. Az is kétségtelen, hogy a marxista filozófia néhány évtizedes fejlődése hazánkban máris hozott olyan eredményeket, amilyeneket évszázadokra visszamenően hiába keresünk.

De ugyanilyen világos kell, hogy legyen előttünk az is, hogy általános filozófiai elmaradottságunk és a magyar munkásmozgalom elméleti gyengesége között szerves összefüggés van s hogy ez mind a hazai szociáldemokratizmus, a revizionizmus, mind pedig a szektás dogmatizmus extrém jelenségeiben súlyos politikai konzekvenciákhoz is vezetett. Éppen ezért — bár nem tartozott a szorosan vett tárgyhoz — sajnálni kell, hogy — legalább részben és legalább történeti formában — a vitán nem merültek fel munkásmozgalmunk ideológiai fejlődésének problémái is.

Az említett fogyatékosságok jó része összefügg filozófiai tudományunk mai állapotával. A vita mindemellett kétségtelenül hasznos szerepet töltött be: felhívta a figyelmet a magyar filozófia további kutatásának feladataira, megvilágította az összefüggést társadalmi fejlődésünk és ideológiai fejlődésünk közt s felvetett több olyan problémát, amelyeknek vizsgálatát filozófusaink, történészeink, közgazdászaink, jogászaink, irodalomtörténészeink kollektív tevékenységével a következő évek tudományos programja keretében biztosítanunk kell.

*Lukács József*

# ISMERTETÉSEK

## MARX—ENGELS MŰVEI I. kötet

Kossuth Kiadó, Budapest 1957, 654 old.

Marx—Engels Műveinek magyar nyelvű kiadása igen jelentős esemény szellemi életünkben. Ezáltal a magyar olvasó közönség végre lehetőséget kap arra, hogy megismerje a tudományos szocializmus megalapítóinak életművét, hihetetlenül gazdag és sokoldalú munkásságuk egészét. Sajnos hosszú ideig, ideológiai és kulturális életünk dogmatizmusa következtében, viszonylag kevés figyelmet fordítottunk a marxizmus klasszikusai alkotásainak tanulmányozására. Marx és Engels esetében a magyar olvasó munkáik jelentős részéhez nem is tudott hozzájutni. Ehelyett, legalábbis gyakorlatilag, inkább az ezekről a művekről írt kommentárok, magyarázatok, brosúrák forogtak közkézen. Ez szükségszerűen a marxista elmélet és módszer bizonyos fokú elszegényedéséhez, egyes eseetekben kifejezett vulgarizálásához vezetett. Marx—Engels Műveinek megjelenése lehetőséget ad, s ideológiai életünk sok egyéb megynilvánulásával együtt egyben hűen tükrözi a szándékot is e hibák kijavítására, a marxista elmélet oktatásának és terjesztésének minőségileg magasabb színvonalra való emelésére.

A művek I. kötete elsősorban magyarra idáig még le nem fordított írásokat tartalmaz. A kötet Marxnak 1842 és 1844, ill. Engelsnek 1839 és 1844 között írt cikkeit és kéziratait öleli fel. Mivel nem akadémiai kiadásról van szó, nem szerepel benne a marxizmus megalapítóinak valamennyi alkotása, amelyet 1844-ig bezárólag írtak. A moszkvai Marxizmus—Leninizmus Intézet 1956-ban orosz nyelven egy egész kötetnyire való cikket és kéziratot közölt abból az anyagból, ami ebből a kiadásból kimaradt. (Marx—Engels : „Korai művekből" címen). Ennek a kötetnek magyar nyelvű kiadása — talán Marxnak a moszkvai német kiadásban (Marx—Engels Gesamtausgabe. Abt. I. B. 3.) közzétett „Ökonómiai jegyzetek (kivonatok)" elnevezésű kéziratával kiegészítve, — igen fontos lenne, elsősorban arra való tekintettel, hogy ez tartalmazza a marxi filozófiai hagyaték egyik legkimagaslóbb értékét,az „Ökonómiai—filozófiai kéziratokat". Reméljük, hogy a Kossuth Kiadó hamarosan beváltja az előszóban erre tett ígéretét.

A kötetben szereplő művek alapján nyomon követhetjük a marxista elmélet kialakulásának első periódusát. A „Német ideológia" megírásától (1845) számíthatjuk, hogy a marxista elmélet főbb vonásaiban kialakult. A proletár világnézet kialakulásának ez az időszaka elég világosan két szakaszra oszlik : az 1844 tavaszáig terjedő periódus alatt Marx és Engels túljutnak kezdeti forradalmi demokrata és idealista álláspontjukon, kommunistákká és materialistákká válnak. A továbbiakban már ezen az alapon állva dolgozták ki a marxista elmélet alapvető fogalmait és tételeit.

Már ebből is következik, hogy a kötetben levő munkák korántsem az érett marxizmus alkotásai, hiszen jelentős részük idealista és radikális demokrata pozíciókból született. Azonban súlyos tévedés lenne e művekben pusztán életrajzi és történelmi dokumentumokat látni, amelyeknek, legalábbis a klasszikusok későbbi műveivel összehasonlítva, semmiféle mondanivalójuk nincs a mai olvasó számára. Először is, elsősorban azokban a művekben, amelyekben a materializmushoz és kommunizmushoz való közeledés már határozottabban jelentkezik, — így Marx 1843 után írt cikkeiben és kéziratiban — sok olyan lényeges gondolatot találunk, amelyeknek itteni kifejtése joggal számít klasszikusnak. Lenin a „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban megjegyzi, hogy „ . . . még 1843-ban, amikor Marx még csak vált Marxszá ti. a szocializmusnak, mint tudo-

mánynak megalapítójává, a *mai materializmusnak* megalapítójává, ... még abban az időben Marx megdöbbentő világossággal mutatott rá a filozófia alapvető irányzataira". Egyes kérdéseknek olyan részletes kifejtését lelhetjük fel ezekben a művekben, amilyennel a marxizmus klaszszikusainak későbbi alkotásaiban nem találkozunk. Példa erre a polgári társadalom és a burzsoá állam viszonyának, ezek ellentétének jellemzése Marxnál. Különben is a marxista elmélet valóban helyes megértéséhez és megismeréséhez szükséges annak keletkezési folyamatát is vizsgálnunk. Mint általában mindig, ez esetben is helytelen lenne a kész eredményt létrejöttének folyamata nélkül, azoktól elvonatkoztatva tanulmányozni. Az a történelmi fejlődés, amelynek során az elmélet kialakult, korántsem véletlenszerű. Azok a kérdések, amelyekkel Marx és Engels ebben az időben vívódik, valóban a dialektikus materializmus, a tudományos kommunizmus alapproblémái és ha a korai művek egyes megállapításai vagy megfogalmazásai még nem is teljesen érettek, azonban már mutatják azt az egyedüli helyes utat, amelyeken ezek a problémák egyáltalán megoldhatók.

Másrészt a marxizmus kialakulása történelmi folyamatának tanulmányozása során, — áttekintve, mint dolgozta fel és haladta túl Marx és Engels koruk legjelentősebb filozófiai, társadalmi, közgazdaságtani és politikai elméleteit, — lehet csak valóban helyes képet alkotni arról, miért és mennyiben jelent a marxizmus minőségi változást a filozófia és a társadalomtudományok történetében. Ennek a folyamatnak tanulmányozása megcáfol minden olyan szektás-dogmatikus elméletet, amely — egészben vagy egyes kérdésekben, pl. Hegel filozófiájának értékelésében — tagadja az emberiség haladó kulturális örökségének jelentőségét a kommunista gondolat, eszmevilág számára. E művek bizonyítják, hogy a marxizmusnak, mint *tudományos* ideológiának történelmi kialakulása és ennek megfelelően mindenesetbeni *alkotó* elsajátítása sem lehetséges az emberiség történelmi fejlődése során létrehozott kultúrkincs elsajátítása, alapos feldolgozása — és egyben a munkásosztály osztályharcának álláspontjáról történő gyökeres, lényegi átalakítása — a marxizmus, mint forradalmi új — nélkül.

Ezenkívül még valami teszi különösen időszerűvé a kötetben levő munkák magyar nyelvű megjelenését. Ma egyes értelmiségiek, estleg őszintén, szemére vetik a marxista elméletnek és egyben a szocialista építés gyakorlatának is, hogy nem valósítja meg a demokrácia és humanizmus általános elveit, elvetik a marxizmust ezeknek az absztrakt elveknek a nevében. Ennek a kritikának helytelenségét mi sem bizonyítja ékesebben, mint Marx és Engels eszmei fejlődése. Marx és Engels mint forradalmi demokraták és humanisták jelennek meg előttünk pályájuk kezdetén és fejlődésüknek rugója hosszú időn keresztül ezeknek az elveknek következetes alkalmazására való törekvés marad. Eszmei fejlődésük belső logikájának meggyőző erejével és a személyes példa közvetlenségével bizonyítja, hogy a burzsoázia és a proletariátus közötti harc korszakában csak úgy lehet valaki következetesen humanista és demokrata, ha részt vállal ebben a küzdelemben a proletariátus oldalán, ha küzd a kapitalista rendszer megsemmisítéséért és a szocialista társadalom felépítéséért.

*

„Az alapvető a marxizmusban a proletariátus történelmi szerepének, mint a szocialista társadalom építőjének tisztázása." (Lenin.) A marxista elmélet létrehozásának első periódusát éppen ennek az alapvető gondolatnak kialakítása jellemzi elsősorban.

Amint már arra rámutattunk, a marxizmus megalapítói fejlődésük kezdetén radikális demokraták voltak. Marx társadalmi-történelmi koncepciójának alapja ebben az időben az a meggyőződés volt, hogy a szabadság, mint az általában vett ész, az emberi öntudat kifejezője, alkotja az ember, „az általános emberi természet" (Marx—Engels Művei 1. kötet. 93. o.) lényegét. Ilyen értelemben beszél Marx „a szabadság természeti törvényéről" (i. m. 58.), „az emberiséggel veleszületett természeti törvényekről" (i. m. 64.), amelyeknek a pozitív állami törvények csak tudatos tükörképei lehetnek. Azonban Marx szabadság-fogalma a radikális demokrata értelmezés végső határáig kitágított: A jelzőnélküli („családi név nélkül vett") szabadság, a szabadság, mint olyan, feltételezi önmagának megvalósulását a társadalom életének minden egyes területén, magába foglalja a társadalom valamennyi különleges szférájának szabadságát — az iparszabadságot, a tulajdon szabadságát, a lelkiismereti szabadságot, a sajtószabadságot, a bíróságok szabadságát stb. Mindezek a szférák viszonylag önállóak, mindegyik sajátos jelleggel bír és ennek megfelelően valósítja meg az elvont eszmét. Azonban az emberi szabadság általános fogalmát nem lehet azonosítani e részleges szabadságok egyszerű összegével. Nem

elégséges az, hogy az ember, bármilyen tevékenységet is folytasson, szabadon végezhesse azt, szükség van arra is, hogy valóban szabadon választhassa meg, milyen tevékenységet kíván folytatni és szabadon változtathassa azokat. Ez csak akkor lehetséges, ha ezek a különös szférák és azok szabadságai nincsenek egymástól elszigetelve, viszonyuk nem mechanikus mellérendeltségen alapul, hanem szerves egészet alkotnak. "Általában nem szeretjük azt a „szabadságot", amely *csak* többesszámban akar szerepelni. Anglia történelmi életnagysága" bizonyítéka annak, milyen veszélyes a „*szabadságok*" korlátozott látóhatára a „*szabadságra*" nézve." (i. h. 74.) Annak, hogy a különös fajok valóban az emberi szabadság egységes rendszerében egyesülnek, legfőbb biztosítéka és alapja a forradalmi demokratikus állam léte, amely nem más, mint az ésszerű szabadságnak, mint olyannak a megvalósulása.

Azonban ez a felfogás nemcsak radikalizmusának következetességében múlja felül a XVIII. század polgári forradalmárainak elképzeléseit. Az ifjú Marx a hegeli dialektika elsajátításán és forradalmi szellemben való továbbfejlesztésén keresztül képessé válik a radikális nézetek minőségileg magasabb szinten való megalapozására és túlhaladására. Itt két momentumra kívánunk csak utalni.

Először is Marx következetesen alkalmazza a társadalmi jelenségek individuumfeletti elsődlegességének gondolatát. A társadalmi jelenségek értelmezésénél nem az absztrakt individuumból kell kiindulni, hanem fordítva — az egyes ember kora társadalmának jellegéből érthető meg s nem más, mint absztrakt, egyoldalú kifejezője ennek a szubsztanciának, a társadalmi egésznek. Ez a gondolat volt a hegeli dialektika egyik alappillére s Marx következetesen felhasználja ezt a felvilágosodás szociális elméleteinek bírálatában .„A korábbi filozófus államjogtanítók azonban az ösztönökből, akár a becsvágy ösztönéből, akár a társadalmi ösztönökből, vagy akár az észből, de nem a *társadalmi* észből, hanem az *egyéni* észből konstruálták meg az államot, a legújabb filozófia eszmeibb és alaposabb nézete viszont az egésznek az eszméjéből konstruálja." (i. h. 103. — saját kiemelésem.) Éppen ez a gondolat — amelynek csíráit, nem véletlenül, már Rousseaunál is megtalálhatjuk — teszi képessé arra Marxot, hogy elvi síkon kifejezze és filozófiailag megalapozza azt a forradalmi gyakorlatot, amely — saját ideológiájával ellentétben — érvényesült a jakobinus diktatúra napjaiban : a magánérdek, a polgári társadalom önző szférája korlátozásának gyakorlatát, a „népügy", a politikai élet, a forradalmi állam fenntartásának érdekében. „Az igazi államban nincs hely olyan földtulajdon, olyan ipar, olyan anyagi szféra számára, amelyek, a maguk durva anyagi elemi mivoltukban, egyezségre lépnének az állammal ; benne csak *szellemi erők* létcznek ; és csak a maguk állami feltámadásában, a maguk politikai újjászületésében kapnak szólásjogot a természeti erők az államban." írja Marx egyik e kötetben nem szereplő, korai művében („A poroszországi rendi bizottságokról").

Azonban Marx ebben az időben még nem jut el a társadalmi egész materialista értelmezéséhez, az ember lényegét alkotó társadalmi viszonyokat — Hegel nyomán— mint ideális viszonyokat fogja fel. A társadalmi szubsztancia nem más, mint a nép általános akarata és tudata, amely annak erkölcsében és törvényeiben, s elsősorban államiságában jut kifejezésre. Így válik érthetővé filozófiailag az a szerep, amelyet az állameszme játszik az ifjú Marx politikai koncepciójában. Csak az államban válnak az anyagi részek a szellemi egésznek lélekkel áthatott tagjaivá, csak az államban alakul ki végleg az a társadalmi egész, amelyben való részvétel teszi valóban emberré az embert. Éppen ezért a nép kizárása az államéletből súlyos bűn maga az ember fogalma ellen, mert így a népet megfosztják az emberi lét legfontosabb atributumától s az „magáncsőcselékké" válik. (i. h. 63.) „A legújabb filozófia szerint az állam az a nagy organizmus, amelyben a jogi, erkölcsi és politikai szabadságnak meg kell valósulnia, és az egyes állampolgár az állami törvényekben csak saját esze, az emberi ész természeti törvényeinek engedelmeskedik." (i. h. 103.)

Másodsorban az „emberi lényeg" fogalmának értelmezésében Marx szilárdan történelmi talajon áll. A szabadság igénye és a szabadság megvalósításának lehetősége szerinte koránt sincs adva az absztrakt emberi természettel, nem következik az emberfizikai-fiziológiai-antropológiai vonásaiból ; ez csak hosszas történelmi fejlődés eredménye és végcélja. Így ugyan a marxi emberfogalom még magán viseli a hegeli teleológia nyomait, viszont történelmi tartalommal telítődik. E történeti fejlődés alapjának az ifjú Marx az emberiség öntudatának fejlődését tartja. Ezzel az ifjúhegelistákkal együtt, a hegeli abszolút szellem transzcendentalitásával szemben, ha idealista módra is, de immanens erőkből igyekszik megmagyarázni a társadalmi fejlődés folyamatát. Azonban ha az ifjú-

hegeliánusok kezdettől fogva hajlottak arra, hogy az emberi öntudat megtestesítőit az egyes kimagasló személyiségekben lássák, amiben burzsoá liberalista mivoltuk jut filozófiai kifejezésre, úgy a forradalmi demokrata Marx kezdettől fogva a *népi* tudatot, „a nép szellemét" tekinti a történelem alkotóerejének.

Ezen keresztül filozófiailag is a nép fogalma válik az ifjú Marx világnézetének középpontjává. A társadalmi élet valamennyi területe a „nép szellemének" bizonyos funkciókat betöltő, különös kifejezője. Így a rajnai Landtag sajtószabadságról folytatott vitájáról írt cikkében kijelenti: „A szabad sajtó a népszellem éber szeme, egy nép megtestesült bizalma önmagához, az a beszélő kötelék, amely az egyest az állammal és a világgal összeköti, amely az anyagi harcokat szellemi harcokká emeli és nyers anyagi alakjukat idealizálja." (i. h. 60.) A népsajtó, mint organizmus egymást kiegészítő, különböző jellegű újságokra oszlik, ez a különbség azonban érdeklődési körükben, de nem jellegükben rejlik. Ezért Marx a legerélyesebben visszautasítja a városi rend képviselőjének felszólalását, aki a sajtószabadságot mint az ipar, a vállalkozói tevékenység szabadságát veszi védelmébe. „A sajtó legelső szabadsága abban áll, hogy ne ipar legyen" (i. h. 71.) A szabad sajtó nem lehet egyes egyének vagy egyes csoportok elszigetelt, önző véleményének kifejezője, egyedüli célja az objektív igazság, s mint ilyen az egész nép orgánuma. Érdemes egy pillanatra Marxnak ezt a véleményét összehasonlítani Hegel „Jogfilozófiája" sajtószabadságról szóló 319. §-val. Hegel itt a sajtószabadságot azonosítja annak a csiklandó ingernek kielégítésével, hogy kifejthessük saját véleményünket és egész figyelmét annak bizonyítására szenteli, hogy ésszerű államhatalom és megfelelő sajtótörvények mellett a felszínes vagy rosszindulatú fecsegés nem okozhat komoly károkat. Ez a különbség kitűnően rávilágít arra, hogy míg Hegel lenézi a közvetlen társadalmi tudat, a tömegek tudatának minden megnyilvánulását és élesen fellép ellenük, ahol csak összeütközésbe kerülnek vagy kerülhetnek a bürokratikus, a tömegektől elidegenült államgépezettel, addig Marx éppen azt akarja, hogy a politikai élet, az állam a tömegek közvetlen ellenőrzése és irányítása alá kerüljön, tudatos öntevékenységük közvetlen kifejezőjévé váljon. Az út ehhez, az ifjú Marx szerint, elsősorban a feudálisrendi kiváltságok lerombolásán keresztül vezet. Másrészt, elvi síkon, nem kevésbé jellemző, hogy a közvetlen valósággal ellentétben álló marxi értelmezés, legalábbis perspektívájában — a sajtót, mint a társadalmi tudat egyik megjelenési formáját határozva meg — a valóság sokkal mélyebb feltárására ad lehetőséget, mint a jelenségek felszínéhez sokkal hűbb — s egyben ezt a jelenséget szentesítő — hegeli leírás.

Az ifjú Marx társadalomszemlélete nemcsak tartalmában forradalmi. Marx tudatában van annak — és képes arra, hogy a porosz cenzúra ellenére ezt olvasóival is tudatosítsa — hogy társadalmi céljainak megvalósítását csak forradalom, „az alullevők isteni sugallata" (i. h. 51.) útján várhatja. A forradalom nem egyes személyek tevékenysége által előidézett véletlen esemény, hanem az adott nép szellemének legmagasabbrendű, törvényszerű terméke, a nép életének valamennyi szférájában kifejezésre jut és annak energiáját a legmagasabb pontra emeli.

Így vázolhatnánk röviden az ifjú Marx társadalmi-politikai nézeteit a „Rheinische Zeitung"-ban való szerkesztői tevékenysége előtt és alatt. Az újságban való közreműködés, a közvetlen kapcsolat a politikai élettel, szembeállította ezeket az elképzeléseket a társadalmi valósággal, felfedte a kettő közt meglevő ellentmondást. És éppen ennek az ellentmondásnak a tudatosítása szolgál alapul az ifjú Marxnak idealista és radikális demokrata álláspontjának túlhaladására, vezeti el őt a tudományos materializmus és a tudományos szocializmus létrehozataláig. A következőkben nyomon próbáljuk követni, miként nyilvánul meg ez a kollizió, egyelőre a „Rheinische Zeitung"-ban írt Marx cikkekben.

Ebből a szempontból különös figyelmet érdemel a falopási törvény vitájáról és a moselvidéki tudósító védelmében írt cikk. Ha Marx abból a feltevésből indul ki, hogy az állam nem más, mint a népszellem életének közvetlen megtestesítője és az ésszerű szabadság megvalósulása, úgy a falopási vita során konstatálnia kell, hogy a törvény egyes csoportok önző magánérdekeit védi. A törvény más mércével mér egy és ugyanazon cselekedetet, ha a fakihágás elkövetőjének érdekéről és ha az erdőtulajdonos érdekéről van szó. A gazdag és szegény jogilag nem egyenlők. Ez a törvény az *„állami tekintélyt átváltoztatja az erdőtulajdonos szolgájává.* Az államszerkezet, az egyes közigazgatási hatóságok rendeltetése, minden ki kell, hogy forduljon valójából, hogy minden az erdőtulajdonos eszközévé süllyedjen és annak érdeke az egész mechanizmus meghatározó lelkeként jelenjék meg. Az állam összes szervei fülek, szemek, karok, lábak, lesznek, melyekkel az erdőtulajdonos érde-

ke hall, les, mér, véd, fog és fut." (i. h. 130.) A törvény feltételezi, hogy nemcsak a fa, hanem maga az állam is az erdőtulajdonos magántulajdonát képezi. (i. h. 137.) Marx azt is megállapítja, hogy a jog fejlődése a szociális egyenlőtlenség körülményei közt ment végbe: a törvény gyakran elismeri a kiváltságos rendek ésszerűtlen pretenzióit is, de sehol sem emeli fel a jog színvonalára a szegényeknek adott, ésszerű tartalommal rendelkező engedményeket, a szegények szokásjogait.

Mindezek következtében a törvény nem az emberi szabadság birodalmát hozza létre, hanem a *dolgok* uralmát valósítja meg az emberek felett. A fiatal fák jogáért ledöntik az emberek jogát. A fatulajdonoson keresztül nem az ember, hanem a fa ad ki törvényeket, benne a dolog ítélkezik az emberek felett." A kubai vademberek az aranyat a *spanyolok fétisének* tartották. Ünnepet ültek az arany tiszteletére, énekelve körüljárták és azután a tengerbe hajították. Ha a kubai vademberek részt vettek volna a rajnai országos rendek ülésén, vajon a fát nem tartották volna-e a rajnavidékiek fétisének?" (i. h. 147.)

„A moselvidéki tudósító igazolása" c. cikkében Marx felfedi a porosz állam bürokratikus mivoltát. Az állam nem az állampolgárok húsa és vére, hanem számukra idegen, „rejtelmes, papi lényként" jelenik meg. Az állam elvi ellentétbe helyezkedik a néppel szemben és csak magát ismeri el az ész és erkölcs egyedüli birtokosának. A mindennapi valóságon kívül kialakul egy bürokratikus valóság is, amely uralkodni akar az elsőn. Az államgépezet és az államot alkotó emberek közti viszony visszájára fordul: az országot akarják az igazgatás képére és hasonmására alakítani, az országot kívánják alárendelni az igazgatásnak.

Ezeknek a jelenségeknek általános jellegét az ifjú Marx világosan látja már ebben az időben. Sőt látja azt is, hogy a magántulajdon uralma, az államgépezet elidegenedése stb. jellemző nemcsak a porosz állapotokra, hanem a jóval fejlettebb Angliára és Franciaországra is. Azonban, mint az előbbiekben már rámutattunk, nem látja azt, hogy ezek a meghatározások alkotják az állam, jog stb. lényegét. Számára mindez csak annak a bizonyítéka, hogy az adott országokban, elsősorban a feudális maradványok következtében, még nem valósult meg az igazi állam, az igazi jog. „A magánérdek éppúgy nem lesz törvényhozásra képes attól, hogy törvényhozó trónjára ültetik, mint ahogy egy néma, akinek roppant hosszú szócsövet adnak a kezébe, ettől még nem tud beszélni." (i. h. 146.)

A másik alapvető probléma, amellyel Marx a „Rheinische Zeitung"-ban való közreműködése idején találkozik, a dolgozó osztályok helyzetének kérdése. A gazdasági problémák nem foglaltak el jelentős helyet az ifjú Marx elképzeléseiben. Csak a magántulajdon *politikai* megsemmisítésének és, a forradalmi-demokratikus állam érdekében, bizonyos korlátozásának tulajdonít valódi jelentőséget. Ennek révén véli elérni azt, hogy a társadalom rétegződése ne merevedjék meg, hogy a jog egy osztály tagjainak útjából eltakarítsa mindazt, ami *"lehetetlenné* teszi, hogy egy magasabb jogosult szférához tartozzanak . . ." (i. h. 120.) Azonban az újságban folytatott munka nemcsak azt mutatja meg, hogy az állam és a társadalom anyagi alapja között az összefüggés sokkal szorosabb, sem mint ezt elképzelte, de sokkal konkrétabban megismerteti a dolgozó tömegek problémáival, s ez újra csak a „polgári társadalom", a materiális szféra kérdéseinek megoldatlanságát veti fel előtte.

Minden egyes felmerülő kérdésben az ifjú Marx következetesen az elnyomott és kizsákmányolt tömegek érdekeinek védelmében lép fel. A falopási törvény vitája kapcsán, a fentieken túl, kifejti, hogy az *államnak* a legszegényebb osztályok számára is olyan *pozitív jogokat* kell adnia, amelyek *biztosítják életük reális feltételeit.* Ezért — bizonyos tárgyak ingadozó tulajdonjogi helyzetéből kiindulva — követeli a szegények szokásjogainak törvény általi elismerését. „Mi a szegénységnek vindikáljuk a *szokásjogot,* mégpedig olyan szokásjogot, amely nem helyi jellegű, olyan szokásjogot, amely minden országban a szegénység szokásjoga. Még tovább megyünk és azt állítjuk, hogy a szokásjog természete szerint, csakis ennek a legalsó, nincstelen és elemi tömegnek a joga lehet." (i. h. 115.)

Azonban Marx már ekkor tisztában van azzal, hogy ez a megoldás sem elégséges és még ebben a cikkében leszögezi: „a *szegény osztálynak a létezése maga is* eddig csak a polgári társadalom *puszta szokása,* amely a tudatos államszerkezetben még nem talált megfelelő helyet." (i. h. 120.) Még inkább meggyőzi őt erről a moselvidéki bortelmelő kisgazdák helyzetének tanulmányozása. Ennek során az ifjú Marx arra az eredményre jut, hogy a viszonyok általános dologi természete minden tudatos személyi és állami tevékenység ellenére, olyan tendenciák létrejöttéhez vezethet, amelyek természeti törvényszerűség erejével hoznak létre, illetve

tüntetnek el meghatározott szükségleteket vagy jelenségeket. Tagadhatatlanul ez az elméleti felismerés jelenti ebben a periódusban, minden általánossága ellenére, a legjelentősebb lépést az idealista s egyben a forradalmi demokrata álláspont leküzdésében, a materializmus és kommunizmus felé vezető úton. Marx, mint ezt az augsburgi „Allgemeine Zeitung"-gal folytatott polemiájában világosan leszögezi, nem tudja elfogadni a kommunista elveket utópista, absztrakt formájukban, nem fogadhatja el a magántulajdon történelemellenes értékelését, aszketizmusukat stb. Azonban ebben a cikkében is leszögezi, hogy a kommunizmus által képviselt szociális kérdés hatalmas jelentőségű és sem az elméletben, sem a gyakorlatban nem tekinthető megoldottnak. Ezeknek a problémáknak megjelenésével kapcsolatban, annak következtében, hogy egyre világosabban tudatosul előtte az ellentmondás korábbi szociális elképzelései és a közvetlen társadalmi valóság között, az ifjú Marx 1843 elején elméleti válságba jut. Éppen ezért szívesen válik meg a cenzúra által betiltás előtt álló újságtól, ahol már nincs lehetősége az eddigi forradalmi politika továbbfolytatására, hogy önmaga számára tisztázza ezeket a kérdéseket.

Ha most visszanézünk a Marx által megtett elméleti útra — s egyben előre is tekintünk — észrevehetjük, hogy hihetetlenül gyors eszmei fejlődésének alapvető magyarázata a marxi jellem és a marxi életmű legpregnánsabb vonásában, a tudós és forradalmár teljes egységében és egymásba való átcsapásában rejlik. Marx, a társadalmi harcokban közvetlenül részt vevő forradalmár, elvi elképzeléseit az e harcokban való perspektivikus, stratégiai és taktikai orientáció eszközeiként értékeli és alkalmazza. Az elvi elgondolásokat közvetlen a politikai-gazdasági küzdelmek próbakövén méri. Ugyanakkor Marx, a gondolkodó, nem elégszik meg azzal, hogy az elvi „igazságot", mint elvont „kellést" szembeállítsa az egyedi, „nem igaz" empiriával. Mi sem áll ugyan tőle távolabb, mint az elméletnek, mint a közvetlen tapasztalati valóság leírásának értelmezése. De megköveteli az elmélet absztrakt elveitől, hogy el lehessen jutni tőlük a konkrét valóságig, hogy meg lehessen belőlük magyarázni a nekik látszólag ellentmondó tényeket. Ha ez lehetetlen, úgy Marx bátran felülvizsgálja és revideálja premisszáit az új társadalmi tényanyag tükrében. Ha a marxista—leninista elmélet egyik legfőbb követelménye az elmélet és gyakorlat egysége, úgy magának a marxizmusnak létrejötte szolgál ez elv legfényesebb illusztrációjául és igazolásául.

Mielőtt tovább tárgyalnánk az ifjú Marx eszmei fejlődését a kötetben szereplő művei alapján, néhány megjegyzést szándékozunk tenni Engels korai műveivel kapcsolatban. Erre az ad alapot, hogy ebben az első időszakban igen sok a rokonvonás kettejük fejlődésének menete között.

Engels első, Németországban írt cikkeit a vallási ortodoxia és az irracionalizmus valamennyi fajtája, a középkori maradványok és az abszolutizmus elleni harc jellemzi. Nagy együttérzéssel ír a tőke uralma alatt senyvedő munkások helyzetéről (Wuppertáli levelek). Szabadgondolkodás, népszuverenitás, a tirannus elleni harc, a filozófia és az élet egysége — ezek alapelvei. Engels, Marxhoz hasonlóan, forradalmi módon továbbfejleszti Hegel dialektikáját és államelméletét, vele hasonló elképzelések kialakítására jutva, habár valószínű, hogy ezeket nem dolgozta ki olyan részletességgel, mint Marx. Ő is elég szoros kapcsolatba lép az ifjúhegeliánusokkal, azonban, mint erről egy (a kötetben nem szereplő) kis komikus poémája tanúskodik, hamarosan átlátja hajlamukat a kompromisszumra, felismeri feltétlen kormánytiszteletüket.

Döntő jelentőségű Engels eszmei fejlődésében, hogy 1842 november elején, apja kívánságára Angliába, Manchesterbe utazik. A fejlett angol kapitalista viszonyok között s az angol közgazdasági és politikai irodalom tanulmányozásának hatása alatt, Engels hihetetlen gyorsan felismeri, hogy itt az állam a magántulajdon érdekének szolgálatában áll s a politikai pártok harcai mögött a polgári társadalom osztályainak küzdelme rejlik. Már az 1842. november 30-án írt s a „Rheinische Zeitung"-ban közölt cikkében leszögezi: „Angliában, legalább is azok között a pártok között, amelyek most az uralomért csatáznak, a whigek és a toryk között, ismeretlenek az elvi harcok, az egyetlen, amit ismernek, az anyagi érdekek konfliktusai" (i. h. 456.). A három nagy pártot úgy jellemzi, mint a földbirtokos arisztokráciát, pénzarisztokráciát és a radikális demokráciát, hozzátéve, hogy a chartizmus, a radikális demokrácia pártja, nem egyhamar eresztheti gyökeret a középosztályban s csak a proletariátusra támaszkodik.

Azonban Engels, s itt világos az analógia Marx fejlődésével, mindezt mint kivételt, mint az állam fogalmának el nem érését értékeli. S igen jellemző, hogy mivel számára a forradalmi-demokratikus állam megvalósításáért folytatott harc mint a feudalizmus elleni harc jelenik meg, azt a tényt, hogy Angliában az anyagi érdekek még nyilvánvalóbban uralkodnak, mint

Németországban, úgy fogja fel, mint Anglia viszonylagosan elmaradottabb és feudálisabb voltának bizonyítékát. „Németországban magától értetődő, de a begyepesedett brit számára felfoghatalan dolog, hogy az úgynevezett anyagi érdekek a történelemben soha nem szerepelhetnek mint önálló, vezérlő célok, hanem mindig, tudattalanul, vagy tudatosan, egy elvet szolgálnak, amely a történelmi haladás szálait irányítja. Éppen ezért lehetetlen, hogy egy olyan állam, mint Anglia, amely politikailag exkluzivitásában és önmagával beérésében végül néhány évszázaddal elmaradt a kontinens mögött, egy állam, amely a szabadságból csak az önkényt ismeri, amely nyakig beleragadt a középkorba, hogy egy ilyen állam végtére konfliktusba ne kerüljön a — közben előrehaladt — szellemi fejlődéssel. Vagy talán nem ezt a képet mutatja Anglia politikai helyzete? Hát van a világon még egy ország, amelyben a feudalizmus ilyen töretlen erőben van, s nemcsak ténylegesen, hanem a közvéleményben is érintetlen marad?... Vajon az alsóház nem tisztára megvesztegetéssel választott, a néptől elidegenedett testület? Hát nem tiporja a parlament minduntalan a nép akaratát?" (i. h. 456.) Mindebből és a chartista mozgalom sikereiből Engels arra következtet, hogy Anglia közvetlen forradalom előtt áll.

Térjünk azonban vissza Marxhoz. A fennvázolt elméleti válságból úgy keres kiutat, hogy kritikailag fordul társadalmi nézetei kiindulópontjához, a hegeli államelmélethez. E kritikai viszony annál indokoltabb, minthogy e koncepció egyes lényegi momentumaival Marx sohasem egyezett (pl. az alkotmányos monarchia kérdése). Azonban ez a bírálat messze túlmegy a hegeli elmélet politikai gyengéinek bírálatán s mind általános-metodologiai, mind társadalmi síkon a hegeli idealizmus gyökeres, lényegbevágó kritikájává válik s egyben végső leszámolássá a német polgári liberalizmus filozófiai alapjaival. Az 1843 tavaszán és nyarán írt „A hegeli államjog kritikája" c. kézirat Marxot közvetlen a kommunista és materialista világnézet megalkotásának küszöbén ábrázolja.

A kritika és a vizsgálat alapvető tárgya: az állam és a polgári társadalom viszonyának kérdése, az a kérdés, ahol a legszéleseaben jelentkezett az ellentmondás az ifjú Marx szociológiai elvei és a valóságos gyakorlat között. Hegel, habár elismeri, hogy empirikusan a család és a polgári társadalom, mint a burzsoá individuumok összesége az állam előtt jön létre, mégis az állam fogalmának végességeként tárgyalja őket, tehát fogalmi teleológiájának segítségével az államot mint velük szemben elsődlegeset tünteti fel. Marx ezt a viszonyt materialista módra megfordítja. „Család és polgári társadalom az államnak az előfeltétele; ők a voltaképpen tevékenyek; de a spekulációban megfordul a dolog.... Hegel azonban a feltételt mint feltételezettet, a meghatározót mint meghatározottat, a termelőt mint termékének termékét tételezi; a valóságos eszme csak azért alacsonyítja le magát a család és polgári társadalom végességébe, hogy megőrizve -megszüntetésük által élvezze a maga végtelenségét" (i. h. 207.) A polgári társadalom és állam úgy viszonyulnak egymáshoz, mint földi és égi létezés, az utóbbi gyökerei az elsőben vannak s ha az állam uralkodni is látszik az anyagi szférákon, ez puszta látszat, ál-uralom, mert a többi szféra tartalmát anyagilag áthatni képtelen (l.: i. h. 232.)

Már most hogyan jut el Marx ehhez a döntő jelentőségű materialista tételhez? Úgy véljük, — s a későbbi kifejtés majd részletesebben igazolja ezt — hogy e viszony feltárásához az az újonnan elért forradalmi meggyőződése juttatja el, hogy a racionalista, valóban emberi jellegű társadalom megvalósításához a politikai állam semmiféle, még végsőkig vitt demokratikus átalakítása sem elegendő, ehhez magának a polgári társadalomnak átalakítására van szükség. Így újra forradalmi-gyakorlati kérdés megválaszolásán keresztül jut el Marx ahhoz az elméleti megállapításhoz, hogy a szociális jelenségek alapját a társadalom anyagi életében kell keresni. Ez a megállapítás azonban egyelőre még igen absztrakt. Részben Marx még nem rendelkezik a társadalom anyagi életének tudományos megértéséhez szükséges alapvető kategóriákkal, s így maga a polgári társadalom fogalma még nem kikristályosodott. (Jellemző, hogy a család mint vele egyenértékű szerepel mindenütt.) Másrészt még nem jut el az állam osztály — és felépítmény jellegének felfedéséig. (A majorátusról szóló részben igen mély megjegyzéseket tesz az állam és a magántulajdon kapcsolatáról, ezek azonban még a feudális maradványok elleni harccal való összefüggésben szerepelnek.) Az állam ebben az időben Marx számára az általános érdek imaginárius kifejezője egy olyan társadalomban, amelynek valóságos életében tagjainak általános érdeke nem tud ésszerű módon realizálódni.

Azonban mint ebből látható, ha ekkor még nem is jut el a materialista államelmélet befejezett megalkotásáig, az állam és a polgári társadalom kölcsönviszonyáról a prioritás megállapításán túl is van lényeges mondanivalója. Marx a modern állam lénye-

gét a polgári társadalommal szemben való ellentétében látja. Ez az ellentét szükségszerűen keletkezik abból a tényből, hogy a társadalom életének minden szférájában az egyéni érdekek és ezek ellentétei uralkodnak. Így az általános érdek mint ezek puszta kiegészítése, mint egy különleges szféra, a politikai állam jelentkezik, amely kívülről igyekszik hatni ezekre a területekre, és így szembeáll velük. „A politikai szféra az egyetlen államszféra volt az államban, amelyben a tartalom, akárcsak a forma, emberi nemi tartalom, az igazán általános volt, de egyszersmind úgy, hogy — mivel ez a szféra a többivel szembenállott — tartalma is formális, különös tartalommá vált" (i. h. 233.) Így Marx a polgári társadalom és az állam közti ellentmondást a polgári társadalom belső ellentmondásaiból, az állam elidegenedését a polgári társadalom belüli elidegenedésből vezeti le. „A rendek az államot olyan társadalomban képviselik, amely nem állam" (i. h. 274.) (Itt fel kell hívni a figyelmet arra, hogy Marx az egész kéziraton keresztül kettős értelemben használja az „állam" kifejezést: részben a politikai államot érti alatta, részben a nép létezésének organikus egészét jelöli vele) „A különös szférák itt nincsenek tudatában annak,... hogy az állam túlvilági létezése nem más, mint *saját elidegenedésük igenlése.*" (i. h. 233. saját kiemelésem.)

Marx most levonja az összes következményt, amely ebből az ellentétből magára az államra származik. Minthogy az általános érdek, a nép érdeke nem hatja át a társadalom egészének életét, hanem csak egy elszigetelt területen juthat érvényesülésre, úgy *itt* sem érvényesülhet valóban, hanem csak *formálisan.* Az állam tevékenysége nem valósíthatja meg polgárainak közös érdekeit, mert polgárainak valódi tevékenységei, tehát valódi érdekei is az állam szféráján kívül fekszenek. A nép érdeke csak mint „szentesített törvényes hazugság" jut kifejezésre az alkotmányos államokban. „A modern állam, amelyben az »általános ügy« és az ezzel való foglalkozás monopólium, ezzel szemben a monopóliumok a valóságos általános ügyek — arra a furcsa felfedezésre jutott, hogy az »általános ügyet« mint puszta formát sajátítsa el. (Ami ebben igaz, az az, hogy csak a forma általános ügy.) Ezzel megtalálta a megfelelő formát tartalma számára, amely csak látszólag a valóságos általános ügy." (i. h. 269.)

Másodsorban Marx megmutatja, hogy az államnak a társadalom egészével való szembenállása szükségszerűen a bürokrácia keletkezéséhez vezet. Végül levezeti ebből az ellentétből az állam belső ellentmondásait: a törvényhozó hatalom és az államberendezkedés, a törvényhozó hatalom és a kormányzati hatalom közti ellentétet a törvényhozó hatalom belső ellentmondásait stb. „A »törvényhozó hatalom« a politikai állam totalitása, éppen ezért a *megjelenésig hajtott ellentmondása* annak. Ezért épp annyira az állam *tételezett* felbomlása is. Egészen különböző elvek ütköznek össze benne. Ez persze a fejedelmi elv elemeinek és a rendi elem elvének stb. *ellentéteként jelenik meg. Igazában* azonban ez a *politikai állam* és a *polgári társadalom* antinomiája, az *elvont politikai* állam önmagával való ellentmondása." (i. h. 297.) Ezeknek a társadalmi ellentéteknek önmozgása szükségszerűen forradalomhoz vezet. Marx e művében bizonyítja be először, az antagonisztikus társadalmak belső ellentmondásaiból kiindulva, a szociális forradalmak történelmi szükségszerűségét. Az ifjú Marx e kérdésben éles polémiát vív Hegellel, megmutatja, hogy a fokozatos átmenet hegeli kategóriája „először is történelmileg hamis, másodszor pedig nem magyaráz meg semmit". (i. h. 261.) „Egész államberendezések változtak meg persze úgy, hogy lassanként új szükségletek keletkeztek, hogy a régi szétesett stb.; de az *új* berendezéshez mindig a szó szoros értelmében vett forradalomra volt szükség." (i. h. 260.)

Hegel szintén látja a polgári társadalom és állam közt fennálló ellentétet. Azonban éppen azért, mert ő nem fogadja el, s osztályálláspontja miatt nem is fogadhatja el a forradalmi perspektívát, ennek az ellentétnek békés feloldást kell keresnie. Hegel ezt részben spekulatív úton véli elvégezni, feltételezve, hogy az ellentét gondolati feltárásával — tehát annak bebizonyításával, hogy az egymást kizáró oldalak lényegi viszonyban állnak egymással — egyben meg is szünteti magát az ellentétet. (Ezt a koncepciót Marx, mint a hegeli dialektika misztifikáló vonásainak lényegét, részletes kritikának veti majd alá az „Ökonómiai-filozófiai kéziratokban".) Másrészt gyakorlatilag is meg akarja oldani a problémát úgy, hogy közvetíteni próbál a két ellentétes lényeg között. E közvetítés céljából a burzsoá állam képviseleti elemét a magánrendek polgári társadalombeli tagozódásának megfelelően — tehát egy feudális elv szerint — szándékozik megalkotni. Marx feltárja ennek az elképzelésnek nemcsak teljes logikai képtelenségét és tárgyi tarthatatlanságát, hanem osztálygyökereit is. „Ez a *kritikátlan,* a *misztikus* módja annak, hogy egy *régi világnézetet* egy új világnézet szellemében *értelmezzenek,* ami által nem lesz egyéb szerencsétlen felemásságnál, amelyben az alak meg-

hazudtolja a jelentést és a jelentés az alakot, s sem az alak nem lesz jelentésévé és valóságos alakká, sem a jelentés alakká és valóságos jelentéssé. Ez a *kritikátlanság*, ez a *misztícizmus* . . . a hegeli filozófia, kiváltképpen a *jog- és vallásfilozófia* misztériuma". (i. h. 289.)

Miben áll ezzel szemben az ifjú Marx által felvetett és, amint láttuk, forradalom útján megvalósítandó szociális perspektíva? Megelőző álláspontjával szemben az alapvető változás abban van, hogy Marx leszögezi, hogy a jövendő társadalmának (a mű terminológiája szerint a „demokráciának") létrehozásához a politikai állam egyedüli megváltoztatása nem elegendő. Természetesen továbbra is fenntartja azt a követelményt, hogy az államberendezés a nép önberendezkedésévé, az államtevékenység a nép közvetlen öntevékenységévé váljon. Ezzel kapcsolatban írja: „Az igazi államban nem arról van szó, hogy minden polgárnak megvan a lehetősége, hogy az általános rendnek mint egy különösnek szentelje magát, hanem arról, hogy az általános rendnek megvan a képessége, hogy valóban általános legyen, vagyis minden polgár rendje . . . Egy ésszerű államban inkább kell vizsgaahhoz, hogy valaki csizmadia legyen, mint ahhoz, hogy végrehajtó államhivatalnok; mert a csizmadiaság olyan készség, amely nélkül lehet valaki jó állampolgár, társadalmi ember, de a szükséges „állami tudás" olyan feltétel, amely nélkül az ember az államban az államon kívül él, el van vágva önmagától, a levegőtől." (i. h. 254.) Azonban most már nem ez áll az ifjú Marx figyelmének középpontjában. Az alapvető az, hogy az általános érdekek képviselete szűnjön meg a politikai szféra kiváltsága, megkülönböztető tulajdonsága lenni, hogy az általános érdekek közvetlenül érvényesüljenek a társadalom valamennyi szférájában, s elsősorban a polgári társadalmon belül. Ennek következtében a politikai tevékenység a többivel eegyenrangú, különös tevékenységgé válik. „A bürokrácia megszüntetése csak az lehet, hogy az általános érdek *valóságosan* . . . különös érdekké válik, ami csak azáltal lehetséges, hogy a *különös* érdek valóságosan *általános* érdekké válik" (i. h. 252.) „A demokráciában az állam mint különös *csak* különös, mint általános a valóságos általános, vagyis nem meghatározottság a másik tartalomtól megkülönböztetve. Az újabb franciák ezt úgy fogták fel, hogy az igazi demokráciában a politikai állam megszűnik. Ez annyiban helyes, hogy qua politikai állam nem számít többé egésznek." (i. h. 232.) A polgári társadalomnak e gyökeres átalakítása azt jelenti, hogy a társadalom minden egyes tagjának a maga konkrét tevékenységében és meghatározottságában — s nem minden tevékenységétől és meghatározottságától eltekintve, mint állampolgárnak — közvetlenül a társadalmi egész szerves tagjaként kell funkcionálnia. Az összességnek mint az egyes „lényegi, szellemi, valóságos minőségének" kell fellépnie. „A törvényhozó hatalom itt (ti. a demokráciában" — M. Gy.) abban az értelemben képviselet, ahogyan *minden* funkció képviseleti, ahogyan pl. a cipész, amennyiben társadalmi szükségletet lát el, az én képviselőm, ahogyan minden meghatározott társadalmi tevékenység mint emberi nemi tevékenység, csak a nemet, vagyis a saját lényegem egy meghatározását képviseli, ahogyan minden ember a másik képviselője. Itt nem egy másik révén képviselő, hanem annak révén, *ami* ő és *amit* tesz" (i. h. 326.)

Hogyan képzeli el konkrétan az ifjú Marx a polgári társadalom átalakítását — erre vonatkozólag jóformán semmi utalást nem találunk a kéziratban. Ez nyilvánvalóan annak a következménye, hogy ebben az időben még nem kezdett hozzá a közgazdaságtan tanulmányozásához s e téren ismeretei hiányosak. A kéziratban, Hegellel polemizálva, egy helyütt a következőket írja: „A legmagasabb csúcsokon így az állam magántulajdonként jelenik meg (ti. a hegeli jogfilozófiában — M. Gy.), holott itt a *magántulajdonnak kellene állami tulajdonként megjelennie.* Ahelyett, hogy a *magántulajdont állampolgári minőséggé tenné*, Hegel az állampolgárságot államlétezéstésállamérzületetteszia magántulajdon minőségévé." (i. h. 317. — saját kiemelésem)A marxi stílus ismeretében igen valószínű, hogy az antitézis saját véleményét fedi. Ha ez így van, úgy bizonyított, hogy ekkor még az ifjú Marx nem jutott el a magántulajdon megsemmisítésének gondolatához, s a megoldást abban látja, hogy azt valamennyi állampolgár attributumává változtatja úgy, hogy az állam, előzőleg nacionalizálva a burzsoá magántulajdont, valamennyi polgára számára biztosítja a feltehetően egyenlő, tulajdont. E kérdés azonban további vizsgálatra szorul.

Azonban Marx a kéziratban a hegeli idealizmusnak nemcsak a társadalomelmélet területén megnyilvánuló vonásait bírálja, hanem általános filozófiai-logikai síkon is mélyen szántó kritikának veti alá Hegel idealista dialektikáját. Marx sohasem volt a hegeli dialektika egyszerű követője. Ennek alapjául a szubjektum és objektum azonosságának elve szolgált. Ez azonban olyan interpretációban jelent meg, amely szükségszerűen a szubjektumnak,

mint társadalmi tudatnak, a fennálló társadalmi renddel való megbékéléséhez vezetett. Ugyanis Hegel, végeredményben — és annak ellenére, hogy több helyütt zseniálisan megmutatta, sőt a munka szerepének felvetésével filozófiailag is általánosítani igyekezett a társadalmi objektum hatását a társadalmi szubjektumra — a történelmi fejlődést egyoldalúan csak a szubjektum oldalára helyezte, mint annak gondolati fejlődését, míg végre a spekulatív filozófiában eljut az azonosság felismeréséig és ezen keresztül a szabadságig. Nála a fejlődés belső mozgatóerejeként nem az alany és tárgy közt fennálló ellentmondás, hanem a tudat belső ellentmondásai szerepeltek, amelyek ugyan a tárgyhoz való egyoldalú viszonyából származtak, de megoldásukat magán a tudaton belül kellett megtalálniok. (Legvilágosabban ez a koncepció a „Szellem fenomenológiájában" jutott kifejezésre.) Marx az első perctől kezdve elveti ezt az elméletet. A fejlődést kezdettől fogva mint az alany és tárgy dialektikáját, azonosságukat, elkülönülésüket, ellentétüket és újból való egymásba hatolásukat ábrázolja. Korai cikkeiben és kéziratain ez úgy jelenik meg, hogy a népi tudat fejlődése a meglevő társadalmi berendezkedések — mint önmaga korábbi fejlődési fokának elidegenített, megmerevedett kifejezései — elleni harcában és csak e forradalmi harcon keresztül zajlik le. A forradalmak szükségessége csak akkor tűnik el, ha a nép közvetlenül maga válik a berendezkedéssé (Marx demokratikus állameszméje!), megszűnik az elidegenedés és a fejlődés maga, mint olyan, közvetlen az állam elvévé válik. (l.: i. h. 261.)

A kézirat tanúsága szerint az ifjú Marx már ekkor túl van azon a fokon, amikor a hegeli dialektikát forradalmi szempontból, de még idealista talajról kritizálta. Megtartva fejlődésének elért eredményeit, Marx hatalmas lépést tesz előre s a hegeli idealizmus mint idealizmus ellen fordul. E hatalmas lépés, e materialista fordulat megtételéhez feltétlen ösztönzően hatott Feuerbachnak 1843 elején megjelent „Előzetes tézisek a filozófia reformjához" c. műve. Feuerbach e művében megmutatta a teológia és az idealista filozófia közti rokonságát, feltárta, hogy az idealista rendszerek titka az emberi szellemnek a természettől és konkrét embertől való elszakításában és velük szembeni abszolutizálásában rejlik, ami logikailag a szubjektum és predikátum közti viszony indokolatlan megfordításában jut kifejezésre. E kritika nyomán Marx a kéziratban leleplezi a hegeli filozófia „logikai, panteista miszticizmusát". „A *valóságos viszonyt* a spekuláció mint *megjelenését*, mint *fenomenont* fejezi ki ... A valóságot nem mint önmagát, hanem mint egy másik valóságot fejezi ki a spekuláció. A közönséges empiriának nem a saját szelleme, hanem egy idegen szellem a törvénye, ezzel szemben a valóságos eszmének nem egy belőle magából kifejlesztett valóság, hanem a közönséges empiria a létezése". (i. h. 206.)

A hegeli idealizmus általános jellemzése az ifjú Marxnál átnő a hegeli dialektika *formalista* jellegének bírálatába. E formalizmus abban áll, hogy a dialektika az élő megismerés módszeréből absztrakt formulák összességévé válik, amelyeket külső módon alkalmaznak az adott tartalomra. Minthogy az egész valóság csak az abszolút szellem fejlődésének külső megjelenése a tudományos-filozófiai megismerés feladata az, hogy az adott tárgyat, mint az abszolút szellem fejlődésének meghatározott mozzanatát, mint egy bizonyos fogalom megtestesítését ábrázolja. Ezért a figyelem nem a tárgy specifikájának megkeresésére összpontosul, hanem egy olyan meghatározásnak fellelésére, amelyet az abszolút szellem fejlődésének megfelelő fokaként lehet ábrázolni. A logikai formák, kategóriák egymásutánja, mint abszolút mérce lép fel, amelyhez a tárgynak alkalmazkodnia kell. Az elmélet kritériumaként nem tárgyával, hanem a hegeli logika törvényeivel való megegyezése lép fel. „Nem a tárgyból fejleszti ki a gondolkodást, hanem a tárgyat fejleszti ki egy önmagával elkészült és a logika elvont szférájában önmagával elkészült gondolkodás szerint. Nem arról van szó nála, hogy kifejlessze a politikai berendezkedés meghatározott eszméjét, hanem arról van szó, hogy a politikai berendezkedést viszonyba hozza az elvont eszmével, hogy a politikai berendezkedést mint (az eszme) élettörténetének egy tagjaként rangsorolja, ami nyilvánvalóan misztifikáció." (i. h. 213.) Senki sem vette fel a filozófia klasszikusai közül olyan határozottan a tartalom és forma egységének követelményét, mint Hegel. Gyakorlatilag azonban nem tudta, vagy legalábbis nem mindig tudta ezt megvalósítani; a dialektikus gondolatformákat mint minden konkrét tartalom iránt közömbös és így minden konkrét tartalomtól elvonatkoztatott formákat kezelte. E formalizmus átcsapott azzá, amit Marx később Hegel „hamis pozitivizmusaként" jellemzett: gyakran az első, empirikusan kapott meghatározást, amely véletlenül megfelelt a logika által támasztott követelményeknek, ábrázolta az abszolút szellem mozzanataként. Ezen keresztül a hegeli

dialektika egyes esetekben kifejezetten apologikus jelleget öltött.

A Marx által adott bírálat nem pusztán abban haladja meg Feuerbach idealizmus-kritikáját, hogy a materialista szemléletet kiterjeszti a társadalmi jelenségek magyarázatára, ami, természetesen, magában véve is forradalmi jelentőségű a filozófia történetében. Figyelmesen vizsgálva, meggyőződhetünk arról, hogy az egy és ugyanazon kritikai megjegyzések mögött kettejüknél gyakran ellentétes módszertani elvek és követelmények állanak. Feuerbach is, Marx is kritizálják Hegelt az alany-állítmány viszony megfordításáért. Azonban Feuerbachnál gyakran felbukkan a gondolat, hogy a materialista filozófia számára elegendő-e a viszony egyszerű visszafordítása. Így a „Tézisekben" gyakran visszatér a szembeállítás: „a szubjektív szellem, a véges nem más, mint az abszolút, a végtelen megnyilvánulása" — ez a hegeli tétel, ezzel szemben a materialista feladata megmutatni, hogy csak a véges, csak a szubjektív a végtelen, az abszolút. Másutt arról ír, hogy az a megállapítás, hogy az abszolút lény önmagából kifejlődő lény — helyes, de megfordítva: csak a fejlődő és időben kibontakozó lény az abszolút, azaz igazi és reális. Feuerbach az esetek többségében nem megy túl ezeken a megfordításokon s a bennük levő általánosságokon. Mindez kapcsolatban van azzal, hogy filozófiája végeredményben megmarad régi típusú, a tudományok felett álló filozófiának. Marx álláspontja ennek a gyökeres ellentéte. Az ehhez hasonló megállapítások (pl.: az eszme organizmus és ez az organizmus nem más, mint az állam) a megismerésnek csak látszatát keltik (l.: i. h. 211.) s ezért megfordításuk (az állam organizmus) sem adhat valódi ismeretet. Ugyanis mindebből nem derül ki, miben különbözik az állam organizmusa az állati organizmustól stb., és „egy megvilágítás, amely nem adja meg a differencia specifikát, nem megvilágítás." (uo.) A dialektikával szemben az az általános követelmény, hogy „megfogja a sajátos tárgy sajátos logikáját" (i. h. 297.) Marx e művében még nem adja a materialista dialektikus logika részletes feldolgozását, ezzel majd csak későbbi közgazdasági műveiben találkozunk. (Konkrét anyagra alkalmazva.) Azonban már itt lerögzíti azt a legfontosabb módszertani követelményt, amely ennek kidolgozásában vezetni fogja.

Ugyancsak jellemző, hogy Feuerbach egyszerűen elveti Hegelnek azt a módszertani követelményét, hogy a tudományos megismerésnek az absztrakttól a konkrét felé kell haladnia. Szerinte a megismerés azonnal és közvetlenül megragadja a konkrétet s legfeljebb csak később bontja fel — leegyszerűsítés, közlés stb. céljából — absztrakt meghatározásokra. Feuerbachnak igaza van, amennyiben rámutat az érzékelést „megsemmisítő" Hegellel szemben, hogy az absztrakt nem abszolút kiindulópont, hogy a tudományos elvonatkoztatások kialakulását a közönséges emberi megismerés hosszadalmas munkája előzi meg. Azonban ő megáll ennél, megáll az érzéki megismerésnél. Marx álláspontja újra ennek az ellentéte. Ő azért kritizálja Hegelt, hogy nem valósítja meg az általa leszögezett módszertani elveket, illetve a megvalósításnak csak látszatát adja. Az előbbi példát folytatva: Abszolút — szervezet — politikai állam: a gondolkodás útja mintha az elvonttól a konkrét, az egyoldalútól az összetett felé vezetne. Ez azonban tévedés, hisz a hegeli gondolat igazi menete, igazi tartalma: az állam — szervezet, tehát éppen egy bonyolult jelenségtől annak egyoldalú meghatározásáig emelkedik és ez az út nem a tudományos, hanem a tudományt megelőző és előkészítő gondolkodás útja (a tudományos absztrakciók kidolgozása) „Igazság szerint Hegel semmi mást nem tett, csak feloldotta a „politikai berendezkedést" az „organizmus" általános elvont eszméjévé, de a látszat és saját véleménye szerint az általános eszméből kifejlesztette a meghatározott mivoltot" (i. h. 213.) (Marx későbbi műveiben megmutatta, hogy „az absztrakttól a konkrétig vezető út" általános elve is gyökeresen különbözik nála ennek hegeli eszméjétől.)

Azt az egy lépést, amely még Marxot a kommunista és materialista állásponttól elválasztotta a „Német—francia évkönyvekben" írt cikkeivel teszi meg. Ezekkel a cikkekkel befejeződik a marxizmus kialakulásának első periódusa; a tudományos szocializmus megteremtői (későbbiekben meglátjuk hogy ez áll alapjában véve Engelsre is) a proletariátus osztályállás-pontjára kerültek, véglegesen kommunistákká és materialistákká váltak.

Az évkönyvben közölt két Marx cikk közül időrendben a „Zsidókérdéshez" az első. Első vázlatát még valószínűleg Kreitznachban, „A hegeli államjog kritikája" kéziratával együtt írhatta Marx. Az alapvető kérdések, amelyeket itt felvet, megegyeznek az előbbivel, habár itt bizonyos mértékig más aspektusban szerepelnek. A mű alapvető problémája — a politikai emancipáció és az emberi emancipáció viszonya. Ezek alatt az elnevezések alatt Marx a burzsoá és szocialista forradalom ellentétét vizsgálja, persze egyelőre csak igen absztr-

rakt filozófiai síkon, Leszögezi, hogy a politikai emancipáció lényege az embernek magánemberré és állampolgárrá való szétbontása. (l.: i. h. 358.) A politikai emancipációban az állam mint állam, tehát a számára egyedül lehetséges, azaz *politikai* módon megszünteti a magántulajdon, foglalkozás, születés, műveltség stb. különbségeit, minden állampolgárt ezekre való tekintet nélkül egyenlő- és egyenrangú tagjául nyilvánít. Azonban mindez nem szünteti meg a magántulajdont, vallást stb. és különbségeiket, sőt ezeket az állam előfeltételeivé teszi. „Mindazonáltal az állam engedi, hogy a magántulajdon, a műveltség, a foglalkozás a *maguk* módján, azaz mint magántulajdon, mint műveltség, mint foglalkozás *hassanak* és érvényesítsék *különös* lényegüket. Távol áll tőlè, hogy ezeket a tényleges különbségeket megszüntesse, sőt csak czeknek az előfeltételezése mellett létezik, csak ezekkel az elemekkel való ellentétében érzi magát *politikai államnak* és érvényesíti általánosságát." (i. h. 356.) „A *politikai forradalom* a polgári életet úgy bontja fel alkotórészeire, hogy ezeket az alkotórészeket nem *forradalmasítja* és nem veti alá kritikának. A polgári társadalomhoz, a szükségleteknek, a munkának, a magánérdekeknek, magánjognak a világához úgy viszonyul, mint *fennállásának alapjához*, mint további megalapozás nélküli előfeltételhez, ennélfogva mint természeti bázisához." (i. h. 370.)

Ezt a jellemzést voltaképpen már a „Hegeli államjogelmélet kritikájában" is megtaláltuk, habár tagadhatatlan, hogy itt sokkal kikristályosodottabb. Megnyilvánul ez abban, hogy itt ad végső feleletet kezdeti periódusának demokratikus-forradalmi állameszméjére. Mint tudjuk egy ilyen, politikai forradalom útján megvalósítandó államon keresztül képzelte el az ifjú Marx az elidegenítés valamennyi fajtájának, többek közt a vallásnak is megsemmisítését. Most viszont világosan feltárja, hogy mindaz, ami burzsoá (politikai) forradalom útján ebből az eszméből megvalósítható, az nemcsak hogy nem vezet az elidegenedés felszámolásához, hanem épp ezen keresztül nyer az végleges formát és elterjedést. Épp ezért kijelenti, hogy csak az „ateista", a vallástól elválasztott demokrata állam a valóban keresztény állam, minthogy csak ez teszi a kereszténység általános társadalmi alapjait a maga feltételéül.

Azonban nem ez az alapvető jellemzője Marx eszmei előrehaladásának. A lényegesebb itt az, hogy most már kiemeli a polgári társadalom, az anyagi szféra hálózatából a tulajdonviszonyokat, rámutat arra, hogy a magántulajdon alkotja ennek alapját, és az „emberi emancipációt", a szociális forradalmat összeköti ennek teljes megsemmisítésével. Már Rugehoz írt harmadik levelében leszögezi Marx : nem a a magántulajdon megsemmisítésének gondolata, hanem csak az egyes kommunista tanítások (Cabet, Dézamy, Weitling) ellen van kifogása s az előbbit a humanista elv megvalósulása egyik előfeltételének tartja. (l.: i. h. 346) E cikkében a magántulajdon uralmából vezeti le a polgári társadalomnak elemeire való bomlását, ezek állandó harcát egymás ellen, a vak természeti erők uralmát a tudatos emberi tevékenység felett. „A magántulajdon joga tehát jog arra, hogy ember tetszése szerint, más emberekre való tekintet nélkül, a társadalomtól függetlenül, élvezze vagyonát és rendelkezzék vele, — az önzés joga. Ez az egyéni szabadság és e szabadságnak eképp való hasznosítása az alapja a polgári társadalomnak. Ez az egyéni szabadság minden embert arra késztet, hogy a másik emberben szabadságának nem *megvalósulását*, hanem éppen *korlátját* lássa. (i. h. 366) „Az önző szükséglet uralma alatt csak úgy tevékenykedhetik gyakorlatilag (ti. az ember — M. Gy.), csak úgy hozhat létre gyakorlatilag tárgyakat, ha termékeit éppúgy, mint tevékenységét egy idegen lényeg uralma alá helyezi és nekik egy idegen lény — a pénz — jelentését tulajdonítja." (i. h. 377) Ezért az egyes ember erőit közvetlen társadalmi erőkké változtató emberi emancipáció csak mint a „kufárkodás és pénz alól való emancipáció" lehetséges. (i. h. 373)

Azonban a „Zsidókérdéshez"-ben még egy szó sincs arról, milyen reális társadalmi erők képesek a magántulajdon megszüntetésére, az „emberi emancipáció" megvalósítására. Erre csak második cikkében, „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés" címűben ad választ. Ez a munka feltétlen később, Marxnak Párizsba érkezése után született. Itt azonnal szoros kapcsolatba kerül a munkásmozgalommal, amely Franciaországban sokkal fejlettebb volt, mint Németországban. Ennek a közelebbi ismeretségnek eredményei tükröződnek ebben a cikkében. Semmiféle társadalmi rendszert sem lehet egyedül a kritika fegyverével megsemmisíteni, az anyagi hatalommal szemben csak valamilyen ellentétes anyagi erő veheti fel sikeresen a harcot s az elméleti kritika csak úgy válhatik ezzé, ha behatol a tömegekbe, megragadja a tömegeket. „Nem elég, ha a gondolat a megvalósulásra tör, a valóságnak önmagának is a gondolatra kell törekednie" (i. h. 386). A magántulajdon, a

kapitalista társadalom ellen irányuló filozófiai kritika a maga anyagi hordozóját és megvalósítóját csak a proletariátusban találhatja meg. A magántulajdon minden fajtájától megfosztott proletariátus nem szabadíthatja fel magát úgy, hogy a magántulajdon egyik történelmi típusának uralmát felcseréli egy másik típusáéval, hanem csak úgy, hogy megszünteti uralmát általában. Éppen ezért a proletariátus önfelszabadítása az egész társadalomnak felszabadítása. A feladat a filozófiának, mint forraldalmi elméletnek és a proletariátusnak, a munkásmozgalomnak összekapcsolásában van. „Ennek az emancipációnak *agya a filozófia, szíve a proletariátus*. A filozófia nem valósíthatja meg magát a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szüntetheti meg magát a filozófia megvalósítása nélkül." (i. h. 390—91).

Erről a megszerzett proletár-álláspontról vizsgálja most Marx a német forradalom perspektívájának kérdését. A forradalom előtt álló feladatok burzsoá-demokratikus jellegének megítélésében nem habozik egy pillanatra sem. Van-e esély e feladatok gyors, forradalmi megoldására, lehetséges-e a közvetlen átmenet a demokratikus forradalomtól a szocialista forradalomra — ezek az alapvető kérdések. „A zsidókérdéshez" c. cikkében, amelynek megírása idején a „szenvedő és gondolkodó emberek" közösségéből (l.: i. h. 345) még nem emelte ki a proletariátust, mint a szocialista forradalom megvalósítóját, általános forradalmi optimizmusa ellenére is negatív választ ad a permanens forradalom kérdésére. Így ír: „A politikai élet a maga különös önérzetének pillanataiban igyekszik elnyomni előfeltételét, a polgári társadalmat és ennek elemeit, s konstituálni magát mint az ember valódi, ellentmondás nélküli emberi, nemi életét. De erre csak azáltal képes, hogy erőszakos ellentmondásba kerül saját életfeltételeivel, csak azáltal, hogy permanensnek nyilvánítja a forradalmat, és ezért a politikai dráma épp oly szükségszerűen a vallásnak, magántulajdonnak, a polgári társadalom összes elemeinek helyreállításával végződik, mint ahogyan a háború békével végződik." (i. h. 359.) Ebben az időben Marx szeme előtt még a „politikai forradalom" klasszikus típusa lebeg. Mikor azonban feltárja a proletariátus világtörténelmi szerepét a szocialista forradalomban, megváltozik ennek a kérdésnek tárgyalása is. A konkrét helyzet elemzése arra a meggyőződésre vezeti, hogy a proletariátus és burzsoázia közti ellentét kialakulásával és kiéleződésével szükségszerűen eltűnik a burzsoázia forradalmisága s az inkább kompromisszum által keres megegyezést régebbi ellenségével az új ellen. Ezért a polgári-demokratikus átalakulás is csak úgy lehetséges, ha élére a proletariátus áll. Ép a proletariátusnak ez a vezetőszerepe kell hogy biztosítsa a szocialista forradalomra való közvetlen átmenet lehetőségét. Németországban ezért a polgári-demokratikus forradalom klasszikus típusa, a forradalmi, de *csak* demokratikus átalakulás lehetetlen — vagy ennek kompromisszumos, felemás megvalósítása, vagy a proletár forradalom: ez az alternatíva. „. . . a polgári társadalom minden szférája megéli vereségét, mielőtt győzelmét megünnepelte volna, kifejleszti saját korlátját, mielőtt a vele szembenálló korlátot leküzdötte volna, érvényre juttatja szűkkeblű lényét, mielőtt nagylelkű lényét érvényre juttathatta volna, úgyhogy a nagy szerepnek még az alkalma is elmúlott már mindig, mielőtt meglett volna, úgyhogy minden osztály, amikorra a harcot a felette álló osztállyal elkezdi, már harcba van bonyolódva az alatta állóval . . . Németországban az egyetemes emancipáció-conditio sine qua nonja minden részlegesnek. Franciaországban a fokozatos felszabadulás valósága, Németországban a lehetetlensége kell hogy megszülje az egész szabadságot" (i. h. 388—389.) Ez a cikk még nem tartalmazza a kései burzsoá demokratikus forradalmak marxi elméletének valamennyi elemét. Így a proletariátus és a nem proletár dolgozó tömegek közti szövetség szükségességének gondolatához csak a 48-as forradalmak tapasztalatainak nyomán jut el. A proletariátus hegemóniájának gondolatát azonban már, tartalmát tekintve, általános érvényűséggel bizonyítja.

Ez az érvelés egyben jelentős lépés a marxi történelemszemlélet fejlődésében is. Itt vezeti vissza először Marx a politikai élet harcait, forradalmait az egyes társadalmi osztályok érdekeihez és ellentéteihez. E cikkel kezdődik meg — ha nem is általános formában, de egy konkrét problémára való alkalmazásával — az osztályok és osztályharc marxi elméletének kidolgozása. Így a korai munkákban fokról-fokra figyelemmel kísérhettük a történelmi materializmus alapvető kategóriáinak és tételeinek létrehozását: a társadalom anyagi életének elsőbblegessége a politikai és szellemi szféra fölött, a tulajdonviszonyoknak, mint az anyagi szféra alapvető jellemzőjének kiemelése, a politikai harcoknak az osztályok harcaihoz való vezetése stb. Az 1844 nyarán Ruge ellen írt tanulmányban („Kritikai széljegyzetek »Egy porosz« cikkéhez") Marx az államot már egyértelműleg mint a kizsákmányolás, az osztályellen-

tétek termékét és kifejezőjét határozza meg: „Mert a *polgári társadalomnak* ez a széttépettsége, ez az alávalósága, ez a *rabszolgasága* az a természeti alapzat, amelyen a *modern* állam nyugszik, ahogyan a *rabszolgaság polgári társadalma* volt az a természeti alapzat, amelyen az *antik* állam nyugodott. Az állam létezése és a rabszolgaság létezése elválaszthatatlan" (i. h. 401). Azonban nyilvánvaló, hogy ez még nem a kidolgozott materialista társadalom-magyarázat — olyan fogalmak, mint termelő erők, társadalmi formáció stb. nemcsak terminológiailag, hanem tartalmilag is hiányoznak még ebben a periódusban. Kidolgozásukhoz elsősorban a gazdasági élet, a közgazdaságtani problémák tanulmányozása s megoldása vezeti el Marxot — hihetetlen rövid idő alatt.

Engels eszmei fejlődése bizonyos mértékig eltér az ifjú Marx útjától. Ez részben azzal magyarázható, hogy a tudományos szocializmus létrehozásához vezető utat Engels más körülmények között, Angliában tette meg, ahol lehetősége nyílt — Németországgal ellentétben — a munkásosztály politikai és társadalmi küzdelmeinek megismerésére. A munkásmozgalom ebben az időben Angliában fellendülésének időszakát élte át: a proletariátus hatalmas politikai párttal rendelkezett a chartizmusban, az angol utópista szocializmus jelentős elterjedtségnek örvendett. A politikai élet érdeklődésének középpontjában álló chartista mozgalom rögtön megérkezése után a proletariátus helyzetére tereli Engels figyelmét. Már 1842 decemberének közepén cikket ír erről a témáról a „Rheinische Zeitung" részére. S hamarosan a munkásosztály harcaival, eszméivel és követeléseivel való ismeretség meggyőződéses szocialistává, a proletariátus ügyének tudatos képviselőjévé teszi. Így ő viszonylag könnyebben és rövidebb idő alatt jut el ehhez az eredményhez, mint Marx. Már 1843 közepén így ír: „Angliában tehát azt a furcsa tényt tapasztalhatjuk, hogy minél mélyebben áll a társadalomban egy osztály, minél „műveletlenebb" a szó köznapi értelmében, annál közelebb áll a haladáshoz, annál nagyobb jövője van. Általában ez a jellege minden forradalmi korszaknak . . .-De olyan világos körvonalakkal, olyan éles árnyalással, mint most Angliában, még talán sohasem mutatkozott a nagy forradalmi átalakulásnak ez az előjele" (i. h. 467—68). A későbbiekben rámutat: „Az angolok, nevezetesen a művelt angolok, akiknek alapján a kontinensen a nemzeti jelleget megítélik, ezek az angolok a leghitványabb rabszolgák a nap alatt. Csak az angol nemzetnek a kontinensen nem ismert része, csak a munkások, Anglia páriái, a szegények azok, akik valóban tiszteletreméltók, minden nyerscségük és minden demoralizáltságuk ellenére. Csak ők menthetik meg Angliát, bennük van még gyúrható anyag; nincsen műveltségük, de nincsenek előítéleteik sem, van még latbavethető erejük, hogy nagy nemzeti tettet hajtsanak végre — van még jövőjük . . . Anglia művelt osztályai így el vannak zárva minden haladás elől, és csak a munkásosztály előretörése az, amely még valamelyest mozgásban tartja őket" (i. h. 524—25). Mint látjuk, semmi sem áll távolabb Engelstől, mint a proletariátus idealizálása, tudja, hogy a tőke uralma súlyos nyomokat hagy az elnyomottakon is. Azonban látja, hogy a kapitalizmus ellen folytatott harca, objektív osztályhelyzete hatalmas új alkotóerőket bont ki a munkásosztályból, s ezért van meggyőződve vezetőszerepéről a szocialista forradalomban, ezért határozza meg az új társadalmat mint „munkásdemokráciát".

A szocializmus felépítése Engels számára egyet jelent a magántulajdon megsemmisítésével. A magántulajdon minden kizsákmányolás, az elidegenedés valamennyi formájának alapja, megsemmisítése — világtörténelmi szükségszerűség. „Így Európa mindhárom nagy és civilizált országa — Anglia, Franciaország és Németország — azt a következtetést vonta le, hogy a társadalmi berendezkedés mélyreható, a tulajdon közösségén alapuló forradalma ma már égető és elkerülhetetlen szükségszerűséggé vált. Ez az eredmény annál inkább feltűnő, mert az előbb említett országok mindegyike a többitől függetlenül jutott el hozzá; olyan tény ez, amely mindennél meggyőzőbben bizonyítja, hogy a kommunizmus nem az angol vagy bármely más nemzet sajátos helyzetének következménye, hanem szükségszerű következtetés, amelyet elkerülhetetlenül le kell vonni a modern civilizáció általános tényeiben adott premisszákból" (i. h. 479).

Engels gyors fejlődésére tagadhatatlan hatással volt az utópista szocialista irodalom tanulmányozása. S ha műveinek egyes kitételeiben néha érződik is ez a hatás — főleg Owené —, már kritikailag viszonyul az utópistákhoz és ezekből a kritikai megjegyzéseiből a szocialista elmélet egy minőségileg magasabb fokának, a tudományos szocializmusnak körvonalai bontakoznak ki. Saint-Simont és Fouriert a szocialista elv következetlen keresztülvitelééért bírálja — az elsőt azért, mert az elvégzett munkán felül külön kívánja jutalmazni a tehetséget, a másodikat még élesebben, mert nem követeli meg a magán-

tulajdon eltörlését, helyet ad a tőkének és a neki járó kamatoknak. Owennal szemben megjegyzi, hogy a szocialista telepek csak mint a gondolat propagálásának és semmiképp sem megvalósításának eszközei lehetnek. Ő a szocializmus megvalósítását nem utópisztikus reformoktól, hanem a proletariátus osztályharcától várja, s ezért is követeli a szocialista elmélet és a munkásmozgalom egyesítését.

Engels kommunistává válása jelentősen befolyásolta idealista nézeteinek fokozatos felszámolását is. Meggyőződése arról, hogy a munkásosztálynak *anyagi helyzetéből* szükségszerűen következő harca hivatott a legnemesebb szociális eszmék megvalósítására, természetesen alapjában befolyásolja őt az eszmék és az anyagi érdek, a társadalom szellemi és materiális élete közti viszonyról alkotott korábbi véleménye megváltoztatásában. Ha korábban az a megállapítás, hogy Angliában az anyagi érdek uralkodik, pejoratív jelleget viselt és — valószínűleg a feudális öklöjoggal való asszociáció kapcsán — az ország elmaradottságát volt hivatott bizonyítani, most ez eltűnik. Anglia a világ legfejlettebb országa, jelentősen megelőzte az egész kontinenst és ezt Engels éppen azzal bizonyítja, hogy itt jelennek meg a legélesebb formájukban a modern történelmi fejlődés ellentmondásai, minthogy ezek nem az eszmei vagy politikai, hanem a „társadalmi" élet harcaiban jelentkeznek s ezért ezek „társadalmi" forradalomhoz fognak vezetni, amely" szélesebbkörű és mélyebbrenyúló, mint bármely más forradalom" (i. h. 550). A társadalom anyagi életének, a gazdasági viszonyoknak prioritásából kiindulva Engels cikkeiben a korabeli angol élet mélyenszántó jellemzését adja ; megmutatja a politikai pártok és a társadalmi osztályok közti kapcsolatot, a vagyon uralmát az államban és a törvényhozásban, leleplezi a burzsoá demokrácia formális jellegét.

Különös érdeme Engelsnek a történelmi materializmus kidolgozásában, hogy először fordít figyelmet a termelési eszközök, az ipar fejlődésére, és kimutatja meghatározó szerepüket az angol kapitalizmus kialakulásában. „Az angol ipar forradalmasodása az összes modern angol viszonyok alapja, az egész társadalmi mozgalom hajtóereje. Első következménye az volt, hogy az érdek, mint már fentebb jeleztük, az ember felett uralomra emelkedett. Az érdek hatalmába kerítette az újonnan teremtett ipari erőket és a maga céljaira aknázta ki őket ; ezek az erők, amelyek jog szerint az emberiséget illetik meg, a magántulajdon hatása alatt csekélyszámú gazdag tőkés monopóliummává és a tömeg leigázásának eszközeivé váltak" (i. h. 565). „Anglia helyzete. A tizennyolcadik század" c. cikkében az ipari forradalom történetének zseniális materialista jellemzésvázlatát adja.

Ugyanakkor rá kell mutatni arra, hogy a társadalmi jelenségek értelmezésében Engels nem mindig következetesen materialista. Ebben az Angliában való tartózkodás negatív oldala nyilvánul meg. Ugyanis a német állapotoktól való elszakadás nem teszi szükségessé, sőt bizonyos mértékig lehetetlenné teszi ezekről alkotott korábbi idealista nézetek, illúziók felszámolását. Ez megnyilvánul többek között az ifjúhegeliánus iskola értékelésében : Engels ekkor még feltételezi, hogy az ifjúhegeliánusok képesek lesznek a kommunista ideológia elfogadására s ezt általában mint a klasszikus német filozófia fejlődésének végeredményét ábrázolja (l. : i. h. 492). Ugyancsak jellemző, hogy a német, s részben a francia fejlődés megítélésében még mindig az eszmei motívumokat tekinti az alapvetőknek. Például így ír : „Németországban több lehetőség van arra, hogy a kommunista párt létrejöjjön a társadalom művelt osztályai körében, mint bárhol másutt. A németek igen önzetlen nemzet ; ha Németországban az elv összeütközésbe kerül az érdekkel, az elv szinte mindig elhallgattatja az érdek szavát. Az absztrakt elveknek ugyanaz a szeretete, a realitásnak és az önérdeknek ugyanaz a lebecsülése, amely a németeket a politikai nemlét állapotába taszította — ugyanezek a tulajdonságok biztosítják a filozófiai kommunizmus sikerét ebben az országban (i. h. 435). Így tehát a filozófiai elveknek furcsa „territoriális" megoszlása és „együttélése" jön létre : materialista történelemszemlélet Angliára vonatkozólag, idealista — Németországra és Franciaországra nézve. „Csak Angliának van *társadalmi* története. Csak Angliában mozdították elő az egyének mint olyanok, anélkül hogy tudatosan általános elveket képviseltek volna, a nemzeti fejlődést és hozták közel lezárásához. Csak itt működött a tömeg, mint tömeg, egyedi érdekei kedvéért ; csak itt változtak az elvek érdekekké, mielőtt befolyással lehettek volna a történelemre" (i. h. 555). Amikor Engels tudatosítani igyekszik ennek a különbségnek filozófiai alapját, a kérdésre idealista választ ad : mindezt a népi jellem sajátosságaival magyarázza (i. h. 555—556).

Azonban ezek az idealista gondolatok minden jelentősebb belső válság és nehézség nélkül legyőzhetők voltak. Ugyanis ezek a nézetek olyan szoros kapcsolatban

álltak a német társadalmi fejlődésről táplált egyes helytelen elképzelésekkel — amelyeknek helytelensége Engels számára mihelyt visszaérkezet Németországba rögtön nyilvánvalóvá vált —, hogy tévességüket ezek után könnyű volt felismerni s ugyanakkor — Angliára vonatkozólag — a materialista társadalomszemlélet már olyan kidolgozottságban volt meg, hogy nem okozott jelentősebb nehézséget ezt kiterjeszteni.

Ha tehát Marx erre az időre bizonyos mértékig következetesebben és általánosabb érvényességgel dolgozta ki filozófiai materializmusát, mint Engels (amihez még hozzá kell tenni, hogy általános filozófiai síkon Engels a kezdetben kevésbé látta Feuerbach hibáit, mint Marx) és feltehetőleg a vele való személyes érintkezés jelentős segítséget nyújtott Engelsnek ezeknek az ingadozásoknak leküzdésében, úgy volt egy terület, ahol éppen ő tanult ebben az időben fiatalabb barátjától, a politikai gazdaságtan területe. Engelsnek a „Deutsch-französische Jahrbücher"-ben megjelent „A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlata" c. tanulmánya a proletár közgazdaságtan kidolgozásának első — természetesen még hiányos — próbája és vázlata. Ez a munka nagy szerepet játszott abban, hogy Marx figyelme e terület felé fordult, s egyben jelentősen befolyásolta kutatásainak irányát és sok olyan gondolat első kifejtését tartalmazza, amelyek ma a marxista politikai gazdaságtan alaptételeihez számítanak.

A tanulmány a burzsoá közgazdaságtan bírálatával kezdődik és itt rögtön feltárja a burzsoá és proletár politikai gazdaságtan közti alapvető különbséget: Az első nem vizsgálja meg saját tudományának premisszsszáit, kidolgozva a kapitalista magántulajdonon alapuló gazdaság funkcionális törvényeit, nem tárja fel ezeknek viszonyát saját alapjukhoz, a magántulajdonhoz, örök, a termelés és fogyasztás absztrakt lényegéből következő természeti törvényekként tárgyalja őket és ezen keresztül örökkévalónak, természetesnek, megdönthetetlennek ábrázolja és így igazolja a magántulajdont és kizsákmányolást. Ezzel szemben Engels a magántulajdonnak történelmi jellegéből indul ki és bizonyítja olyan gazdasági rend lehetőségét, amely ezt megszünteti és feltárja azt is, hogy magának a tőkés társadalomnak fejlődési törvényei vezetnek el szükségszerűen egy ilyen társadalom létrejöttéhez. A tanulmányban arra a gigászi feladatra vállalkozik, hogy a magántulajdonból, mint olyanból (ami alatt, alapjában véve) a kapitalista magántulajdont érti) levezesse a tőkés gazdaság alapvető vonásait és ellentmondásait, jellemezze ezeknek egymásközti kapcsolatát s kimutassa ennek a társadalomnak a szocialista forradalomhoz vezető fejlődési perspektíváját.

Hogy ezt a hatalmas feladatot kora tudományos színvonalához és a rendelkezésre álló tényanyaghoz viszonyítva Engels valóban zseniálisan tudta megoldani, az nem kis mértékben annak eredménye, hogy ő az első, aki következetesen alkalmazza a dialektikát a közgazdasági problémák megoldásához. (Már Hegel tett ugyan kísérletet erre, azonban ez még saját rendszerén belül is elszigetelt maradt.) Ez a tanulmány a korai materialista dialektika egyik legkiemelkedőbb példája. Csak ennek köszönheti, hogy fel tudja tárni a polgári társadalom olyan absztrakt meghatározásainak, mint pl. konkurencia és monopólium, szükségszerű belső viszonyát, míg a burzsoá közgazdászok reményt vesztve bolyongtak ezek logikai ellentmondásának útvesztőjében, megragadva és egyedül üdvözítőnek kikiáltva az ellentmondásnak hol egyik, hol másik oldalát, s nem értve: miért bukkan elő az okoskodás végén mégis mindig a másik, az elvetett és letagadott oldal. Engels megmutatja, hogy ezek a vonások, ha egymást kölcsönösen ki is zárják, egyben feltételezik is és ellentmondásuk magának a magántulajdonnak ellentmondásosságból származik.

Engels elemzi, hogyan választja szét és állítja egymással szembe a magántulajdon a termelés egységes egészet alkotó mozzanatait: a földet, a felhalmozott munkát, az élő munkát és a tudományt. Ennek kapcsán támadja Say arra vonatkozó elméletét, hogy a tőke nem más, mint felhalmozott munka, hogy a felhalmozott munka (tehát minden termelési eszköz) mindig tőke. Engels aláhúzza, hogy a felhalmozott munka csak az élő munkától elválasztott és vele szembeállított, elidegenített alakjában válik tőkévé. A haszon tehát nem a felhalmozott munkának mint a termelés tényezőjének eredménye. Mindezzel Engels értelmileg közel kerül a tőkének a kapitalista társadalom osztályviszonyaként való felfogásához. A termelésnek ezeknek az egymástól elszakított és szembeállított faktorain belül is megjelenik az a szétdaraboltság és ellentét: az egyik földbirtok küzd a másik ellen, az egyik tőke a másik tőke ellen stb. A konkurrencia képezi ennek a társadalomnak legáltalánosabb jellemvonását, az egyedüli kapcsolatot az elszigetelt termelők között és ennek következtében a társadalom törvényei csak vak, természeti törvények formájában érvényesülhetnek. Így a keres-

let és kínálat egyensúlyát csak a kereskedelmi válságokon keresztül lehet fenntartani. Ezek a válságok egyre élesebbekké és univerzálisabbakká válnak s így „mindegyikben a kis tőkések még nagyobb tömege fog elszegényedni és a pusztán munkájából élő osztály létszáma egyre nagyobb arányokban fog növekedni — tehát a foglalkoztatandó munka mennyisége, közgazdászaink legnagyobb problémája, szemlátomást növekszik majd és végül olyan társadalmi forradalmat idéz elő, amilyenre a közgazdászok iskolabölcsessége álmában sem gondol" (i.h. 513).

Nemcsak az általános összefüggések megmutatásában, hanem az egyes konkrét közgazdasági problémák tárgyalásában is sok újat ad Engels. Így például a föld járadék tárgyalásánál, Ricardót bírálva rámutat a földmonopólium és a földjáradék közti kapcsolatra és ezzel megveti az abszolút földjáradék marxista elméletének alapjait.

Azonban Engels tanulmánya magán viseli korai létrejöttének bélyegét. Ez részben az angol utópista szocializmusnak e munkára gyakorolt kétségtelen hatásában jut kifejezésre. Engels még gyakran vizsgálja a kapitalista társadalom egyes jelenségeit az igazságosság és erkölcsösség örök törvényeinek szempontjából, gyakran fejezi be ezek elméleti elemzését morális elítélésükkel. Ennek tulajdonítható az a tény is, hogy nem tesz különbséget a klasszikus és vulgáris közgazdasági iskolák között.

Másrészt a megtett út kitaposatlan volta érthetővé teszi az egyes kérdések tárgyalásában meglevő, néha jelentős tévedéseket. Így Engels ebben az időben elutasítja a munkaérték-elméletet és általában tagadja az érték objektív létezését. Véleménye szerint Ricardo törekvése a reális értéknek a termelési költségeken keresztül való meghatározására éppen annyira egyoldalú, mint Say vulgáris-apologetikus elmélete, amely szerint a tárgy értékét hasznossága határozza meg. Minthogy mind a két tényező egyénenként változik (egy és ugyanazon árut különböző árutermelők különböző költségekkel készítenek el, az egyik számára semmi haszna nincs, a másiknak szüksége lehet rá), kettejük viszonya sem ad lehetőséget az érték objektív meghatározására. Így mindent a konkurrencia dönt el, s nem lehet reális értékről, csak árról beszélni. Engels hibájának egyik gyökere abban rejlik, hogy a termelési költségeket a maguk közvetlen formájában veszi, mint az adott kapitalista empirikusan meghatározott kiadásait és nem a társadalmilag szükségszerű munkaidő formájában. Ebben kifejezésre jut az, hogy egyes esetekben, élesen aláhúzva a kapitalista termelés atomizált jellegét, nem fordít kellő figyelmet arra, hogy — ha tudatnélküli, „természeti" törvények hatásának következtében is — ez a gazdaság mégis organikus egészként működik s egyes tagjainak tevékenységét, *végső soron*, az *egész* törvényei irányítják. Másrészt elfogadva az utópisták értékelését az érték szerinti cseréről, mint igazságos cseréről, Engels a munkaérték-elméletet mint a kapitalista viszonyok apológiáját, azok igazságosként való feltüntetését, támadja. Ezek a tévedések, amelyeknek rövidesen bekövetkező korrigálásához Engels is hozzájárult, mit sem vonnak le a munka úttörő mivoltából: ez volt az első kísérlet arra, hogy a burzsoá közgazdasági elméletekkel szembeállítsák a proletariátus nézetét, a kapitalista társadalom tudományos értelmezésének rendszerét.

Marx—Engels Művei első kötete így megmutatja nekünk, hogyan jöttek létre a marxista elmélet mindhárom alkotórészének kezdeti, kiinduló elemei. A tudományos szocializmus megalapítói későbbi műveikben ezekből az elemekből fejlesztették ki a proletár világnézet egységes épületét.

Márkus György

## A logikai összefüggés dialektikus természetéről

SZAVLE BENEDIKTOVICS CERETELLI

A logika egyik legfőbb vitás kérdése — a formális logika és a dialektikus logika viszonya. A „Voproszi filoszofii" c. folyóiratban 1950—1951-ben lefolyt vita, amely ténylegesen mindezideig folytatódik, megmutatta, hogy a szovjet logikusok körében e kérdésről alapjában két vélemény van.

A szovjet logikusok egy csoportja úgy véli, hogy egyetlen egy logika létezik, a formális logika, amely a helyes gondolkodás formáit, törvényeit és szabályait tanulmányozza. A dialektikus logika viszont ismeretelmélet, a valóság megismerésének és megváltoztatásának módszere, és nem a gondolkodás logikai formáiról szóló tanítás (fogalomról, ítéletről, következtetésről).

A másik csoport véleménye szerint, a formális logikán kívül, amely a tárgyak és

jelenségek egyszerű viszonyait tükrözi és a megismerés legalacsonyabb fokán alkalmazandó, létezik a dialektikus logika is, amely megfelel a megismerés legmagasabb fokának. E vélemény követői azt állítják, hogy a valóban tudományos logika — a marxista dialektikus logika.

A vita még mindig tart, mivel: 1. a vita még nem ment azon túl, hogy a marxizmus-leninizmus klasszikusainak munkáit idézik, azaz, még senki sem kísérelte meg a kérdést alkotóan feldolgozni és megoldani, 2. még nem egyöntetűen értelmezik a marxizmus-leninizmus klasszikusainak a logikára vonatkozó tételeit.

A szerző azt a célt tűzte ki maga elé, hogy megvilágítsa a dialektikus logika egyik alapvető kérdését, a logikai összefüggés természetének általános jellemzését. Abból indul ki, hogy a logikai összefüggés természete szerint dialektikus és a dialektikus logikának kell tanulmányoznia, míg a formális logika ennek az összefüggésnek csak egy oldalát veszi tekintetbe.

A munka a következő kérdéseket tárgyalja: 1. a meghatározás jelentősége a logikai természetének értelmezésében, 2. a logikai szükségszerűség meghatározása, 3. az alapvető logikai törvény és 4. az alap-következmény viszony természete.

A munka a következő kérdésre vonatkozó feleletet tartalmazza: milyen a dialektikus logika? Ez a kérdés lényegében azonos jelentésű a következővel: ha a formális logikát az ellentmondás lehetetlensége jellemzi, akkor miként lehet értelmezni azt a logikait, amelyet a dialektikus belső tagadás, a belső ellentmondás jellemez? Ha a logika dialektikus, akkor azt a belső tagadás, a belső ellentmondás kell jellemezze, mivel a dialektika lényegében a belső ellentmondás. Szükséges a következő kérdésre is felelni: hogyan függ össze a belsőleg ellentmondó logikai, azzal a logikával, amely kizárja az ellentmondást? Ez a kérdés lényegében azonos a szintetikus-logikai problémájával, azzal a problémával, amely a logika egész történetén keresztül, a vele való foglalkozás metafizikus álláspontja miatt, megoldatlan maradt.

Az alapvető kérdések vizsgálatakor a munkában bírálat tárgyát képezi a formális logika korlátoltsága, a nem-marxista elméletek a logika speciális kérdéseiről. Különös figyelmet fordít a szerző a hegeli logika megfelelő helyeinek és a különböző jelenkori szubjektív idealista elméleteknek a bírálatára.

1. Ezután rátér a meghatározás jelentőségének vizsgálatára. A gondolatok logikai összefüggésének sajátosságát a tárgy határozza meg, amely objektíve, a gondolattól és a gondolkodásban visszatükröződtől függetlenül létezik. A logikai formát annak tartalma határozza meg. Ez feltételezi a logikai formák, törvények és a gondolatok logikai összefüggéseinek objektív jellegét. A logikai összefüggés természetét az anyagi valóság törvényszerűsége határozza meg.

A gondolat tartalma valamilyen meghatározottság, amelyeket a szóban forgó tárgyról ez a gondolat feltár. Pl. a rózsának egyik meghatározottsága az, hogy növény. A rózsának ezt a meghatározottságát a következő ítélettel fejezzük ki: „a rózsa növény". Ugyanez a helyzet más esetekben is. Az imperializmust a következő ismertetőjegyek jellemzik: a tőke koncentrációja, a monopóliumok létrehozása, a tőkekivitel, élősdiség stb.

Azt mondják, hogy a logikai csak forma, amely közömbös a tartalommal szemben. Ez lényegében kantiánus és feltétlenül hamis gondolat, mivel: 1. a gondolatot és a gondolatok összefüggését a tárgyak és azok összefüggései határozzák meg, hiszen az előzőek az utóbbiak visszatükrözése, 2. ha pl. az ítélet egy és ugyanazon pozitív formája különböző tartalmat mond ki, akkor is a pozitív összefüggés, amely a tárgyban és a tárgyakban létezik, az a tartalom, amely a logikai fentjelzett formáját határozza meg. Bár a következő ítéletekben: „a rózsa — virág", „Zsucska — kutya", „az ember — halandó", „a szocializmust nem-antagonisztikus ellentmondások jellemzik" különböző tartalmat mondanak ki, mégis ennek ellenére a gondolat formáját csak a tartalom határozza meg, mivel az adott esetekben az ítélet pozitív formáját az határozza meg, hogy valamennyi fentemlített példában pozitív összefüggéssel állunk szemben.

Következésképpen, a gondolat tartalma és formája különböznek egymástól és egységben is vannak, vagyis a tartalom meghatározza a formát. Pozitív és negatív összefüggések, amelyek a valóságban léteznek, a gondolatoknak ugyanilyen összefüggését határozzák meg.

3. A gondolat logikai formája saját tartalommal bír. A fogalomnak, ítéletnek, következtetésnek megvan a maga saját tartalma. A meghatározás éppen a tartalom kimondása. Következésképpen, nincs tiszta forma, a forma a tartalom meghatározottsága.

A tárgy meghatározottsága dialektikus és ezért a logikus gondolkodás ilyen és ilyennek kell lennie. A dialektikus meghatározottság szükségszerűen szintetikus összefüggést képvisel.

Minden tárgynak két oldala van — lényeges és nem lényeges, a lényeg és a jelenség. Azt a gondolatot, amely a tárgy lényegét tükrözi vissza, fogalomnak nevezzük. A fogalom meghatározása olyan gondolat, amely a fejlődő tárgy lényegét tükrözi vissza. A mozgó és fejlődő tárgy lényege az őt jellemző belső ellentmondás. A tárgy lényege, mint belső ellentmondás, a fogalomban fejeződik ki, amely ellentétes ítéletek egysége révén jön létre.

Az a meghatározás pl., hogy : „az ember szerszámkészítő állat", értelem szerint két ellentétes ítélet egysége: 1. „az ember— állat" és 2. „ez az állat, amely szerszámot készít", azaz nem állat. A szerszámkészítés képessége emelte ki az embert az állatvilágból ; az emberben az a képesség az állatiságnak is tagadása. Eszerint a fogalom ítéletek eredménye. Fogalom, amelyet az ítéleteken kívül veszünk, nem fogalom, hanem tartalmatlan, puszta szó.

Mindez azt bizonyítja, hogy a fogalom meghatározása szintetikus természetű. A fogalom meghatározása nem a szó egyszerű megmagyarázása, hanem a tárgy lényegének, mint különböző, lényegében ellentétes oldalai egységének, gondolati kifejezése.

A fogalom meghatározásának szintetikusságát annak alapján tagadják, hogy a meghatározásban a „meghatározó" megismétli a „meghatározottat", pl. a „szerszámkészítő" és az „ember" ugyanaz. Azonban a meghatározás éppen a meghatározott természetének a kifejezése, amely maga különbözőeknek és ellentéteseknek az egysége. A szintetikusságot nem a mondat két részének egyesítésében kell keresni, amelyek egy és ugyanazon gondolatot fejeznek ki, hanem a meghatározott természetében.

Szintetikus meghatározást követel a meghatározásnak az a módja is, amelyet a formális logikában alkalmaznak (az a meghatározási mód, amikor rámutatunk a legközelebbi nemre és a megkülönböztető jegyre). A fogalom meghatározása e szerint a meghatározási mód szerint is két ismertető jegynek — a nemnek és a faji különbségnek szintetikus egységét képviseli.

Azonban az a körülmény, hogy valamilyen tárgy beletartozik más tárgyak csoportjába (pl. az ember az állatok csoportjába) attól függ, hogy mit képvisel maga a tárgy. Magának a tárgynak a természete az elsődleges, a nem pedig másodlagos, mivel : 1. a tárgy természetétől függ, hogy az milyen csoportba tartozik és 2. a nem ismertetőjegye éppenséggel a tárgynak, mint szubjektumnak az ismertetőjegye, és tőle függ (az általános az egyestől függ). Következésképpen a fogalomnak a tárgy sajátosságát kell visszatükröznie. Ezért a meghatározásnak éppen a sajátosság meghatározásának kell lennie.

A fogalom természete szerint általános. A fogalom meghatározásának jellemzésekor abból az általánosításból kell kiindulni, amit kimondunk, kifejezünk a fogalommal. A fogalmat és annak meghatározását az általános természete határozza meg.

Ha a fogalom „általánosságát" annak terjedelme értelmében fogjuk fel (a formális logikában éppen ilyen általános képezi mind a szillogisztikus, mind az induktív következtetések alapját), akkor a fogalom meghatározásának azt a módját, amelyet a régi logika használ, jogosnak kell tartani. Azonban ebben az esetben csak azokat a fogalmakat lehet meghatározni, amelyek nem és faj viszonyában vannak. Az olyan gondolatok viszont, mint az egyedi fogalmak és kategóriák, meghatározhatatlanok maradnak, éppen ezért maga a meghatározási mód nem általános jellegű.

Másrészt a terjedelmi általánost a „minden" szóval fejezzük ki, amely szembenáll a „néhánnyal". Azonban minden ember lényege ugyanaz, mint az egyes emberé. „Minden ember" — ez az ember ismertetőjegyének kiterjesztése a sokaságra. Valamilyen ismertetőjegy kiterjesztése a sokaságra, magának az ismertetőjegynek a természetére támaszkodik, amely a tárgyak sokaságát rendeli maga alá. Maga a meghatározottság, amely kiterjed az egyedi tárgyak sokaságára, az általános természetével kell rendelkezzen.

Ezért a terjedelmi általánostól meg kell különböztetni a tartalom, a lényeg általánosát. Pl. bármilyen termelés, mint általános, amely a termelések egész osztályát fejezi ki, különbözik a „termelés"-től, mint általánostól, amely a termelés mozzanatainak egységét képviseli, jelesen a termelésnek, az elosztásnak, a cserének és a fogyasztásnak az egységét.

Itt nem két általános van, hanem egy : a tartalom általánosa és annak megjelenése — „a terjedelmi általános" (a formális logika csak ezt az utóbbit tartja szem előtt).

A tartalom általánosa a törvény általánossága. Pl. a nehézségi törvény a vonzás és a taszítás egysége. A törvény lényegi összefüggés, amely egyesíti a tárgy meghatározott oldalait és ismétlődik a jelenségekben.

Minden általánosnak legáltalánosabbja — a belső ellentmondás törvénye, aminek a példájául szolgálhat az a törvény, amelyik bármely mozgó tárgy lényegét fejezi ki. A belső ellentmondás, vagy az ellentétek egysége, a tárgy két ellentétes oldalá-

nak egysége, szükségszerű összefüggése. Ezért a törvény általánosságát elérni csak különös módon lehet, a tárgy dialektikus analízise útján, a tárgy ellentétes oldalainak feltárása és azok összefüggésének megállapítása útján.

Ez a mód, amely lehetővé teszi az általános feltárását, az indukció szerepét tölti be. A tárgy lényegéhez vezető út, a tárgy analízise útján vezet, és nem a tárgyak sokaságának vizsgálata útján (ahogy ezt a régi indukció beállítja). Pl. a hőenergiának a mechanikaiba való átmenetét 100 000 gép nem bizonyítja jobban, mint egy gép. Az analízis megkülönbözteti a lényegest a nem-lényegestől, kiválasztja a lényegest és az alapvető folyamatot tiszta, önálló, nem-eltorzított formában fogja fel.

Azonban az analízis, szigorúan véve, a dialektikus analízis, (amely feltételezi a szintézist) — amennyiben a lényegest fogja fel, elvonatkoztatva a nem-lényegestől — csak dialektikus absztrakció segítségével lehetséges.

Az az absztrakció, amelyet a nem-lényeges ismertetőjegyekre alkalmaznak, eltér attól az absztrakciótól, amely a tárgy lényegének mozzanatait különbözteti meg. A formális logikában nincs ilyen különbség, mivel az nem különbözteti meg a lényegest a nem-lényegestől, Az absztrakció természetét magának a tárgynak a természete határozza meg. Pl. a rózsa pirosságát el lehet képzelni függetlenül magától a rózsától; de a fogyasztás mozzanatát a termelésen kívül, burzsoáziát proletariátus nélkül — nem lehet elképzelni.

A dialektikus absztrakció útján történő analízis éppen az a mód, amely biztosítja a tartalmi általános feltárását (és nem a tartalomnélküli absztrakt általánosét, amint ez a formális logikában van).

De hogyan különböztessük meg a lényegest a nem-lényegestől ? Meddig kell folytatni az analízis folyamatát ?

A nem-lényeges ismertetőjegy tagadása nem jelenti a tárgy tagadását. A rózsa pirosságát tagadva egyáltalán nem tagadják ezzel a rózsát. Azonban, ha az A tagadása ugyanakkor a B tagadása is, akkor ebben az esetben sem lehet arra következtetni, hogy az A lényege a B-nek. Pl. a földrajzi környezet tagadása lehetetlenné teszi a társadalom létét, azonban ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy a földrajzi környezet a társadalom mozgatója, lényege. A földrajzi környezetet a társadalom lényegének lehetne tartani, ha a társadalom tagadása a földrajzi környezet tagadását is jelentené, viszont a földrajzi környezet tudott és tud társadalom nélkül is létezni. A akkor lényeges B számára, ha A tagadása B tagadását jelenti és, ellenkezőleg, B tagadása kiváltja A tagadását. Pl. a termelés tagadásával tagadjuk a fogyasztást is és ellenkezőleg. Következésképpen, a kölcsönös tagadás a lényeg mozzanatainak szükségszerű ismertetőjegye.

Azonban mindez azt is jelenti, hogy az egymást kölcsönösen tagadó mozzanatok között — amennyiben azok egymás nélkül nem léteznek — pozitív szükségszerű összefüggés van, és ez az összefüggés mint legalapvetőbb törvény, éppen a lényeg. A proletariátus tagadásával tagadjuk a burzsoáziát is és ellenkezőleg, de nincs proletariátus, ha nincs burzsoázia és ellenkezőleg. Az egymást kölcsönösen kizáró mozzanatok egy egészet képeznek. Ha úgy véljük, hogy itt csak tiszta ellentmondás van, akkor ebben az esetben az egész létezni sem tudna. Az ellentmondás oldalai egymást tagadják, de tételezik is, egyik a másikkal pozitív szükségszerű összefüggésben van és éppen ezért lehetséges, hogy a belső ellentmondás a tárgy lényege, mozgatója legyen.

Az analízis folyamatában tárjuk fel a tárgy egymást kölcsönösen tagadó és kölcsönösen tételező mozzanatait, vagyis annak lényegét. Ha azt, amit valami más tagad vagy állít, végesnek nevezzük, akkor a kölcsönösen tagadó mozzanatok szükségszerű összefüggését, mint törvényt, amely a tárgy lényegét kimeríti, végtelennek nevezhetjük. Ezért mondják, hogy a végtelen a véges lényege.

Azt lehet mondani, hogy valamilyen fogalom meghatározása olyan szükségszerű összefüggés megállapítása, amely belső tagadást foglal magában. A formális logika viszont a meghatározásból kizárja a tagadás mozzanatát.

Azt a körülményt, hogy a tárgynak van, vagy nincs valamilyen meghatározottsága, az ítélet mondja ki. Pl. „a rózsa— virág", „a rózsa nem állat". Azt, hogy a lényeget jellemzik az ismertetőjegyek, ítéletek segítségével mondjuk ki. Pl. „a termelés fogyasztás", „a fogyasztás termelés", stb. A burzsoáziát és a proletariátust a következőképpen határozzák meg: „Burzsoázián a modern kapitalisták osztályát értjük, akik társadalmi termelő eszközök tulajdonosai és bérmunkást alkalmaznak. Proletariátuson a modern bérmunkások osztályát értjük, akik mivel nem rendelkeznek saját termelőeszközökkel, arra kényszerülnek, hogy életük fenntartása végett saját munkaerejüket eladják."

A következő ítélet, pl. „Zsucska —kutya" kétoldalú, mivel ellentétek egysége. Zsucskát a kutya ismertetőjegy jellemzi, de Zsucska és a kutya ellentétesek, mint egyes és általános. A kategóriák összefüg-

gése mind az ítéletet, mind a következtetést meghatározza. Kategóriák nélkül fogalmi gondolkodás általában lehetetlen.

Az alany és az állítmány nemcsak azonosak, hanem ez az azonosság magában foglalja a különbséget, valamint az ellentétet is. A formális logika az ítéletet az azonosság mozzanatára korlátozza, az alanynak olyan mozzanatára, amely egyenlő az állítmánnyal. A különbség mozzanata az alany és az állítmány között itt csak magától értetődik, mivel ilyen feltételezés nélkül, a tiszta azonosság esetén mind az ítélet, mind a következtetés elvesztené az értelmét. Azonban ezt a feltételezést nem használják fel, az sem az ítélet, sem az következtetés logikai szerkezetében nem vesz részt. Ha ez nem így volna, akkor a formális logika az ítéletet, mint ellentétek egységét értelmezné.

A tárgy minden meghatározottsága az ítélet reális alapját képezi. A tárgy dialektikus meghatározottsága — az ítélet dialektikus voltának reális alapja. Amennyiben minden ítélet különbözőknek az összefüggése, annyiban a belső tagadás mozzanatát tartalmazza és szintetikus.

Mivel a tárgy lényege a belső ellentmondás, az ellentétek egysége, amelynek az oldalait meghatározott ítéletekben fejezzük ki, ezért az a gondolat, amely teljességgel kifejezi a lényeget, az ítéletek közvetett összefüggése lesz, amelyet következtetésnek nevezhetünk. A következő két ítélet — 1. „a mozgó A tárgy a B pontban van", és 2. „a mozgó A tárgy nincs a B pontban" — kifejezi a mozgás természetét ezért egységük következtetés jellegével bír (az ellentétek szükségszerű pozitív összefüggése értelmében, de nem a levezetés értelmében). A formális logika következtetései, amelyek kizárják az ellentétet, a lényeg egy oldalára támaszkodnak, a jelenségre.

A tárgy lényege, meghatározottsága, a következtetésnek, mint szükségszerű közvetített összefüggésnek a reális alapja. Az elmondottakból következik, hogy a fogalom nem egy ítéletnek, hanem a következtetésnek, mint az ítéletek szükségszerű összefüggésének az eredménye.

Magában a meghatározásban részt vesznek az ítéletek és azok összefüggései, amelyeknek egységes általános értelme éppen a fogalom. A fogalom meghatározása ellentétes ítéletek szükségszerű összefüggése segítségével valósul meg.

A fogalmak és az ítéletek kölcsönös összefüggése meghatározott alárendelésen keresztül megy végbe. A terjedelmi általánosnak és a tartalmi általánosnak megfelelően a logikai alárendelés ugyancsak kétféle :

1. Terjedelem szerinti alárendelés, amely egyféle egyes tárgyak sokaságára támaszkodik ; pl. „minden ember" alárendeli a „néhány"-t, „bármilyen termelés" „némely termelés"-t, Az ilyen alárendelés lényeges a formális logika számára.

2. A tartalom szerinti alárendelés azt jelenti, hogy az egyik meghatározottság a másik mozzanata. A pénz alárendeli az árut, mivel a pénz az áru forgalma. A termelés alárendeli az elosztást, a cserét, a fogyasztást, bár a termelésben minden a fogyasztás számára történik. Ilyen formán valamilyen társadalmi forma alaptörvénye alárendeli a nem-alaptörvényeket, mivel az alaptörvény éppen az, amely meghatározza a tárgy fejlődésének minden fő oldalát, azaz annak lényegét, a nem alapvető pedig, éppen az, amely a tárgy fejlődésében az egyes oldalakat határozza meg.

A terjedelmi általános ellentéte az, amit a „néhány" szóval fejezünk ki. A tartalmi általánosnak az ellentéte pedig az egyoldalúság. A terjedelmi általános a tartalom szerinti általános jelensége, ezért a terjedelem szerinti alárendelés a tartalom szerinti alárendelésnek sajátos megjelenése. Lényegét tekintve, nem két általános és két alárendelés van, hanem egy általános, egy alárendelés és azok megjelenése. A formális logika csak a jelenségre támaszkodik, a dialektikus viszont a lényegre, amely megmagyarázza ezeket a jelenségeket.

A szerző ezután azt a kérdést veti fel, hogy miképpen függ össze a kevésbé általános az általánosabbal ? Minek a segítségével valósul meg az általánosítás ? Azt a választ adja, hogy ez a logikai művelet a tagadás segítségével történik.

Pl. a számfogalom általánosításának a folyamata dialektikus fejlődés. A matematikának először a természetes számokkal van dolga. A legegyszerűbb művelet pedig az összeadás. Ez a folyamat e számok határain belül mindig végbemegy. De ugyanazt nem lehet elmondani az összeadással ellentétes műveletről, a kivonásról, amely nem mindig valósítható meg a természetes számok határain belül. A kivonás a szám fogalmát kiszélesíti. A kivonás viszi be a szám fogalmába a nullát és a negatív számot, azaz az egész számok sokaságához vezet. A számfogalom további általánosítása osztással történik. Megkapjuk a törtet, azaz a szám fogalma a racionális szám fogalmáig szélesedik ki. Továbbá, a gyökvonás irracionális számot adva, a szám fogalmát kiszélesíti a valós számig.

A fogalom a tárgy lényegének megismerése, ezért az egész emberi gyakorlat bele kell tartozzon a tárgy teljes meghatározásába. Ezt nem úgy kell értelmezni, hogy a gyakorlat a fogalom meghatározásának logikai mozzanata, (ilyen értelmezés hegeliánus hiba lenne). Az ember gyakorlati tevékenységének és szükségleteinek megfelelően a megismerés tárgyává lesz a valóság ilyen vagy olyan oldala. A megismerés tárgyának az adottságát a gyakorlat határozza meg.

2. A szerző ezután rátér a logikai szükségszerűség, vagyis — véleménye szerint — a logikai szintézis vizsgálatára.

A szintétikus logikai összefüggés problémája közvetlenül kapcsolatos a végtelen természetének értelmezésével. Ezért a véges és a végtelen dialektikus összefüggésének értelmezése teszi lehetővé a logikai összefüggés, a logikai szükségszerűség jellegének helyes megértését.

Az anyagi világ jelenségei kölcsönösen összefüggnek és kölcsönösen feltételezik egymást, ugyanakkor mindegyik e jelenségek közül véges. Az egyik jelenséget más jelenségek meghatározzák és „végessé teszik". Az a jelenség, amelyet más jelenség feltételez, véges jelenség. Véges az a jelenség is, amely a másikat meghatározza, annak létezését feltételezi. Pl. végesek: a háború, a forradalom, az időjárás, a kő, a fa, stb.

Véges valamilyen egész tárgynak egy oldala is. A proletariátus és a burzsoázia — a kapitalista társadalom egymást tagadó, egymást meghatározó és egymást feltételező oldalai.

Ugyanazt kell mondani a gondolatról is. Minden gondolat véges, mivel azt, mint az anyagi valóság (helyes vagy nemhelyes) visszatükrözését, meghatározza a tőle függetlenül létező valóság. Az objektív idealizmus és vallás felfogásával ellentétben, nincs végtelen gondolat. A következtetésben a premisszák meghatározzák a zárótételt, „végessé teszik" azt — éppen úgy, ámint az okozat meghatározza a saját okát. Az ítéletben az alanyt meghatározza az állítmány és ellenkezőleg.

A végest általában a következőképpen lehet meghatározni: a véges az, amelyet más tagad vagy tételez. Ilyen minden jelenség a valóságban és minden gondolat ezekről a jelenségekről.

A „gondolkodás alaptörvényei"-nek természete is véges abban az értelemben, hogy elégtelenek, azt sem töltik be, amire hivatva vannak. 1. Elégtelenek az igazság szempontjából, mivel hamis gondolat is lehet önmagával azonos és tagadhatja ellentétét. 2. Elégtelenek a logikai szükségszerűség szempontjából is, mivel az azonosság, az ellentmondás lehetetlensége nem tudja megmagyarázni a szintetikus összefüggést, a szintetikus következményt, az új elérését.

Az egyik véges jelenség átmegy a másik, ugyancsak véges jelenségbe és így tovább a végtelenségig. Valamilyen végeshez való viszonylatban a másik ugyancsak véges, de általában a végeshez és a véges kategóriájához viszonyítva a másik a végtelen lehet.

A formális logikában a negatív fogalmakat, amilyen pl. a végtelen fogalma, csak negatíve lehet meghatározni.

A matematika azt a szabályt megszegte, amennyiben a végtelent pozitíve határozta meg: végtelen az a sokaság, amely ekvivalens bizonyos saját részével (pl. valamennyi természetes szám sokasága ekvivalens saját részével, mondjuk a páros számokkal. Azaz valamennyi természetes szám sokaságának akármilyen eleméhez lehet találni a páros számok sokaságának megfelelő elemet). Ezért a logika is köteles a végtelen általános fogalmát pozitíve felfogni és meghatározni.

Három fogalmat kell megkülönböztetni egymástól: 1. véges, 2. nem véges, 3. valódi végtelen.

A végtelen olyan általános, amely az egyes tárgynak a lényege. A végtelen olyan a végesben, amely nem terjedelem szerint fogja át a végtelen sokaságot, hanem tartalom szerint.

Ez csak abban az esetben lehetséges, ha a végtelent, mint törvényt gondoljuk el, amely megmagyarázza a határtalan fejlődést és ebben az értelemben magán belül tartalmazza azt. Engels azt mondja, hogy „a természetben az általánosság formája — a törvény".

Ilyen formán, a végtelen — az általános, mint törvény, amely megmagyarázza a határtalan mozgást és fejlődést, mint annak forrása, következésképpen, a végtelen — az ellentétek harcának és egységének a törvénye. Ez a törvény befejezett és egész, s ugyanakkor megmagyarázza a határtalan mozgást, fejlődést. A sohasem befejeződő folyamatot befejezett törvény formájában ragadjuk meg.

Az ellentétek, az ellentmondók egysége a végtelen. Az ellentmondás egyik oldalát meghatározza, „befejezi-végzi" a másik ellentétes oldal. Véges nemcsak az egyes tárgy, de véges annak egyik oldala is. A kapitalizmus a társadalom fejlődésében véges okozat, de abban a végtelennek is van mozzanata, mivel saját belső ellentmondása segítségével fejlődik. A proletariátus a kapitalizmus egyik véges oldala,

ilyen a burzsoázia is. Ezek az oldalak egymásnak ellentmondanak és azokat az ellentétek egysége magyarázza.

A véges az valamilyen tárgy, vagy oldala a tárgynak, amelyet más tárgy (tárgyak), vagy a tárgy másik oldala tételez vagy tagad. Valamilyen tárgy tagadása a tárgy belső tagadására támaszkodik. A szocializmus tagadja a kapitalizmust éppen annak a belső ellentmondásnak az eredményeként, amellyel a kapitalizmus rendelkezik. A véges fogalmát eszerint a következőképpen lehet meghatározni: *véges az, amelyet belső tagadás tagad és ezért azt más tételezi és tagadja.*

Annak következtében, hogy a véges szorosan összefügg a végtelennel, hogy a véges és a végtelen nem létezik egymás nélkül, azok fogalmai szükségszerűen feltételezik egymást. A véges és a végtelen egyik a másik nélkül nem gondolható. Ellentétesek egymással, de szükségszerűen tételezik egymást. A végest csak a végtelen tagadja, és ellenkezőleg.

A végtelen fogalma, amely az anyagi valóság végtelenségét tükrözi vissza, arra mutat, hogy a végtelent nem lehet tagadni — az ilyen tagadás logikai hiba lenne. A végtelent tagadni és elismerni a végest, annyit jelent, hogy magát ezt a végest fogjuk fel abszolútnak és végtelennek. Csak a végtelent elismerni annyit jelent, hogy azt átváltoztatjuk végessé, azaz a végtelent nem lehet elszakítani a végestől.

Ha a véges az, amelyet belső tagadás tagad, akkor a végtelent a következőképpen kell meghatározni: *végtelen az, amit tételez, állít a belső tagadás, az, aminek a tagadása ugyanőt állítja.* Ha valaminek a tagadása ugyanőt állítja, akkor vagy véges, vagy egyáltalán nem létezik.

Nem lehet az igazságot tagadni, mivel ez a tagadás, maga tart igényt az igazságra, különben nem volna értelme. Ugyancsak: a szükségszerűség tagadása a véletlen rabszolgájává tesz bennünket, vagyis a legrosszabb szükségszerűségbe dönt. A véletlent tagadni és csak a szükségszerűséget ismerni el annyit jelent, hogy elismerjük a véletlent, és tagadjuk a szükségszerűséget.

A végtelen meghatározása lehetővé teszi a logikai összefüggés, a logikai szükségszerűség értelmezését. A logikai szükségszerűséget, amely a végtelent tükrözi vissza, a következőképpen kell meghatározni: *szükségszerű az, amit a belső ellentmondás állít, megalapoz. A logikai szükségszerűség az az összefüggés, amelyet a belső tagadás az ellentétek összefüggéseként állít.*

A logikai szükségszerűség formállogikai értelmezése természetesen jogos, azonban csak bizonyos meghatározott keretben. Pl. valamilyen tételnek a tagadása vagy állítása, az éppen saját tagadása vagy állítása. Hogy a mozgó tárgy az A pontban van, és nincs az A pontban — ezek igaz tételek, azonban maga a mozgás érthetetlen marad, ha nem ragadjuk meg annak belső tagadását. A mozgó tárgy az A pontban is van, és ugyanakkor nincs ott — éppen ezeknek az ellentétes ítéleteknek a szükségszerű összefüggése tükrözi vissza és fejezi ki magát a mozgást. Akármelyik ezek közül a tételek közül csak részben helyes.

3. A munka harmadik része a logikus gondolkodás alaptörvényével foglalkozik. Ennek megállapítása céljából előbb a tudományos törvény általános jellemzését adja. A tudomány törvényét a következőképpen határozza meg: a törvény a mozgó és fejlődő jelenségek objektív, szükségszerű, lényeges összefüggésének általános formája. Az alapvető törvény pedig, az ellentétes jelenségek belső, szükségszerű összefüggése lesz, mint olyan, amely a jelenség fejlődésének lényegét határozza meg.

Minden törvény természete szerint általános, de a törvények egymástól különböznek az általánosság fokozata szerint.

A dialektika általános törvényei sajátos formában jelennek meg a természetben, a társadalomban és a gondolkodásban. Az általános törvények meghatározzák a sajátos törvényeket. A gondolkodás logikai törvényei feltétlenül sajátosak és éppen ezért is létezik külön tudomány, amely azokat tanulmányozza.

Magukban a specifikus törvényekben meg kell különböztetni egymástól az alaptörvényt és a nem-alaptörvényeket. Az alaptörvény a tárgy lényegét határozza meg. A nem-alaptörvény pedig a jelenség fejlődésének valamilyen oldalát határozza meg. Az alaptörvény általánosabb a nem-alapvetőeknél, amennyiben a magyarázat alapját képezi.

Valamely tárgy alaptörvénye csak egy lehet, mivel néhány alaptörvény elfogadása ellentmondana magának az alaptörvény fogalmának. Azt a kérdést, hogy milyen az összefüggés a gondolkodás logikai törvényei között és melyik a logikai alaptörvény, ezideig nemcsak hogy nem oldották meg, de mégcsak világosan fel sem vetették. E kérdés megoldásának szükségszerűsége már abból is kitűnik, hogy a gondolkodás törvényeit a tudomány törvényeivel kell jellemezni.

Minden mozgás alaptörvénye a belső ellentmondás törvénye. Aristoteles és más logikusok többsége számára viszont a fő logikai törvény az ellentmondás lehetetlenségének a törvénye. Ezért a logikai alap-

törvény megvilágításához szükséges néhány olyan kérdés tisztázása, amely az ellentmondás természetét érinti.

Ilyen elsősorban a tagadás kérdése. Minden ellentmondásban éppen a tagadás lényeges. Hiszen maga az ellentmondás lehetetlenségének az elismerése az ellentmondás tagadása.

Minden tárgy és gondolat azonos önmagával, de ez az azonosság nem abszolút jellegű. A kapitalizmus éppen kapitalizmus és nem valami más, de magában tartalmazza saját tagadását. Az élet éppen élet, kizárja a halált, a halál viszont az életet. Azonban az élet folyamata, mint a disszimiláció és az asszimiláció folyamata nem más, mint az élet és a halál harcának folyamata.

Az azonosság és a különbség ellentétesek egymással, azonban az azonosságot megérteni csak akkor lehet, ha azt mint önmagában különbséget tartalmazót fogjuk fel. Az ilyen azonosság konkrét, nem pedig absztrakt azonosság.

A különbözőek minden összefüggése szükségszerűen tartalmazza magában a tagadás mozzanatát, mivel ezekben a különbözőekben az egyik az, amely *nem* a másik, és ellenkezőleg. A „Zsucska—kutya" ítéletben az azonosság mozzanata fejeződik ki, azonban ez az ítélet elveszítené értelmét, ha Zsucska és a kutya nem különböznének egymástól.

Ha az ítélet, a következtetés, szintetikus akkor azoknak szükségszerűen tartalmazniok kell a tagadás mozzanatát. Szintetikus összefüggés lehetetlen tagadás nélkül. A belső tagadás mozzanata szükséges a szintetikus összefüggéshez. Enélkül minden ítélet és következtetés tautologikus lenne.

Szintetikus általában minden összefüggés. Nincs olyan összefüggés, amely nem különbözőek összefüggése lenne. Ezért minden összefüggés, ezek között a logikai is, szükségszerűen belső tagadást tartalmaz. A formális logika nem vette észre ezt a körülményt. Bár a formális logika minden ítéletet, mint különbözőek egységét veszi, de a tagadás mozzanata csak magától értetődik és nincs kifejtve, nincs logikailag megformulázva.

Az a tagadás, amelyet a formális logika alkalmaz, külsőleges és nem belső tagadás. A formális logika nem ismer belső tagadást. Vegyük pl. a tagadást a fogalmakra vonatkoztatva : A est non-A. Ez utóbbin (non-A) csak az A tagadását értjük, maga a non-A valami nem-meghatározott.

A belső tagadás viszont, amelyet a formális logika nem ismer, sajátos jelleggel bír. A belső ellentmondás, amely minden mozgás és fejlődés törvénye, csak belső tagadás segítségével létezik. Belső tagadás nélkül nincsen belső ellentmondás.

A belső tagadás, nem tiszta tagadás, nemcsak tagadás, hanem a tárgy belső meghatározottsága is. Az ilyen tagadás a tárgy lényegének a jellemzése, és nemcsak annak tagadása. A kapitalizmust végeredményben szétrombolja a belső tagadás és a belső ellentmondás, de a belső ellentmondás éppen saját meghatározottsága.

A külső, tiszta, abszolút tagadás esetében az ellentmondás lehetetlensége törvényének vagyunk alárendelve. Viszont a belső és viszonylagos tagadás esetében továbbmegyünk, és az ellentétek egysége törvényének leszünk alárendelve.

A formális logika, amely az A-t a non-A-val állítja szembe, úgy véli, hogy ez utóbbi valami határozatlan, mivel valamilyen A jelenséghez viszonyítva non-A alatt számos különböző jelenséget lehet érteni. Pl. nem-fehéren nem egy meghatározott színt értünk, amely ellentétes a fehérrel (pl. fekete), hanem a színek sokaságát.

A lényeg területén viszont, ahol csak két ellentétes oldal van jelen, a non-A mindig meghatározott jelleggel bír. Pl. a kapitalizmusban a nem-burzsoázia csak a proletariátus, és a nem-proletariátus a burzsoázia ; nem-szabadság — ez a szükségszerűség, a nem-véges — ez a végtelen stb.

Következésképpen, a lényeg szférájában a tagadás mozzanata teljesen megvalósul, mivel itt kölcsönös tagadással van dolgunk. A kölcsönös tagadás a lényeg szférájában belső ellentmondás, amelyet teljesen ki lehet fejezni, éppen kölcsönösen tagadó tételekkel.

Mindez annak a kijelentésére ad lehetőséget, hogy meghatározott keretek között, egyidejűleg ellentmondó ítéletek közül mindkettő igaz lehet. A következő ítéletek 1. „a tőke nem keletkezhet a forgalomból" és 2. a „tőke nem keletkezhet a forgalmon kívül", bár kizárják egymást, de mindkettő igaz. Természetesen nem abszolút értelemben igazak, hanem viszonylagosan. Ha ezeknek az ítéleteknek abszolút jelleget tulajdonítunk, egymástól teljesen független értelmet adunk nekik, akkor az ellentmondás lehetetlensége törvényének megfelelően, az egyiket igaznak, a másikat hamisnak kell tartanunk.

Az ellentmondás törvénye összefügg a harmadik kizárásának törvényével. A harmadik kizárásának törvénye logikailag határozatlan tételt fejez ki. Ez a határozatlanság a „vagy-vagy". Logikailag határozott tételünk akkor van, ha ezt a „vagy-vagy"-ot feloldjuk. Továbbá a harmadik kizárásának törvénye nem két ellentmondó

lehetőségét zárja ki, (mint ez az ellentmondás lehetetlensége törvénye esetében van), hanem a harmadikat. A „vagy-vagy" két ellentétes tétel *lehetőségének* az elfogadását jelenti, aminek a határozatlanságát az ellentmondás lehetetlensége törvénye oldja fel.

A harmadik kizárása törvényének elégtelenségére utal a polivalens logika, vagy a valószínűségi logika stb. Ezek a próbálkozások is arra utalnak, hogy szét kell feszíteni a formális logika „szűk horizontját" és a dialektikus logikát kell fejleszteni.

A harmadik kizárása törvényének alapvető gyengesége abban van, hogy a harmadik kizárását követelve, önmaga arra támaszkodik. Ebben a tételben: „Valami vagy A, vagy non-A" . . . ez a „valami", mint alany, éppen a harmadik, amihez viszonyítva lehetséges vagy az A állítmány, vagy a non-A állítmány. Ez a törvény helytálló, mivel kizárja az ellentétes állítmányok közül a harmadikat, de nem jogosult általában a harmadik kizárásának követelése, mivel ez a harmadik éppen az alany, amelyre támaszkodik.

Minden konkrét tárgy ellentétes állítmányokat tartalmaz, ilyen állítmányok határozzák meg. A tőke nem keletkezik sem a forgalomból, sem a forgalmon kívül. De a forgalomból is keletkezik, amennyiben a munkaerő megvétele szükséges a kapitalista számára és a tőke nem más, mint a pénz meghatározott körforgalma. Ugyanakkor a forgalmon kívül keletkezik, a termelésben, ott, ahol az értéktöbbletet, az önmagát megnövelő értéket létrehozzák. A mozgás kizárja a nyugalmat, de tartalmazza önmagában, ha ez utóbbit viszonylagos értelemben vesszük. A szabadság kizárja a szükségszerűséget, de éppen a felismert szükségszerűség. Az ellentétek egységének minden példája a két ellentétes állítmány egységének konkrét esete.

Mindebből következik, hogy 1. az ellentétek egysége nem azok egyesítését (összeegyeztetését) jelenti, hanem azt, hogy az ellentétek egységes alapon lehetségesek; 2. a „vagy-vagy" nem az ellentmondás lehetetlensége esetén, hanem annak lehetőségekor és jelenlétekor alkalmazható; 3. az alternatíva fennállása esetén a megoldás az egyik ellentét elfogadásában és a másik tagadásában van, természetesen, ha magát az alternatívát helyesen állítjuk fel; 4. a kizárt harmadik törvénye a véges szférájában alkalmazható, vagyis éppen akkor, amikor a valamit tagadja a másik.

Amikor azonban a negatív és a pozitív mozzanatok nemcsak kizárják egymást, hanem feltételezik is, akkor ezt a körülményt nem magyarázza meg sem az ellentmondás lehetetlenségének törvénye, sem a harmadik kizárásának törvénye. Pl. a szocialista állam elhalása annak erősítése útján érhető el, nem pedig annak fokozatos gyengítése útján.

A „gondolkodás alaptörvényei" alárendelt jellegűek, a logikai összefüggés alaptörvénye az ellentétek egységének törvénye. Hamis maga a „gondolkodás alaptörvényei" fogalma, amennyiben alaptörvény csak egy törvény lehet.

A gondolkodás alaptörvénye csak olyan törvény lehet, amely a szintetikus logikai szükségszerűség lényegét határozza meg, nem pedig annak valamilyen oldalát. Nem lehet tehát alaptörvény sem az azonosság törvénye, sem az ellentmondás lehetetlenségének törvénye, sem a harmadik kizárásának törvénye, sem azok együttvéve, mivel csak az analitikus kutatás alapját alkotják.

Amennyiben a gondolkodás a valóság visszatükrözése, annyiban a gondolkodás logikai alaptörvénye nem lehet csak a gondolkodás törvénye. Ennek olyan törvénynek kell lennie, amely a valóság jelenségeit megmagyarázza, amely mindenütt uralkodik, és a gondolkodásban specifikusan jelenik meg.

A gondolkodás logikai alaptörvényének olyannak kell lennie, hogy annak a mozzanatai összeessenek a szintetikus logikai szükségszerűség mozzanataival. Ezeket a mozzanatokat az azonosság, az egység, az ellentmondás-ellentét és a tagadás fogalmaival fejezzük ki, amelyeket szükségszerűen feltételezünk a „gondolkodás alaptörvényeiben" és az ismert logikai formákban. Éppen az ellentétek egysége tartalmazza mind az egység, mind az ellentét-ellentmondásnak is a mozzanatát, és következésképpen, az azonosság és a különbség mozzanatait. Az azonosság törvényének a különbség törvényével való összefüggése (mint általában a „logika alaptörvényei" közötti összefüggés is) megoldatlan kérdés maradt a formális logikában. Ennek a kérdésnek a megoldása, az ellentétek egysége mozzanatainak a „gondolkodás alaptörvényeivel" való összekapcsolásában van.

A mozgás, fejlődés forrása a belső ellentmondásban van. Azonban ezt az ellentmondást az egységen kívül venni annyit jelent, hogy a dialektika tagadásához érkezünk el. A belső ellentmondás, az egységben meglévő ellentmondás.

Igaz, hogy a harc a fejlődés mozgatója, de a harc éppen az ellentmondás egyik fajtája. A mondat, amelyben valamilyen ítéletet fejezünk ki, pl. „a rózsa virág", az ellentétek egysége. Azonban ez az ellentét vagy ellentmondás, természetesen, nem

harc. Értelmetlenség arról beszélni, hogy valamilyen mondat alanya és állítmánya, vagy valamilyen ítélet alanya és állítmánya egymással harcolnak. Az ellentétek egysége a különböző területeken különbözőképpen, specifikus formákban jelenik meg. Ennek a specifikumnak a tagadása a dialektika vulgarizálása lenne.

Hamis az a vélemény, hogy amennyiben az ellentétek egységének formuláját Hegel alkalmazta, annyiban annak nincs helye a materialista dialektikában. Ha elfogadjuk ezt a véleményt, akkor a „dialektika" szót is el kellene dobnunk, mivel azt, a pozitív dialektika értelmében (eltérően Kant negatív dialektikájától), Hegel alkalmazta.

Az „egység" szót különböző értelemben használják. Az egyik ilyen jelentés esetében az egységet, mint viszonylagos nyugalmat értelmezzük, a mozgás és a fejlődés abszolút voltával ellentétben. Azonban maga ez az ellentét nem abszolút, mivel az ellentétet és az egységet nem lehet elkülönítve, szétszakítva elgondolni. Itt az egység semmi más, mint az ellentétek szükségszerű pozitív összefüggése (ellentétben a kanti negatív dialektikával, amelyet az „antinómiák"-nál alkalmazott), amely a relatív és abszolút egysége.

Az egység nem azt jelenti, hogy elsimítja, kibékíti és végeredményben kiküszöböli az ellentmondást, (amint ez végeredményben Hegelnél volt), hanem azt, hogy miben jelenik meg és létezik az ellentmondás.

Maga a mozgás, bár ellentmondás, ugyanakkor egység is. A mozgás ellentétes mozzanatainak egysége. Az egység tagadása éppen olyan értelmetlenség, mint az ellentmondás tagadása. A törvény éppen azok összefüggése.

Ennek az analízisnek az alapján tisztázni lehet néhány olyan fogalmat, amelyek a logikai összefüggés természetét határozzák meg, mint pl. az azonosság, egység, tagadás, ellentmondás.

Az azonosság szükségszerűen összefügg a különbséggel, a különbség fogalma segítségével kell meghatározni. Amikor pl. arról beszélünk, hogy a piros különbözik a feketétől, azaz, színük szerint különböznek, akkor az, amiben különböznek (a szín) számunkra a közös nem. A magas különbözik az alacsonytól magasságával stb. Azt lehet tehát mondani, hogy az, amiben az egyik tárgy a másiktól különbözik, az *azonos* közöttük, amelyet általános formájában az *azonosság* kategóriájával fejezünk ki.

A tiszta azonosság, mint általános, mint nem, számára véletlen, közömbös, az ami faja számára specifikus. A faj specifikus ismertetőjegye a nem számára fölösleges. Azonban, ha az azonos számára a különbözők vonásai szükségesek, akkor egységgel állunk szemben. Pl. az áru a csereérték és a használati érték egysége, a termelés ellentétes mozzanatainak egysége, a kapitalista termelési mód ellentétes oldalainak egysége stb. Általában az *egység* a különbözők, lényegében az ellentétes oldalak szükségszerű összefüggése.

A különbséget logikailag kifejezni csak tagadás segítségével lehetséges. Amikor egyik tárgy különbözik a másiktól, akkor azt lehet mondani, hogy az egyik az, ami nem másik. Ezért a *tagadás* a különbség lényege.

A különbség lehet lényeges vagy nem lényeges. A lényeges különbséget, amely kölcsönös tagadást foglal magában, nevezhetjük *ellentmondásnak*. A lényeg szférájában az ellentmondás és az ellentét nem különböznek egymástól.

Az említett kategóriák (azonosság, egység, különbség, tagadás, ellentét-ellentmondás) egy és ugyanazon mozgó tárgynak különböző oldalait fejezik ki és nem léteznek egymás nélkül. Ezért hamis Hegelnek az a felfogása, mely szerint állítólag : 1. az azonosság, különbség, ellentét és ellentmondás, az abszolútum fejlődésének fokozatai. Ebben az esetben : *a)* azok csak az abszolútum gondolatai és nem olyan kategóriák, amelyek az anyagi valóság meghatározottságait tükrözik vissza ; *b)* azokat elszakítjuk egymástól, amennyiben, pl. az azonosság fokán ellentmondás nem létezik stb. 2. az ellentmondás úgy lép fel, mint az azonosság következménye. Hegel az ellentmondást olyan fejlődés eredményeképpen kapja meg, amelynek a forrása az abszolútum misztikus ereje. Következésképpen, bár Hegelnél megvan a „racionális mag" amennyiben a fejlődés forrásának az ellentmondást tartja, azonban ez a gondolat nála idealizmusa miatt misztifikált. Éppen ezért Hegelnél az ellentmondás, végeredményben, kiküszöbölődik és a fejlődés befejeződik, azaz rendszere megoldhatatlan ellentmondásba kerül módszerével.

Aki viszont az ellentmondás lehetetlenségének törvényét logikai alaptörvénynek tartja, azt a valóság törvényének is kell tartsa (mint ez Aristotelesnél volt), ha nem akarja azt a tételt tagadni, hogy az objektív valóság határozza meg a gondolatot. Azonban ez a valóság dialektikájának a tagadását jelentené.

Érvényben lehet hagyni „az ellentmondás törvénye" elnevezést, e kifejezés közvetlen értelmében. Az „ellentmondás törvényét" éppen mint az ellentmondás tör-

vényét kell elgondolni, és nem mint annak tagadását. Azonban az ellentmondás törvényének értelme pontosabban kifejezhető a következő formulával: „ellentétek egysége", amennyiben ez a formula a valóság fejlődésének törvényét is és az általa meghatározott szintetikus logikai összefüggést is kifejezi.

Következésképpen: 1. a gondolkodás alaptörvénye, amelyet a tudomány törvényeinek általános vonásai jellemeznek, és amelynek a mozzanatait a logikai összefüggés mozzanatai képezik, az ellentétek egysége törvénye; 2. a „gondolkodás alaptörvényei" olyan törvények, amelyek az ellentétek egysége törvényének vannak alárendelve; 3. azoknak a törvényeknek a létezése, amelyek közösek a gondolkodásban és az anyagi valóságban, nem szünteti meg a gondolkodás specifikumát, hanem ellenkezőleg, megalapozza azt.

* * *

A szerző befejezésül az alap-következmény viszony természetét tárgyalja.

A kölcsönös összefüggés megállapítása szükséges, a dialektika számára, de nem elegendő, mert a kölcsönös összefüggést a mozgáson és a fejlődésen kívül venni a valóságban nem lehetséges. Ilyen összefüggést a metafizika ismer el. A kölcsönös összefüggést a mozgás és fejlődés igazolja, csak a mozgásban és a fejlődésben valósul meg a teljes kölcsönös összefüggés. Maga a mozgás és a fejlődés metafizikusan elgondolható, ha azt a minőségi változáson kívü mutatjuk be, a fejlődésnek valódi alakjában csak akkor van helye, ha a mennyiségi változások gyökeres minőségi változásokat idéznek elő. Az ilyen változás „belső tartalma" pedig — az ellentétek harca és egysége — csak a belső ellentmondás a forrása mindenféle mozgásnak és fejlődésnek.

Ha a kategóriák, a fogalmak átmenetéről beszélünk, akkor az átmenet szót nem betűszerinti értelemben kell érteni. Ez a betűszerinti értelem alkalmazhatatlan a tárgyaknak egymásba való átmenete számára is. Ha pl. a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenetről beszélünk, akkor természetesen nem mechanikus átmenetet tartunk szem előtt, egyáltalán nem mondjuk ezáltal azt, hogy a kapitalizmus belenő a szocializmusba és ott továbbra is létezik.

A materiális valóságban létező átmenet természetesen különbözik azon átmenetektől, amelyek a logikai kapcsolatok körében vannak meg.

A materiális valóságban az „átmenet" a következőt jelenti: valamilyen tárgy, mint meghatározott minőség fejlődése, előkészíti a körülményeket és olyan tárgy keletkezését idézi elő, amely tagadja azt, és magasabb fokot képvisel. Pl. a kapitalizmus a szocializmust szüli, a kapitalizmus átmegy a szocializmusba, — ez azt jelenti, hogy a társadalom fejlődése a kapitalizmus fokából átmegy a szocializmus és a kommunizmus fokába. Az átmenet az új keletkezését jelenti a régiből.

Az „átmenet" a logika körében sajátos jellegű. Pl. a dialektika vonásai olyan fogalmakat jelentenek, amelyek az objektív dialektikát tükrözik vissza, és egyikből a másikba átmennek. Ezek az átmenetek amelyek a tagadás segítségével mennek végbe, az alacsonyabb összefüggését jelentik a magasabbal, de nem az alacsony megsemmisítését.

Ha a logikai átmenet nem lenne lehetséges, akkor a formális logika nem beszélhetne az alaptól a következményhez való átmenetről. A logikai következmény az átmenet egyik fajtája. A logikai átmenet példái: a következmény kialakulása az alapból, átmenet a következményből az alaphoz (pl. az indukció, mint átmenet az általánoshoz) a fogalmak általánosítása (pl. a számfogalmak).

A logikai átmenet — az alacsonyabbnak a magasabbal való kapcsolata, éppen az a kapcsolat, amely a dialektikus logika sajátosságát jellemzi a formális logikától eltérően. A dialektikus logika nemcsak leírja a gondolkodás formáit, hanem magyarázatukat is adja, ami abban áll, hogy nem egymás mellé helyezi ezeket a formákat, hanem megvilágítja kölcsönös összefüggésüket és szintetikus alárendeltségüket. Tehát, a logikai átmenet ugyanaz, mint a szintetikus logikai összefüggés.

Az azonosság, az ellentmondás lehetetlensége és a harmadik kizárásának törvényei nem olyan törvények, amelyek az alap és következmény szintetikus kapcsolatát megmagyaráznák. Éppen ezért a régi logika kénytelen volt az elégséges alap törvényét bevezetni. Az elégséges alap törvényének elfogadása a következtetésben annak az elismerését jelenti, hogy a premisszák elegendő alapot nyújtanak a zárótétel számára, hogy a zárótétel szükségképpen a premisszákból folyik. Valamilyen tétel megokolása azt jelenti, hogy megtaláljuk számára a megfelelő alapot.

Az elégséges alap törvényének nyelvén a következtetés a következmény levezetése az alapból. De ez a tétel — a következtetés és a következménynek az alapból való levezetése — tautologikus. Az elégséges

alap követelése valamilyen tétel számára nem más, mint a következtetés megvalósításának követelése. Ez a követelés nem magyarázza meg a következtetés lényegét, nem magyarázza meg azt, hogyan lehetséges a szintetikus szükségszerű logikai összefüggés.

Az elégséges alap törvényének felszínessége abban is megnyilvánul, hogy az alapok segítségével bármilyen hazugságot igazolni lehet és ezért, ha csak erre a törvényre támaszkodunk, soha nem lehet a szofisztikát a tudományos ítélettől megkülönböztetni.

A szükségszerű alap-következmény összefüggésnek szintetikusnak kell lennie. Ellenkező esetben, e kapcsolat analitikusságának esetében, amikor az összefüggést a „gondolkodás alaptörvényei" magyarázzák meg, egy és ugyanannak az ismétlésével lesz dolgunk.

Az alap-következmény összefüggés szintetikussága szükségszerű, mivel az alapnak és a következménynek csak akkor van értelme, ha ezek egymástól különböznek. A közöttük levő szükségszerű összefüggés csak abban az esetben lehetséges, ha ez az összefüggés — különbözőek összefüggése.

Az alap nemcsak különbözik a következménytől, hanem ellentétes is lehet vele. Lenin a nemzetek önrendelkezési jogát a következőkben fogalmazta meg: „szétválasztás az egyesítésért". A szocialista állam nem meggyöngítésének alapján, hanem megerősítésének eredményeképpen hal el. Ezek a tételek két részt tartalmaznak — az alapot és következményt, a feltételes ítélethez analogikus módon. Bár nincs meg bennük a szokásos feltételezettség, de világosan meg van adva az alap kategorikus viszonya az ellentétes következményhez.

Még az is lehetséges, hogy az alap és következmény tagadják és ugyanakkor feltételezzék egymást. Pl. a kapitalizmus körülményei között a proletariátus — alapja a vele antagonisztikus viszonyban lévő burzsoáziának. A burzsoá nem élhet és nem gazdagodhat, ha nem áll rendelkezésére bérmunkás. De, másfelől, a burzsoázia maga alapja a proletariátusnak. A proletárok nem tudnák létüket fenntartani, ha nem szegődnének el a kapitalistákhoz. Ez azt jelenti, hogy az egyik alapja a vele antagonisztikus viszonyban lévőnek. Ezek egymás alapjai és ugyanakkor egymás következményei.

A proletariátus reális viszonya a burzsoáziához meghatározza a gondolatok viszonyát, amelyek azokat visszatükrözik. Fogalmaik feltételezik egymást. De itt bizonyos nehézség van, minthogy a proletariátus és a burzsoázia alapjai és következményei is egymásnak, így kölcsönhatást kapunk és kört. Bizonyos kör itt feltétlenül van, de ha megállunk ennél a körnél, akkor logikai hibát vétünk, és valóban nem tudjuk megkülönböztetni a burzsoáziát a proletariátustól. Ez a kör és kölcsönhatás magyarázatot követel.

A kölcsönhatás a dialektikának egyik kategóriája, de értelme csak más kategóriákkal összefüggésben van. A nem-viszonylagosan vett kölcsönhatás hibához vezet.

Az említett kölcsönhatás nem hiba, minthogy: 1. a burzsoázia és a proletariátus az egymás között lévő ellentmondáshoz nem egyformán viszonyulnak. A burzsoázia igyekszik megőrizni azt, a proletáriátus pedig tagadja azt saját maga tagadásáért, és ezen az úton tagadja azt saját felszabadításáért, 2. a materialista dialektikának megfelelően a kölcsönhatást a causa sui elvével lehet megmagyarázni és meghatározni. A proletariátus és a burzsoázia kölcsönös viszonyát a termelés kapitalista módja határozza meg. Az említett kölcsönhatást az ellentétek egységének törvénye határozza meg. A szükségszerű összefüggés, az ellentétek egysége, mint törvény megmagyarázza ezen vagy azon lényeg mozzanatainak kölcsönös kizárását is, éppen úgy, mint kölcsönös feltételezettségüket. Ellenkező esetben a belső ellentmondás kezdettől fogva szétrombolta volna azt a tárgyat, azaz létezését lehetetlenné tette volna. Az ellentmondás nem a mozgás forrása lett volna, hanem annak megsemmisítése.

Ilyképpen, az alapot (és a következményt) különféleképpen lehet értelmezni: 1. csak azt tekintjük alapnak, amelyet nem úgy vizsgálunk, mint amelyet következménye meghatározott. Ez az egyoldalú alap, amelyből analitikusan ered az, amit következményének nevezünk. A formális logika éppen ilyen alapot vesz tekintetbe. De ez nem igazi alap, amennyiben a tiszta analitikusság megfosztja az értelemtől az alapot is és a következményt is. 2. Az alap ugyanakkor következménye saját következményének is. Ez az ellentmondás révén saját magának az alapja. Ez kétoldalú alap és ez lehetséges, 3. a közös alap révén, amely az ellentétek egysége, amely meghatározott egész. Ezt az utóbbit belső alapnak, önalapnak nevezhetjük.

Az ellentétek egységének bármilyen példája megmutatja, hogy az ellentétek közül, az egyik a másik alapja és következménye is. De maga az ellentétek egysége az önalap, nemcsak mint alap, hanem mint egész, amely tartalmazza az alapot is és a következményt is. Itt a következményt

nemcsak az alap határozza meg, de saját maga meghatározza saját alapját, azaz alapja saját alapjának.

De ha a következményből az alapra következtetünk, ahogyan mondják, újra csak az alaptól a következmény felé megyünk. Amikor pl. a társadalmi alap ismerete alapján következtetünk a neki megfelelő felépítményre, és amikor más esetben a felépítmény ismerete alapján következtetünk alapjára, akkor mindkét esetben a modus ponens-szel van dolgunk. A logika sajátossága, többek között abban áll, hogy a reális következmény ismerete logikai alapul szolgálhat, a reális alap ismerete pedig lehet következmény.

Az ellentétek egységében a jelenségek, mint egyoldalúak ellentétesek, amelyeknek megmagyarázása csupán maguknak az ellentéteknek szükségszerű összefüggésével lehetséges, mint egyetemes törvénnyel, belső alappal, önalappal, meghatározott egésszel, egységgel. Tehát, amennyiben lehetséges, hogy az alapot a következménynyel határozzuk meg, azaz lehetséges a következményből az alaphoz való eljutás, annyiban éppen e körülményeknél fogva, megszűnik a végtelen regresszus veszélye, amely a formális logikában fennáll.

Az egyoldalúságok, mint különösek szükségképpen feltételezik az egységet, mint a tartalom szerinti általánost. Éppen ezért a logikai összefüggés a különös és az általános kapcsolata. A különös és az általános egysége minden logikai összefüggés alapja.

A dedukció, amely a különöst emeli ki az általánosból, a valóságban nem teljesíti ezt a követelményt, minthogy a kategorikus szillogizmus azon módozataiban, amelyekben az általános állító premisszákból részleges állító zárótételt (Darapti és Bamalip) kapunk, a különöst éppen a különösből kapjuk (a premisszákban el nem osztott fogalomból), nem pedig az általánosból. Az indukcióban az általános valószínű jellegű, azaz teljes logikai szükségszerűséggel nem rendelkezik. Mindkét esetben az általánost nominalisztikusan értjük, azaz, mint „mindent".

A materialista dialektikus logika jelentkezéséig a kategorikus logikai összefüggés megmagyarázása lehetetlen volt. Maga a kategorikus szillogizmus nem fejezi ki a kategorikus összefüggést, minthogy a feltételezettségre támaszkodik. Elvét a feltételes ítélet fejezi ki: „Ha vannak premisszák, akkor van zárótétel is." A premisszák feltételezettsége meghatározza a következtetés jellegét. Ez a feltételezettség azt jelenti, hogy a premisszákat feltételesen fogadjuk el igazaknak és éppen ez az igazság adja meg a lehetőséget, hogy az igaz helyességéről beszélhessünk. Egyszóval, a helyességet az igazság határozza meg, a helyességnek az igazságtól való elválasztása hibás. Ha a helyességet önmagában vesszük a bizonyítás értelmében, ez ugyanaz a feltételezettség. Ha a feltételezettséget a logikai összefüggés abszolút elvének tartjuk, akkor a relativizmushoz és szubjektivizmushoz jutunk el, mivel az összefüggés arra támaszkodik, amit már előbb feltételeztünk. Az axiomatikus módszert, amelyet a modern burzsoá logika alkalmaz, nem lehet helyes logikai módszernek tekinteni. Az olyan tételek előzetes feltételezése, amelyek mindent magukban tartalmaznak, a logikai kiemelést szimbólumok játékává változtatja és maguk az axiómák a megegyezésre, a konvencióra támaszkodnak.

Az általános és a különös kapcsolata nemcsak azt jelenti, hogy az általános a különös meghatározó alapja, hanem azt is, hogy a különös meghatározza az általánost. Ezért feltételezi a dedukció és az indukció egymást. A dedukció szükségszerűen feltételezi az indukciót, amennyiben: a. annak útja egyoldalú és b. az indukció által feltártra támaszkodik. Az indukció éppen azt keresi, amin a dedukció alapszik, de ugyanakkor maga is az általánosra támaszkodik.

Az az indukció, amelyet eddig a formális logikában alkalmaztak olyan általánoshoz vezet, amely nem tartalma szerint általános, hanem terjedelme szerint. Éppen ezért az induktív következtetéseknek valószínű jellege van.

Az indukció követelményét akkor teljesítjük, ha a dialektikus analízis eszközével kapjuk meg a tartalom szerinti általánost, ha az egyedi analízisével tárjuk fel a lényegét. Engels rámutatott arra, hogy 100 000 gőzgép nem bizonyíthatja jobban a gőz átalakulását mechanikai erővé, mint egyetlen ilyen gép. Ezt a tételt Sady Carnot nem közönséges induktív úton, hanem a gép analízise révén bizonyította be.

Arra az ellenvetésre, hogy az analízis útja a kutatás útja, nem pedig a logikai kifejtésé, a következő választ lehet adni. A logikai kifejtés útja, amely irányát tekintve szemben áll a kutatás útjával a szintézissel együtt meghatározott mozzanat formájában magában foglalja az analízist is.

Az általános és a különös dialektikus logikai összefüggése egyes oldalak formájában tartalmazza azt, amire a dedukciónak és az indukciónak támaszkodnia kell. Az általános és a különös dialektikus összefüggése minden logikai összefüggés alapja.

A logikai összefüggés és a logikai következtetés azonban nem egy és ugyanaz.

A logikai következtetés a logikai összefüggés egyik fajtája, nemcsak azért, mert az ítélet is logikai összefüggés (mert az ítélet is az általánosnak a sajátossal való összefüggése ; az ítélet, amelyben az egyediek vannak összekapcsolva, mint összefüggés, a tartalom szerinti általános egy fajtája), hanem azért is, mert a következtetés a teljes logikai összefüggés egyik oldala, amelyet a különös és az általános egységének teljes logikai összefüggése alkot.

Az ellentétes fogalmak dialektikus egysége az általános és különös összefüggését tükrözi vissza. Ez a teljes logikai összefüggés, amelynek az oldalait a következtetések különféle fajtái képezik.

T. Gy.

## A természettörvény fogalmának kialakulása

NÁDOR GYÖRGY

Akadémiai Kiadó, 1957.

A könyv műfaja : kategóriatörténet. Fontos kérdést tárgyal, a filozófia kezdeteitől, a vallástól való leszakadásától kezdve vizsgálja a természeti törvény fogalmának kialakulását, továbbfejlődését, egészen a klasszikus mechanika kiteljesedéséig, Newtonig.

A terjedelmes kéziratot megjelenése előtt szakemberek megbírálták, ami nyilvánvalóan sok részletkérdésben javított a könyvön, segíteni azonban nem segíthetett rajta, mert alapkoncepciója — véleményem szerint — tudománytalan. Részletkérdésekre e kritikában csak ott térek ki, ahol ezt a mű alapvető szemléletének bírálata okvetlenül megköveteli. Elsősorban azért, mert az a látszat adódna, mintha a könyvnek csak hibái volnának, holott maga a könyv hibás. (Ugyanakkor népszerűsítő és adatközlő célokra nézetem szerint felhasználható ; bármennyire is ellentmondásos első látszatra, hogy tudományos szempontból nem megfelelő munka felhasználható propagandaanyag legyen.)

A mű keletkezéstörténetének vizsgálata után koncepcióját és módszerét belső, „immanens" kritikának vetem alá. Ez a fajta bírálat még elnézőnek mondható, mert nem ítél közvetlenül a marxista filozófia továbbfejlesztésének lenini programja alapján. Ez a következő és egyben befejező rész feladata.

### *1. A keletkezés körülményei — néhány megjegyzés az értelmiség és a munkásmozgalom viszonyához*

Nádor György könyve kórtünet : egyik szimptomája annak a fejlődési folyamatnak, amelyen a magyar értelmiség egyrésze a fordulat éve óta eltelt időszakban átment. A felszabadulástól kezdve hozzávetőlegesen 1950-ig a kommunista párt ideológiájával először ismerkedő fiatal értelmiségiek többsége megtette az első lépéseket a marxizmus elsajátítása és alkalmazása felé. Ezeknek a marxizmus irányába mutató törekvéseknek forrása azonban éppúgy lehetett a mozgalommal való belső azonosulás és ennek alapján az objektív igazság elfogulatlan és egyszersmind szenvedélyes kutatása, mint az adott „korszellem" többé kevésbé tudatos (különböző szubjektív meggondolások által irányított) átvétele. Ha most eltekintünk a karrieristáknak attól a kategóriájától, — amelytől a valóságban nem lehet eltekinteni —, akkor a korszellem hatásának engedelmeskedő, a marxizmus elsajátítása felé megindult értelmiségi réteg ezirányú törekvését szubjektíve őszintének, ugyanakkor konzekvenciáit tekintve teljesen átgondolatlannak és felszínesnek tételezhetjük fel. Az 50-es évektől kezdve azonban — egészen 1956 végéig, s a magyar ellenforradalmat e szempontból itt mint ideológiai határjelzőt fogadhatjuk el — a nemzetközi és a magyar munkásmozgalom politikai, stb. vonalának hibái, a baloldaliság s annak keserves megfizetése a revizionizmus, a jobboldali elhajlás formájában, megszakította ezt az első látásra egységes, a marxizmus elsajátítása felé megindult folyamatot. Mindezek az események a „korszellem" hatása alatt állókban olyan, az évek folyamán egyre inkább elmélyülő látszatválságot hívtak életre, amely éppúgy elvezethetett teljes politikai passzivitáshoz és szellemi visszaeséshez, mint a legszélesebb értelemben vett haladással, elsősorban a mozgalommal való szembefordításhoz.

Látszat-válságról lehet ebben az esetben csak szó. Hiszen egyáltalán valóságos válság — nem is beszélve a tisztulást és a felemelkedést önmagában hordozó válságról — csak egy ügy benső átélése, a vele

való tényleges azonosulás talaján jöhet létre. A korszellem hívei azonban a marxizmust úgy kezdték elsajátítani, hogy közben változatlanul fenntartották a felszabadulás előtti polgári létalapjukból kinőtt egyéniségüket, emberi tartásukat. S ez a konkrét gazdasági alapjától megfosztott, de lényegében kész és sok vonatkozásban megcsontosodott polgári-kispolgári egyéniség ismét termő talajra lelt a fiatal népi demokrácia gazdasági-társadalmi struktúrájának és politikai közéletének részben még szükségszerűen nemszocialista, részben nem-szükségszerűen retrográd jelenségeiben. Mindez pedig önmagában tekintve is meghozta volna előbb-utóbb a káros gyümölcsöket.

E réteg képviselői általában a szektásságra, a dogmatizmusra hárítják a marxizmustól, a szocialista politikától való eltávolodásuk okát. Magának a tárgyalandó kategóriatörténetnek is megvan ez a kimondatlan vonatkozása.

Vegyük a dogmatizmussal való szembenállás kérdését — miután ez különösen közelről érintette az ideológiai téren dolgozókat. Ennek a szembenállásnak vagy harcnak tendenciái különfélék lehettek. Egyrészt ez a harc végbemehetett az alkotó marxizmus elsajátítása és alkalmazása alapján. A másik esetben a dogmatizmussal való szembenállást nem követte a marxizmus értékeinek kiaknázása, hanem hallgatólagos lemondás arról a szintén dogmának vett igazságról, hogy a marxizmus az egyetlen valóban tudományos elmélet. Miután azok, akik ezt a felfogást képviselték, nem tudtak — vagy részben már nem is akartak — felemelkedni a marxizmus színvonalára, a marxizmus cimkéjének fenntartása mellett szemléletükbe lassan behatoltak és felülkerekedtek a múlt században megindult polgári tudományos és filozófiai hanyatlás különféle, többnyire az illető által megemésztetlenül átvett válságtermékei. — Végül a dogmatizmus egyeseket természetesen elvitt a marxizmus teljes megtagadásához.

Már a szektásság par excellence ideológiai tükröződésével, a dogmatizmussal való szembenállás különböző minősége — s itt csak az alapvető típusokról volt szó — is mutatja, mennyire nem lehet kielégítően a szocializmus építése során elkövetett hibákkal egyedül megindokolni az értelmiségiek által megtett különböző utakat. Polgári-felvilágosító álláspont, mechanisztikus determinizmus lenne egyedül a társadalom hibáiból levezetni az egyes emberek hibáit, életútjuk megtörését, — hiszen ugyanaz az ideológiai fejlődés (amire a példát felhoztam), más-más hatást váltott ki ugyanazon társadalmi réteg képviselőiben. Az egyénnek megvan az a relatíve szabad mozgási területe, melyen belül önállóan dönthet: hogyan reagál az adott helyzetre, milyen emberi-magatartási és tudományos normákat érez magára nézve kötelezőnek ebben a kialakult helyzetben. A döntést módosíthatták az elkövetett hibák, a döntés lényeges tartalmát azonban az össztársadalmi folyamat adta és az az egyéniség döntött relative szabadon, amelyben már önálló életet éltek egész addigi életútjának és konkrét élethelyzetének legkülönfélébb társadalmi determinációi.

Magasabb fokon összegeződött ugyanez a kérdés az elmúlt években a munkásmozgalom — nyílt és rejtett harcok formájában utat törő — vívódási és végső fokon tisztulási folyamatának időszakában. Minden értelmiségi és a párttal szimpatizáló, gondolkodó ember előtt felmerült a kérdés: lehet-e azonosítani a mozgalom egy időszakában létrejött és időnként uralkodóvá vált szektás tendenciákat a mozgalommal magával, s lehet-e, jogosult-e ennek alapján leszakadni a mozgalomról? Ez a — válaszát lényegében magában hordó — kérdés egyike azon legmagasabb mércéknek, amelyen nálunk is minden tudatos ember leméretett. Erre a kérdésre — amely a magyar népi demokráciában különösen határozottan és élesen merült fel — azok az értelmiségiek tudtak egyértelműen tagadó választ adni, akik nemcsak tudományos elméletként foglalkoztak a marxizmussal. Azok, akik gondolatilag és érzelmileg egyaránt világtörténelmi perspektívába tudták belehelyezni az emberiség fejlődését, útját, s ezt a kommunizmus felé vezető útat a mozgalom megtorpanásai, visszaesései, cikk-cakkjai ellenére sem vesztették szem előtt. A mozgalommal való azonosultság foka, minősége volt az a döntő tényező, amely a többi számos tényezőt — s ezek közt elsősorban a marxizmus ismeretének mélységét, önálló alkalmazásának fokát kell kiemelni — önmagába olvasztva, meghatározta a kérdésre adott választ.

Nem volt problematikus ebből a szempontból a „korszellem" híveinek magatartása, — hiszen ott azonosulásról szó sem volt. Ezeknél a mozgalom hibáira való hivatkozás csak emberi tartásuk állhatatlansága s belső tartalmatlanságuk leplezésére szolgált. A mozgalomról való leszakadásuk fájdalommentes és külsőleges volt; hangos kifakadásaik mögött csendesen tátongott belső ürességük.

Sokkal bonyolultabb azonban a helyzet az értelmiség azon kategóriájával, amely a

mozgalommal való azonosulást fenntartva, a mozgalmon belül maradva okozott súlyos károkat az ügynek — a „bal-" és „jobboldali" elhajlás képviselőivel. Most eltekintve attól, hogy az elhajlók azonosulása fenntartásos, a mozgalomnak csupán — vélt vagy valóságos — nekik megfelelő tendenciáira irányul, a mozgalommal való azonosulás döntő kritériuma nem az egyes ember tudatában gyökerezik, hanem elsősorban a mozgalom legszélesebb értelemben vett gyakorlatához, fejlődési perspektivájához való gyakorlati viszonyában. Az a mozgalommal való egységet hirdető — és akár átérző — elhajló, akinél a megcsontosodott nézetek és a gyakorlat rendszere a mozgalom számára káros és retrográd következményekkel jár, objektive nem azonosul a mozgalommal, hanem azzal ellentétes, azt visszatartó, gátló és eltorzító társadalmi tendenciák megszemélyesítője. Ebben a szűkebb és pontosabb értelemben véve — szemben a különféle fenntartásokat és a mozgalom lényegétől idegen irányzatokat hordozó elhajlókkal— a mozgalom jelenjével és jövőjével való azonosulást egyedül a leninisták képviselik.

A mozgalom lényeges vonalától való eltérés az ideológia területén különféle, látszatra ellentmondásos formákat ölthet. Így pl. a munkásosztály ügyével való azonosultságukat hangoztató revizionistákkal szemben gyakran az ilyen problémákkal már rég felhagyott, a marxizmust a többi ideológiával egyenlő „igazságtartalmúnak" vélők őrízték meg látszatra a marxista „ortodoxiát". Ilyen formális és tartalmatlan, jórészt a megszokás, a beidegződöttség eredményeként továbbélő „ortodoxia" nyilvánul meg Nádor György könyvében is. Ennek az ortodoxiának tartalma ebben az esetben szubjektív törekvés egy olyan típusú materializmus fenntartására, amely nélkülözi a társadalom materialista szemléletét és a marxista dialektikát. (Azért beszélhetünk egyáltalán ortodoxiáról, mivel a klasszikusok tételeit revízió nélkül átveszi és látszatra azokhoz tartja magát).

Kétségtelen azonban, hogy minden olyan — létrejöttét tekintve a dogmatizmus elleni harc által is formált — szemlélet, amelyet nem hat át az objektivitás és a dialektika elve, szükségképpen átcsap egy lényegét tekintve ugyanolyan, bár ellentétes előjelű dogmatizmusba, — mint ahogy a helytelenül felfogott antikonjunkturizmus maga is konjunktúratermékké válhat. S a dogmatizmus kiindulópontját és következményét alkotó szubjektivizmus leküzdése is csak a marxizmus talaján mehet végbe. Nádor könyve — e bázis híján — sajátos tünete a dogmatizmus keretein belül fogva maradó antidogmatizmusnak, s a szubjektivizmus szubjektivista kritikájának.

Mit sem változtat ezen a megítélésen, hogy nyugaton létezik egy hasonló típusú tudománytörténeti irányzat, amely szintén nem alapul a dialektikán és a materialista társadalomfelfogáson, ugyanakkor ösztönösen materialista, és idealizmus — valamint vallásellenes tendenciáinak komoly érdemei vannak. (vö. pl. a Darwinról szóló angol és amerikai tudománytörténeti munkák tekintélyes részét.) Más azonban a megítélése annak — a *más* társadalmi funkciót teljesítő —, a marxizmushoz még el nem jutott (vagy egyáltalán el sem jutó), de a polgári materializmus bizonyos haladó hagyományaihoz kapcsolódó polgári műveknek — és ismét más azoknak a munkáknak értékelése, amelyek marxista cégérrel lépnek fel és közben diszkreditálják az eméletet.

Konkréten : Nádor könyve hasonmása, kísérőjelensége azoknak az írásoknak, amelyek az elmúlt években elterjedtek a szocialista tábor ideológiai frontján és amelyekben a természettudományos dilettantizmus harmonikusan egybecsengett a filozófiai dogmatizmussal. Ezeknek a természettudományok közhelyszámba menő tételein és fordulópontjain élősködő munkáknak nagy szerepük volt abban, hogy a józaneszű és gondolkodó természettudósok visszariadtak a „tudományok királynőjévé" felkent, ún. marxista filozófiától. A munkásmozgalom belső politikai és elméleti tisztulása jelentékenyen lecsökkentette ennek a műfajnak burjánzási területét.

Nádor kétségkívül szélesebb filozófiai érdeklődése és tájékozottsága mit sem változtat azon, hogy művének ezekkel a konjunktúratermékekkel megvan a lényeges egységet létrehozó, közös vonása : olyan „marxista tudománytörténet", amely nélkülözi a marxista szemléletet és módszert és amely a természettudományos anyagot — reá való felszínes hivatkozások közben — kirekeszti a tárgyalásból.

Előszavában Nádor a könyve által nyújtott „*novumok*"-ról (mind itt, mind a későbbiekben N. Gy. kiemelései) „legfontosabb új eredményekről", „a könyv módszertani jelentőségéről", stb. beszél. — Ahogy azonban a szubjektív lelkesedés nem gátja a nagy tettek véghezvitelének (ez ugyanis, mint később meglátjuk, mégis kérdés formájában merül fel a szerző számára) —, úgy a saját tevékenységéhez való ilyen kritikátlan viszony igenis gátja, fékezője. —

*

*2. Általános megjegyzések*

A könyv létrejöttének körülményei — azaz e körülmények elvi következményei természetesen tükröződnek mind koncepciójában, mind módszerében stb. — sőt, ha a kicsinyességig pontosak akarunk lenni, még a tárgymutatóban is.

A szerző — amint előszavában írja — „tudatos önkorlátozással" csak a természettörvény *fogalmának* fejlődését vizsgálja. Ha ez csupán a szerző tudatos öncsonkítási kísérlete lenne annak érdekében, hogy intenzívebben belehatolhasson egy kisebb, de fontos részkérdésbe, a kritika elnémulna. Azonban arról van szó, hogy ez a „korlátozás" eltorzítja, lényegéből kifordítja, a szó szoros értelmében megsemmisíti az egész problématikát.

Első látszat szerint a koncepció jogosult, hiszen a filozófus szuverén joga és kötelessége, hogy az absztrakció legmagasabb fokán is megvizsgálja, elemezze a természettudományok története által nyújtott konkrét anyagot — miért is ne kísérhetné nyomon pl. a természettörvény történetének pusztán fogalmi tükröződését?

A kérdés megválaszolása egyedül attól függ, hogy létezik és rekonstruálható-e a természettörvény fogalmának — a szerző értelmében vett — immanens fejlődése? Szerző általában a problémák „immanens" vizsgálatának híve — értvén ezalatt: a természetfilozófia immanens vizsgálata, elvonatkoztatva a konkrét természettudományos fejlődéstől, a természettudományok immanens vizsgálata, elvonatkoztatva a termelőerők és a technika fejlődésétől, magáról a társadalmi valóságról nem is beszélve. Idealista formállogikai alapon az absztrakciónak, a filozófiai gondolkodásnak magas régióiba jutnánk ezzel a módszerrel, de mit mutat az eredmény? Kettős egységet: a valóságtartalmuktól megfosztott üres absztrakciók benső egybefonódását a doxával, a vélekedéssel. Miután ítéleteiben és következtetéseiben egyre inkább eltávolodik attól a (természettudományos) kiindulóponttól, amelyet csak látszat — kiindulópontnak nevezhetünk, teljesen elvékonyodott absztrakciói mohó gyökerekkel kapaszkodnak meg a doxa ingoványos talaján. Az a tény, hogy komolyan vette az újkantisták és a szellemtörténészek által megalapozott „fogalmi önfejlődés"-elméletet, abba a helyzetbe juttatta, hogy kidolgozhatta az absztrakciónak nálunk szerencsére nem túlságosan meghonosodott — bár a dogmatizmus virágkorában eléggé megismert,és meggyűlölt — válfaját. Ezt az absztrakciót kettős, azaz „kétszeresen megtört tükrözésnek" nevezhetjük. A természettörvény fogalmának elemzése az alapját alkotó konkrét törvények kialakulásának, szerkezetének stb. bevallott zárójelbetételével ugyanis olyan absztrakciókhoz vezet, amelyek először ott törnek meg, ahol a szerző tudományos készpénznek tekinti a természettörvényről alkotott elképzelések, felfogások történetét. (Hiába bírálja Nádor oly gyakran ezzel kapcsolatban a természettudósok és természetfilozófusok egyes helytelen nézeteit, miután „tudományos" bázisa, a tudományos anyag zárójelbetétele miatt, szintén vélekedésszerű, a kritika szükségképpen fel? színes marad). Másodszor pedig ott törnek meg absztrakciói és ott tükrözik kettős torzítással a valóságot, ahol a fogalmi hálózat e törékeny jegét kinevezi tudományos (természettudományos) alapjának s erre építi rá az ún. kategóriatörténetet.

Hasonló torz absztrakciókat tenyésztettek az elmúlt években az elméleti biológia és a biológiatörténet terén, amikor egyes tudósoknak (pl. Lamarck vagy Darwin) az élő világ struktúrájáról, s azon belül a fajról alkotott felfogását elsősorban annak alapján ítélték meg, mit mondott az illető tudós a fajról, elismerte-e kellő filozófiai tisztázottsággal mint önálló, sajátos minőséget, vagy sem. Így pl. meg lehetett volna írni a minőség filozófiai fogalmának biológiai keletkezéstörténetét és fejlődését, — de ez több kárt, mint hasznot okozott volna a biológiai tudományoknak.

Vajon következetesen keresztülviszi-e a szerző a természettudományos anyag zárójelbetételét? Nem, mert helyenként ennek mellőzése teljesen lehetetlenné válik s ilyenkor nyers empirikus formában előtérbetódul. Ekkor — az üres absztrakciók rossz, antinomikus ellentéteképpen — megkapjuk pl. Newton vagy Kepler felfedezéseit, törvényeit.

A szerző szemléletmódja és módszere — ebből a nézőpontból vizsgálva — tipikusan példázza a Hegel által már megbírált, ún. anyagi gondolkodást, vagy formállogikus szemléletet a tudományokban és a filozófiában. Ez az anyagi gondolkodás volt jellemző pl. a biológia leíró, mesterségesen rendszerező szakaszára, amikor a szemponttalan, vagy formális szempontokon alapul empirikus szemlélet nem tudta megtalálni tudományos anyagának csomópontjait, minőségi meghatározottságait és így az extenzív végtelenségbe fulladt. Ez az extenzív végtelenség első megközelítésben még az intenzív tudományos

munka látszatát is öltheti — és elképzelhető, hogy a szakirodalomban járatlan olvasó elcsodálkozik a könyvben felvetett problematika szélessége és a „tudományos apparátus" nagysága láttán. (Ezt az extenzitást idézetek formájában még töredékesen sem lehet érzékeltetni, mégis, íme egy-két példa: „A természettörvény-fogalom egy mellékhajtása: a természetjog" „Természettörvény és csodahit a görög-római világban", „Babonák és csodavárás a kései antikvitásban", „A matematika bizonyító ereje", „Mágia, alkimia, asztrológia" stb. stb. — a tartalomjegyzékből; Angyal, Arkangyal, Alacsonyabb, Állami törvény, Boszorkány, Boszorkányság, Dolgok örök oka, Életnedvek, Feltétlenül könnyű, Ijesztő látomás, stb. stb. — hogy néhány „ijesztő" példát a tárgymutatóból is idézzünk, amely az „absztrakció" egy másik síkján summázza a könyv szemléletét.)

Ez a szakadatlan, nyugtalan, felszínes csapongás a mágiától a köznapi gondolkodáson, filozófiai módszertanon stb. keresztül a konkrét természettörvények lehelletszerű érintéséig, szükségképpen fakad az alapkoncepcióból, illetve az alapvető koncepciótlanságból. Mert, ha a kutató nem hatol le problémájának lényegéig, gyökeréig s nem onnan bontakoztatja ki művének szerkezetét, kiszolgáltatja magát a filozófiai értelemben vett érzéki közvetlenségnek. Idejutnak el a fogalmak immanens fejlődését hirdetők és elfogadók, miután képtelenek megtalálni — nem is találhatják meg, mert ilyen nincs — témájuk átfogó, meghatározó mozzanatát, gerincét. S így saját meghatározatlan és szétfolyó témájukra alkalmazva, csak egy jelszót találhatnak: minden mindennel összefügg. Ennek természetesen megvan a tudományos fontossága és szerepe, de éppúgy fakadhat belőle az objektív dialektikát megközelítő pontossággal visszatükröző fogalmi rendszer, mint a képzet színvonalán megrekedő ide-oda kapkodás, mely sohasem jut nyugvópontra és szintézisre, — éppúgy fakadhat „az anyagban való szabad mozgás", mint az anyag bachchanáliája, teljes eluralkodása a kutatón. (A bacchanália itt a „soyons riches ou paraîtrons riches" — „legyünk gazdagok, vagy *tünjünk* gazdagoknak (Diderot) értelmében veendő).

A tárgynak, a konkrét természettörvény objektív fejlődésének figyelmen kívül hagyásával, mellőzésével egyszerűen nem jöhet létre, nem alakítható ki a fogalmak valóságos kialakulásának, gazdagodásának, szakadatlanul magasabb fokon való reprodukálódásának az a spirális fejlődése, amely továbbhaladásában nem veszít el semmit. Így csak egy valami lehetséges: az állandó önismétlések végtelen sora, üres kezekkel való visszatérés az absztrakt kiinduló-ponthoz s a tárgyalás „tarkítása" végett a téma állandó kiszélesítése, új meg új kérdések felvetése.

„Amint azonban van üres szélesség, úgy van üres mélység is; amint a szubsztanciának van extenziója, mely véges sokrétűségben ömleng anélkül, hogy ereje volna összetartani magát, úgy van tartalmatlan intenzitás, mely, — merő erővel, önmagát kiterjedés nélkül tartva — nem egyéb, mint a felszínesség.

„... Ez az egyediségből való felszínes kiemelés és az általánosságnak ugyanennyire felszínes formája — amelybe az érzéki csak anélkül vevődik fel, hogy magamagáért véve általánossá lett volna, — a dolgok leírása még magában a tárgyban nem bír a mozgással; e mozgás éppenséggel csak a *leírásban* van. A tárgy, ahogy leírva *van*, ezért érdekét vesztette; ha az egyiket leírtuk, elő kell vennünk és folyvást keresnünk egy másikat, hogy a leírásból ki ne fogyjunk." (Hegel: Phänomenologie des Geistes, — A szellem fenomenológiája, Leipzig, 1949. 15, és 185—6 old.)

Ez a leíró, a felszínen megrekedő szemlélet szükségképpen szubjektivista, „tudományos" csomópontjai, fogódzói pedig csak megkövesedett dogmák lehetnek. Ilyen dogma pl. a szerző értelmében vett egész természettörvény-fogalom s maga az ilyen típusú kategóriatörténet, melyet a szerző késznek s közvetlenül adottnak vesz. A mű objektivitása a fentiek alapján — a szerző minden szubjektíve őszinte illúziója ellenére — csak látszatobjektivitás lehet.

Felszíni, de nem lebecsülendő mozzanatban jelentkezik ez a szubjektivizmus a szerző terminológiájában is. Gyakran úgy nyúl bizonyos problémákhoz, mint „érdekes" jelenségekhez, s ez az „érdekes" jelző időnként átadja helyét az „izgalmasnak". Nádor rabja lett az általa tárgyalt anyag felszíni csillogásának s a dolgok egy-egy oldalát kiragadva, minden kérdés érdekessé válhat, csak egy valami sikkad el: a jelenség mögött hallgató szükségszerűség, a törvény (most filozófiai értelemben véve).

Az „érdekes" jelzőben is summázódik az a — nemcsak a marxista filozófia, hanem a valamennyire tudományos törekvésű polgári tudománytörténet számára is — hasznavehetetlen és káros szemléletmód, amely a természettudományok és a természetfilozófia történetét végső fokon kuriózumok gyűjteményének tartja és

ennek alapján feladatát az „érdekes" egyedi esetek, adatok, fordulatok, stb. kiemelésében és regisztrálásában látja. Mindebből szervesen következik, hogy a szerző elemzései igénytelenek, vagy azokat egyszerű deklarációval helyettesíti. Vagy amire szintén sok példa van: olyan kérdéseket állít fel és válaszol meg, amelyek már a leírás előtt kikiabálják „titkukat". Ez utóbbira példa az a kérdés, amelyet Nádor „mind a tudományos kategóriák kialakulása-története, mind pedig a tudományos megismerés módszertana szempontjából igen jelentősnek" tart. A kérdés: vajon „... a számmisztika vezette-e el (Keplert. M. M.) matematikai törvények megfogalmazásához, vagy ellenkezőleg, a természettörvények koncepciója racionális megfontolásokban gyökerezik és a pythagoreizmusnak, a misztikus elemeknek csak esetleges szerepük volt benne". (354. old.) Vagy Giordano Bruno „szubjektív lelkesedésével" kapcsolatban: „E magatartás szükségessége elméletileg is felvetette a kérdést: hogyan viszonylik egymáshoz az *objektív* igazság kutatása és a *szubjektív* lelkesedés: eltorzítja-e, vagy ellenkezőleg előmozdítja a tudomány iránti rajongás az objektív igazság kutatását, helyes tudományos elméletek és törvények felállítását?" (338. old.)

Valamennyire önálló fejtegetésekkel csak ott találkozunk, ahol egyes filozófusok stb. gondolatait analizálja (pl. Herakleitosz esetében) —, mihelyt azonban az eredmények összegezéséről, az elemzések szintézisre emeléséről van szó, a tárgyalás olyan általánosságok színvonalán mozog, amely a legtöbb esetben üres ismétlést jelent. Világos, miért ütközik a szintézis áthághatatlan akadályokba s miért marad az analízis számára jóval több lehetőség. A leíró kategóriatörténet ugyanis — műfajából következően — szükségképpen belefullad az egyoldalú indukcióval felhalmozott adatok egyoldalú elemzésébe s itt is kitermeli ellentétét a készenvett, nem elemzett, deduktív módon egyszerűen elfogadott kategóriák formájában. (Pl. az okság stb. fogalmának leíró használata.)

Összefoglalva: a természettörvény fogalmának a konkrét tudományos anyagtól elvonatkoztatott „immanens" vizsgálata, a „kettősen torz tükrözés", vagyis a természettörvényekről alkotott nézetek története, mint a kategóriatörténet bázisa. S a kiindulópont, de egyben az eredmény is: lemondás a tárgy objektív lényegének megragadásáról, s a végső eredmény: az egyoldalú indukción, analízisen s fogalmi konstrukciókon alapuló leíró kategóriatörténet, kuriózumgyűjtemény.

*

### 3. *Kategóriatörténet és marxizmus*

A fentiek alapján megállapíthatjuk, és részben előlegezhetjük, hogy a szerző elképzelése, koncepciója nem a marxizmus talajából fakadt s hogy „marxizáló" törekvései — mint az ilyen törekvések általában — látszatjellegűek, formálisak.

A következőkben néhány gondolatot szeretnék felvetni a dialektika kidolgozásának lenini felfogása alapján, szembeállítva a szerző elképzelésével, mely szerintem példája annak, hogyan *nem lehet* marxistának a kategóriák problémájával foglalkozni.

A marxista filozófus mindenekelőtt tisztázza az általa tárgyalandó kérdés egész problematikájának legáltalánosabb filozófiai alapjait. A természettörvény kategória a természet, társadalom s az emberi gondolkodás egységes materialista dialektikáján belül kétségkívül az objektív dialektika (és ezen belül is a természeti dialektika) területéhez tartozik. Ugyanakkor a természeti dialektika e fontos kategóriájának feltárása nem történhetik a társadalom kirekesztésével (most egyebet figyelmen kívül hagyva: a természettudományos megismerés történetileg-társadalmilag determinált, színvonalát, fejlődési ütemét, orientációját, a gyakorlattal való kapcsolatát stb. tekintve.). Másrészt a törvény-fogalom fejlődésének feltárása nem mehet végbe a kutatást csak az objektív dialektikára korlátozva (vagyis a társadalom közvetítésével a természettudományok tudománytörténeti és filozófiatörténeti vizsgálatára korlátozva), hanem állandóan meg kell valósítani az átmenetet — nem konstruált és felesleges, hanem szükségszerű átmenetet — a szubjektív dialaktikához, azaz a logikához. Ennek az átmenetnek ugyanakkor nemcsak fenn kell tartania, hanem hangsúlyoznia is kell a tárgyalt kérdés objektív dialektikai lényegét. A logika problémái ugyanis állandóan felmerülnek a törvény kutatása, valamint megfogalmazása és általánosítása során. Minden objektív dialektikai kérdésnek megvan a szubjektív, logikai oldala és ez az átmenet csak akkor nyújt értékes adalékot a szubjektív dialektika számára, ha a kutató mindig saját szaktudományos anyagának közvetlen logikai következményeit fejleszti ki. Az így felfogott objektív dialektikai munka, amelynek során a kutató állandóan szem előtt

tartja mindazt a közöset és sajátosat, amelyet az objektív valóság fejlődése, szerkezete, törvényei (azaz mindennek egyik mozzanata, egyik aspektusa), valamint az emberi gondolkodás, a logika fejlődése, szerkezete, törvényei (azaz annak a tárgyalt témától függő vonatkozása) tartalmaz, — jelentékenyen hozzájárulhat annak a marxista ismeretelméletnek gazdagításához, amely egységében végső eredményében dolgozza fel és általánosítja az objektív és a szubjektív dialektika, a külvilág és az emberi gondolkodás általános mozgástörvényeit, a külvilágnak az ember által történő megismerését, visszatükrözését, e megismerés kvintesszenciáját.

Olyan hatalmas, szétágazó és mégis egységes feladatról van szó, amely különböző oldalakról közelíthető és közelítendő meg. A határok a marxista dialektika, logika és ismeretelmélet közt relatívak, mozgékonyak, de természetesen fennállnak.

Ezt a munkát kizárólag a logika és történeti elv egysége alapján lehet tudományosan elvégezni. Lenin a marxi módszerrel kapcsolatban a következőket jegyezte meg: „A kapitalizmus története és az ezt összefoglaló fogalmak elemzése . . . Kétféle elemzés, deduktív és induktív, — logikai és történelmi. . . . itt az elemzés minden lépésénél megtaláljuk a tényekkel, ill. gyakorlattal való ellenőrzést." (Filozófiai füzetek, 220. old.)

Az objektív dialektika természettudományos oldalának kidolgozása önmagában is nemzedékek feladata: ez az, amit a dialektika egészének kidolgozásával együtt — a marxista filozófia továbbfejlesztése maximális programjának nevezhetünk. E program valóraváltása természetesen feltételezi az ebből a szempontból vett „segédtudományok" nagyarányú fellendülését, továbbfejlődését, (gazdaságtörténet, történettudományok, a természettudományok történetének és metodikájának elméleti-kritikai feldolgozása, a logika történetének részletekbemenő feltárása stb.)

Van azonban egy „minimális" program is, melyhez a feltételek részben vagy nagyrészben már megértek. (Ez nem jelenti azt, hogy a filozófiai kutatónak bizonyos szükségszerű enciklopédizmussal nem kell belemélyednie a fenti tudományágak bizonyos fontos vonatkozásaiba.) Ez a minimális program az adott kérdésre konkretizálva a következőképpen foglalható össze: pl. a newtoni klasszikus mechanika konkrét törvényeinek tudományos felkészültséggel történő elemzése s ezzel párhuzamosan a természettörvény newtoni és más korabeli filozófiai megfogalmazásának, értelmezésének feltárása. Itt a visszatükrözési elmélet tudományos talaján állhatunk: első fokon a mechanikai törvények struktúráját vizsgálhatjuk meg objektív igazságtartalmuk szempontjából, egybevetve az addig elért eredményekkel — az igazság megközelítésének fokmérője a modern fizikai tudományok eredménye lesz. Második fokon ezekkel a természettörvényekkel vetjük egybe a törvény fogalmának megelőző és korabeli filozófiai, szubjektív tükrözését. A filozófiai tükrözés igazságtartalmának fokmérője ez esetben a törvényről alkotott dialektikus materialista felfogás; nem kiszakítva e világkép rendszeréből, hanem a vele szorosan összefüggő fogalmakkal kölcsönhatásban. Ezen belül természetesen lemérendő, mennyire híven tükrözi a korabeli filozófia a mechanikai törvény-felfogást, az absztrakció milyen fokán tudja megragadni pl. a törvény egyes és különös megjelenési formáján keresztül az általánosat, stb.

Ezzel párhuzamosan kell feltárni a korabeli tudományos módszertant és a részben az azt általánosító, összefoglaló filozófiai metodikát, a logikát. Mindennek a kutatásnak alapja annak az elemzése, hogy milyen viszony áll fent a klasszikus mechanika kiteljesedése — a tudományok fejlődésében érdekelt osztályok, rétegek közvetítésével — és a termelőerők közt. Továbbá fel kell tárni, hogy a tudományos törvényszerűségekben tükröződő mechanikai eredményekből mennyi ment át a korabeli gyakorlatba, a technikába.

Így lehet csak megvalósítani az elemzés és a kifejtés marxista, tudományos objektivitásának elvét; pártosan állástfoglalni az osztályharc a tudományban és a filozófiában kifejező irányzatok mellett és ellen.

A kutatás végső eredménye: a mechanikai törvényszerűségek, valamint a mechanikus materialista törvénykoncepció összegezett fejlődéstörténete, szerkezete, dialektikus materialista kritikája. Mit nyújt ezzel szemben a Newtonról szóló fejezet a tárgyalt munkában? Ismerteti Boyle-nak a törvényről alkotott felfogását, a newtoni mechanikai törvényeket, a newtoni mechanikus materialista világkép és a tudós vallásos világnézete közti ellentmondást, utal arra, hogy a 18. századbeli materialisták a newtoni tudományos hagyományokat folytatták, végül ismerteti Newton módszertani elveit.

Ennek a leíró, felszínes szemléletnek nincs sok köze a kategóriatörténet marxista felfogásához, semmi segítséget sem nyújt az objektív dialektika e fontos kérdése feldolgozása számára. Ennek tisztázása okvetlenül szükséges, miután a marxista filozófiának e területe nagymértékben

lemaradt, nem rendelkezünk egyetlen jelentékeny — az objektív természeti dialektika egyes kérdéseit a természettudományok története alapján kidolgozó — kategóriatörténeti munkával sem. — Ugyanakkor, éppen leíró, ismertető jellege miatt valószínű, hogy filozófiai oktatók stb. számára segítséget nyújt, adalékokkal szolgál.

* * *

Ahogy magának a kategóriatörténetnek kettős értelmezése lehet, éppúgy kettősen értelmezhető maga az eddig gyakran használt „immanens" jelző is. Nádor az immanencia idealista értelmezésének talaján áll és ez a következő: az ideológiai terület önállósága, az ideológiai területen belüli egyes tényezők kölcsönhatása, mint az első mozgató, az alapvető ok. Íme két ilyen állásfoglalása a sok közül: „*Központi kategóriává* válik... a természettörvény-fogalom és *általános* elismerésre és alkalmazásra tesz szert a *tudományok egész sorában* azért is, mert az újkori tudományok egyre inkább túlhaladják az egyes jelenségek regisztrálásának kezdetleges színvonalát és az egyes jelenségek tapasztalati megismerése útján az *általánosítás* felé törnek..." „Ezzel eljutottunk az újkori természettudományok alapvető specifikumához: ahhoz a szerephez, amelyet e tudományok a termelőerők, a technika fejlesztésében betöltöttek. Nyilvánvalóan elsősorban ebből következik e tudomány empirikus, experimentatív karaktere, a gyakorlattal való összeforrottsága, és más pozitív jellemvonásai ... amelyeket mind az újkor emberének az a törekvése hozott napfényre és fejlesztett ki, hogy megismerje a természet *tényleges törvényszerűségeit*..." (252—3. old.) „A következő részletes fejtegetések feladata, hogy megmutassák, milyen *pozitív* szerepe volt a törvénykategóriának mind az újkori *filozófiai* fejlődés szempontjából, hogyan lendítette előre az objektív természeti törvényszerűség gondolata és az egzakt természettörvények kidolgozására irányuló törekvés mind a tudományok, mind pedig a filozófia fejlődését." (267. old.)

Az „immanens" elemzés marxista értelmezése ezzel szemben nem más, mint a tárgyalt probléma ellentmondásainak, fejlődési tendenciájának magából az objektív tárgyból való kibontakoztatása. Míg Nádor olyan területnek (sőt ezen belül egyes tényezőknek) tulajdonít teljes, vagy nagyfokú önállóságot, immanenciát, amely nem rendelkezik azzal, a marxista a közvetítések hosszú sorozatán át megtalálja a kutatás tárgyának viszonylag immanens mozgási területét. Így pl. kétségtelen, hogy az anyagi valóság, vagy az emberi gondolkodás bizonyos alapvető, fő csomópontjainak, még az ideológia területén belül is van relatíve immanens mozgása, fejlődése. Természetesen ennek a vízszonylagos önállóságnak kutatása és rekonstruálása közben mindig számot kell vetni a meghatározó közvetítések sorozatával, valamint azzal, hogy a szó szoros értelmében vett immanens fejlődésről, azaz történetiségről csak a társadalom egészének fejlődésével kapcsolatban beszélhetünk. —

Ha most végül a lenini program alapján mérjük le a tárgyalt kategóriatörténetet, akkor az eredményt a következőképpen foglalhatjuk össze: a szerző, ahelyett, hogy a modern polgári idealista szemléletű tudománytörténettől és kategóriatörténettől taktikát tanult volna a marxista (filozófiai) stratégia csorbítatlan megőrzésével, elsajátította annak stratégiáját, cserébe azonban megőrizte a stratégiai bázisától megfosztott „marxista" taktikát. (Mao Ce-tung szerint: „tanulj az ellenségtől taktikát, de ne tanulj stratégiát"!)

Ez utóbbi megőrzött mozzanat kölcsönzi a mű látszat-materialista, sőt, helyenként olyan látszat-dialektikus materialista jellegét, mintha a szerző „csak" a történelmi materializmust hagyta volna ki számításából, ez kölcsönzi látszatharcosságát, hiszen a materialista és az idealista irányzatok állandóan vérremenő harcot folytatnak egymással és végül helyenként ez kölcsönzi látszat-tudományosságát.

A stratégiával kapcsolatos esetleges illúziók rögtön elenyésznek, mihelyt felvetjük a kérdést: beleágyazza-e tematikáját a szerző a materializmus és a dialektika fejlődéstörténetébe? A tárgyalás Newtonnal megszakad, — természetesen még ez a problematika is túlságosan nagyra méretezett egy elmélyült elemzésre igényt tartó marxista kutató számára, — de vajon kiemelte-e mindenütt azokat a mozzanatokat, fejlődési vonalakat, amelyek logikusan végiggondolva, elvezetnek a törvény fogalmának hegeli és elsősorban marxi felfogásához? Kétségkívül nem, a továbbvezető vonalak hiányoznak. Nem követte a marxi módszert s a megváltoztatandókat megváltoztatva nem az ember anatómiájából próbálta a majom anatómiáját megérteni.

Emellett, amint az eddigiekben is láttuk, nem tartotta szem előtt a történeti és logikai feldolgozás egységének követelményét. A történetiség csak mint kronológia érvényesül s a logikai mozzanat

a kizárólagosan uralkodó. Ennek oka szerintem abban rejlik, hogy a szerző szubjektivizálta az objektív dialektikához tartozó létkategóriákat, logikai vonatkozásukat felfújta és általánosította. Ez a szubjektivizálás ugyanakkor egybeesik objektív idealista platonizáló tendenciákkal, hiszen az egész idealista kategóriatörténet — most eltekintve szubjektív-idealista, irracionalista mozzanataitól — a logikai kategóriák önálló létezésének, önfejlődésének feltételezésén alapul. A létkategóriák szubjektív felfogása a felszínen is megnyilvánul a könyvben. A szerző ugyanis a tárgyalásra kerülő legfontosabb objektív kategóriákat (törvény, okság, szükségszerűség és véletlen) a „Néhány terminológiai problémáról" c. fejezetben elemzi. (És ez éppúgy nem csupán „terminológiai" kérdés, mint ahogy az „érdekes" jelző sem az.)

Ezzel aztán fel is számolta a visszatükrözési elmélet alkalmazásának minden lehetőségét. — Erre céloztam a fentiekben a „kettősen torz tükrözés" elvével. — Szorosan összefügg ezzel, hogy képtelen meghatározni a természettudományos és a természetfilozófiai tükrözésnek — a tárgyalt témával kapcsolatos — közös és sajátos vonásait s hogy kísérletet sem tesz és nem is tehet azzal kapcsolatban, hogy műfaji szempontból definiálja a tudománytörténeti és filozófiatörténeti feldolgozási mód sajátosságait. A koncepciónak ebből a kiuttalanságából ered, hogy hol ekvivalens fogalmaknak tekinti a tudománytörténetet és a filozófiatörténetet (9. old.) s kijelenti, hogy ezzel a *„sajátos* módszerrel" tárja fel a problematikát, hol pedig (műve befejezésében), ahol már maga is rájöhetett, hogy ez az írás mégsem tarthat igényt tudománytörténeti címkére, ezt mondja: *„E munka sajátos tudományos igénye a filozófiatörténet, pontosabban a filozófiai kategóriák történetének területére korlátozódik."* (536. old.)

Ha tehát a mű megírása folyamán elsikkadt a tudománytörténet, mi maradt a programnak abból a vonatkozásából, melyet a szerző az előszóban még megemlít, mint „az általános történelmi fejlődést és a gondolkodók életművének társadalmi vonatkozásait?" A „Befejezés" már csak „az egyes korok domináló világnézeti áramlatairól, a társadalmi tudat általános színvonaláról", valamint „a kategóriák történeti fejlődéséről, gazdagodásáról, átalakulásáról, értelem- és funkcióváltozásáról" beszél. (537—38. old.) Sőt, a könyv „célját és eredményeit" a nyugat felé propagáló francia nyelvű szinopszis már teljesen mellőzi a „marxista taktikát".

*

A kritika élességét elsősorban az tette szükségessé, hogy a marxista filozófia lenini programjáról van szó; arról, hogy ezt a programot — amitől a dialektikus materializmus egész jövője függ — csorbítatlanul meg kell őríznünk. —

1957, június.

*Makai Mária*

## Filozófiai tanulmányok

(Tudományos Könyvkiadó, Bukarest. 1957. 395 o.)

A Magyar Népköztársaság és a Román Népköztársaság közös könyvkiadási egyezményének keretében gyűjteményes kiadás jelent meg. A tanulmányok fiatal kutatók eredményeiről, felkészültségéről számolnak be, közreadásukért elismerés illeti meg a kolozsvári Bólyai Tudományegyetem dialektikus materializmus tanszékét, melynek gondozásában a kötet megjelent.

A tanulmányok elolvasása után az a benyomásunk, hogy a romániai magyar filozófiai élet fejlődése igen jó úton halad, sokoldalú, sokrétű érdeklődésről tesz tanuságot. Színvonaluk tekintetében sok különbség van az egyes cikkek között, de mindegyik megérdemli, hogy a kötetben helyet foglaljon. A dialektika egyes kategóriáinak taglalása mellett helyet kapnak filozófiatörténeti vonatkozású cikkek, a társadalmi fejlődés fontos problémáit tárgyaló dolgozatok, a természettudományok időszerű kérdéseit ismertető tanulmány és végül a matematikai axiomatika ismeretelméleti vonatkozásaival foglalkozó értekezés.

Ezen a helyen nem szorítkozhatunk az egyes cikkek rövid ismertetésére, csak néhányat emelhetünk ki és bíráló megjegyzéseink sem lehetnek átfogóak.

Dán Klára Az általános és egyedi dialektikájáról c. cikkében a kérdés történeti fejlődéséről, a marxista klasszikusok felfogásáról nyújt képet. Érdeme, hogy kimutatja az általános és egyedi viszonyának helyes megoldása mögött meghúzódó társadalmi tartalmat, ezen elméleti kérdés

helyes eldöntésének konkrét gyakorlati, a társadalmi életben való eligazodást elősegítő fontos szerepét.

Figyelemreméltó dolgozat az ipari forradalom, mint fordulópont az ember és a természet viszonyában. Dán Pál értékes adatok és tudományos érvelés segítségével taglalja az ember és természet viszonyának változását, az ipari forradalom lényegét, a termelőerők és termelési viszonyok kölcsönhatásának szerepét az ipari forradalom létrejöttében, „a termelőerők fejlődése szempontjából nem az a fontos, mikor találtak fel egy bizonyos gépet, hanem az, hogy mikor alkalmazhatják tömegméretekben az anyagi javak termelésére. Csak ekkor válik a technika fejlődése társadalmi valósággá, a termelőerők fejlődésévé." (168. o.) Értékes megállapításokat tesz a szerző az új ipari forradalom és a kommunista társadalmi rend megvalósulásának szükségszerű összefüggéséről is. Ebben a kapcsolatban állapítja meg, hogy a jelenlegi kapitalizmus már nem képes arra, hogy a második ipari forradalmat végrehajtsa, vagyis, hogy társadalmi viszonylatban biztosítsa a termelés automatizálását.

A kötet felölel három, a filozófiatörténet körébe tartozó dolgozatot, mindegyik a magyar filozófiai fejlődés problémáit vizsgálja. Csak dicsérni lehet a szerzőket a gondos munkáért, mellyel a haladó magyar filozófiai örökséget ápolják.

Hajós József Néhány hegeli vonatkozás a magyar filozófiai irodalomban címmel közöl tanulmányt.

A reformkor hegeliánus törekvéseinek történeti ismertetésén keresztül, a különböző fő és mellék ágak felsorolásával úgyszólván teljes képet nyújt a magyar hegeliánus mozgalmak fejlődéséről. Elemzi azokat az okokat, amelyek megakadályozták, hogy a materializmust és a dialektikát a magyar gondolkodók összekapcsolják a marxizmus létrejöttéig.

Hajós József kutatása nagyon helyesen végigköveti a magyar hegeliánusokat útjukon aszerint, hogy a hegeli dialektika, esztétika, etika stb. szószólói voltak-e hazai viszonylatban. Megmutatja azt is, hogy a hegeli filozófia hogyan egyengette és készítette elő hazai vonatkozásban a marxista filozófia meghonosodását.

Saszet Géza Apáczai Csere János tevékenységét, a társadalmi politikai nézeteit taglalja, és így az Apáczai képet új vonásokkal gazdagítja. Kiemeli Apáczai puritanizmusát és racionalizmusát, elemzi azokat a módokat, ahogyan a merkantilista eszméket tudatosítja. Megmutatja, hogy nézeteinek ellentmondásossága abból adódik, hogy nem ismeri fel a különbséget az erdélyi feudális és a nyugati polgári viszonyok között. A szerző összefoglalólag Apáczai pozitív tevékenységét abban látja, hogy mindenben a fejlődés gondolatát szolgálta.

A harmadik magyar vonatkozású filozófiatörténeti értekezés Tordai Zádor, A rodostói janzenizmus c. cikke, melyben különösen Rákóczi Ferenc állambölcseleti nézeteinek lényegét és gyökereit vizsgálja, összehasonlítva Mikes fatalizmusával. A cikk hozzájárul a rodostói emigrációs irodalom reális értékeléséhez.

Igen érdekes dolgozatot olvashat az érdeklődő Weiszmann Endre fizikus tollából, Adalékok a tér és az idő modern fizikai elméletének tanulmányozásához címmel.

Az újabb felfedezések következtében a tér és idő jelenlegi elmélete mindinkább szűkké válik a jelenségek magyarázatára, és a fizikusok feladata az újonnan felfedezett jelenségeket megmagyarázni. A modern térelmélet, elsősorban Bolyai, Lobacsevszkij és Riemann felfedezésein keresztül elemzi a cikkíró az anyag geometriai tulajdonságait. Kimutatja, hogy Lobacsevszkijnek és Bolyainak arra vonatkozó felfedezése, „hogy a tér geometriája függ a mozgásban levő anyag fizikájától, továbbá Maxwell új elmélete az elektromágneses tér objektív létezéséről stb. véget vetett a tér és az idő és az anyag egymástól való merev elhatárolásának" (262—263. o.).

Weiszmann E. dolgozatának érdeme, hogy a fizikai fejtegetéseket összekapcsolja azok filozófiai, marxista filozófiai vonatkozásaival. A modern fizika kérdésfeltevésének és a marxista filozófia kérdésfeltevésének összefüggését sohasem téveszti szem elől. Különösen kitűnik ez a törekvés és véleményünk szerint helyes megoldást is nyer a mező-elmélet felfogásában. Kiemeli a kutató, hogy az anyagfogalom általánosítását Lenin végezte el (a világ mozgó anyag) és ehhez az általánosításhoz a fizika sokkal később csak a mező-elmélet kialakulása után jutott.

A relativitáselméletből fakadó következtetések között fontos szerepe van a fénysebesség határjellege értelmezésének: azt mondja: „amikor a fénysebességnél nagyobb sebességhez érünk, akkor minőségileg új jelenségek lépnek fel. A fény sebessége egy univerzális állandó. Ez olyan határpontot jelent, amelynél minőségi ugrás következik be a jelenségek egyik tartományából egy másik tartományába" (267. o.).

Kifejti a szerző azt is, hogy az anyag duális jellege (szubsztancia és mező, ré-

szecskék és hullámok ellentmondásossága) nem tükröződik a tér és idő matematikai formájában, mert az ezeket leíró egyenletek csak azzal a feltétellel oldhatók meg, ha a mozgást mint mechanikai értelemben vett korpuszkulák mozgását tekintjük. A tér és az idő, mint az anyag létezésének alapformái a dualitásnak csak egyik oldalát, a folytonos oldalát mutatják. Ezért jut el Weiszmann E. ahhoz a felismeréshez, hogy bár a relativitáselmélet fizikai tartalma a dialektikus materializmus igazságát bizonyítja, mégsem tekinthetjük ezt az elméletet a fizikai világ dialektikus materialista felfogásának, mert a valóságot csak egyik oldaláról, a kontinuum jellege szempontjából vizsgálja.

Újszerű, új kutatási eredményeket tartalmaz a szerző felfogása a mező és szubsztancia, tartalom és forma kölcsönhatásáról. Véleménye szerint a tér idő azonosítása a mezővel nem indokolt. Kifejti, hogy amikor az anyag egyik megnyilvánulási formája átalakul egy másik megnyilvánulási formává, (gravitációs mező elektromágneses mezővé, vagy szubsztanciává) itt az anyagi tartalom belső átalakulásáról, nem pedig a tartalomnak formává való átalakulásáról van szó.

E dolgozat elsősorban szak jellegű, és azon kutatási irány helyessége, melyet a szerző megszab magának, a fizikán és a modern geometrián belül fog eldőlni. Az azonban nem kétséges, hogy a dialektikus materializmus ismeretétől áthatott munka mind a további fizikai, mind pedig a filozófiai kutatásoknak csak hasznára válik.

A kötet legterjedelmesebb és talán legnagyobb igényű tanulmánya Tóth Imre, a matematikai axiomatika néhány ismeretelméleti kérdése című dolgozata.

A szerző céljául tűzi ki, hogy választ adjon az olyan kérdésekre, mint pl. ...van-e a természetben valami, ami a geometria elvont fogalmainak (pont, egyenes stb.) megfelel. E dolgozatban kísérlet történik annak kimutatására, hogy a matematikai igazságok csalhatatlan jellege a valóságból megmagyarázható, megkísérli felderíteni a megismerésnek azt a mechanizmusát, mely a valóság érzéki tapasztalásából kiindulva abszolút érvénnyel bíró csalhatatlan igazságok felállítására képes, és kimutatni, hogy a geometriai alapfogalmak az objektíve meglevő anyagi tulajdonságok tükröződései.

Az értekezés gondolatgazdagsága és tudományos igényessége megérdemelne egy komoly vitacikket, jelenleg azonban csak néhány megjegyzésre, néhány ellenvetésre szorítkozhatunk.

Nem érthetünk egyet a szerző számtalan megállapításával az axiomák jellegét, illetve eredetét illetően. Amilyen helyes megállapítás az, hogy az axiómák adott rendszerhez kötődnek, vagy hogy az axiómák reális kézzelfogható igazságokat tükröznek abszolút pontossággal, olyannyira helytelen és nem indokolt az axiómák eredetével szembeni közömbössége, különösen akkor nem, ha az axiómák ismeretelméleti vonatkozásait kutatjuk, mint ahogy ezt Tóth Imre feladatának tekinti (325. o.). Vannak a szerzőnek olyan pontatlanságai, amelyek felfogását idealista irányba torzítják el. Pl. „Közvetlen érzékelés útján csupán az axiómák csoportjába tartozó tulajdonságokat vagyunk kénytelenek megismerni. Így ezek száma, mondhatjuk a minimálisra csökken. A tárgy többi tulajdonságai ezekből pusztán logikai okoskodások útján következnek. Ismerem tehát az egész tárgyat, ha ismerem az axiómákat, és ismerem a logikai dedukció szabályait." E felfogással a deduktív módszer „igazságos" oldalát akarja alátámasztani a szerző, ám még a geometria esetében sem ilyen egyszerű a kérdés, és főleg nem áll, nem igaz akkor, ha az egész megismerésre általánosítjuk, mint ahogy ezt szerzőnk bevezetőjében felfogja.

A dolgozat alapmondanivalója a deduktív rendszer szerepének megmutatása az abszolút biztos igazságok feltárásában. Úgy véljük, a szerző ott csúszik hibás vágányra, mikor a deduktív rendszert az érzékeléssel állítja szembe. Bár látja a dedukció túlbecsülésének reális veszélyét, amikor deduktív misztikáról és deduktív dogmatizmusról beszél, ugyanakkor azonban azt tartja, hogy a dedukció a racionalista módszerek legjobbika. Ezek a megállapítások abból adódnak, hogy a cikkíró matematikus szemmel nézi az egész világot, holott ami célravezető vagy legcélravezetőbb racionális módszer a matematikában, nem lehet a legracionálisabb a valóság sokrétűségének feltárásában. A mindent átfogó racionális módszer a marxista filozófia által kidolgozott dialektikus módszer.

A deduktív módszer mindenhatóságának talaján született meg a szerzőnek a geometriai igazságok ismeretelméletileg felsőbbrendű jellegét fenntartó elképzelése és az az állítása, hogy az empirikus alap megakadályozta, ám az idealista alap nem akadályozta meg a matematikai igazságok deduktív kifejtését. Természetesen hozzáteszi, hogy ebből nem következik az idealizmus igaza, de ez kevés. Világosan kellene látnia, illetve megfogalmaznia, hogy lehet-

séges a matematika fejlődése az idealista alternatíva *ellenére is*, idealista világnézeti alapja ellenére is, oly módon, hogy a tudós a matematikai kutatások során idealista felfogásától függetlenül, azt félretolva tevékenykedik, nem pedig annak alapján.

A dolgozat komoly értéke, hogy számos vonatkozásban újszerűen világítja meg az axiómák feltárásának útját, az analízis és szintézis összefüggését, az elvonatkoztatás lényegét, az egyes és általános viszonyát stb.

Szükséges azonban egyes téves vagy pontatlan megállapításokra rámutatni, amelyek az egyoldalú szemléletmódból erednek, amely szemléletmód a matematikában többé-kevésbé indokolt, de rögtön tévessé válik, ha a matematika köréből kilépünk.

A kötet egészéről összefoglalólag elmondhatjuk, hogy értékes kiadvány, a romániai magyar filozófia kutatás eredményességét, igényességét mutatja.

M. Zsigmond Anna

## A logika kérdései

Bukarest, 1956. Akadémiai Kiadó

Napjainkban a logika tudományának központi problémája a hagyományos logika túlhaladása. Az elmúlt években a logikai vitákra e kérdés elvont fejtegetése nyomta rá a bélyegét. Ez a szükségszerű időszak szerencsére nem tartott sokáig, s ma már a monografikus kutatás, a konkrét megoldások keresése került előtérbe. Ez az igény jelentkezik általában abban a tanulmánygyüjteményben, amely „A logika kérdései" címen a román logikai szakemberek egy csoportjának munkáit tartalmazza. A kötet anyagát az egyes cikkek végén található összefoglalások alapján fogjuk ismertetni.

A kötet első tanulmányában *Henri Wald* azt a problémát tárgyalja, hogy milyen szerepet játszik a nyelv a gondolati formák kialakulásában és fejlődésében. Megállapítja, hogy a nyelv szerepének értelmezésében is megnyilvánul a materializmus és idealizmus harca. Az egyik felfogás szerint a nyelv nem más, mint a valóság visszatükrözésének kifejezése. Ezzel szembenáll az az elmélet, amely szerint a nyelv értékelést fejez ki. Míg az előbbi nézet a nyelv szerepét a logikai gondolatformák kifejezésében látja, addig az utóbbi úgy fogja fel a nyelvet, mint a logikán kívüleső gondolatformák közlésének eszközét. Mindkét elmélet metafizikus, mivel egyoldalú. A szavaknak és a mondatoknak nemcsak az a szerepük, hogy a valóságról alkotott ismereteket fejezzék ki, hanem az emberi érzelmeket és szándékokat is.

A szerző rámutat a továbbiakban arra, hogy egyesek a nyelv szerepét pusztán a gondolatok kifejezésében látják, mások pedig csak az emberek közötti érintkezés eszközének tekintik. Ez a merev szembeállítás ugyancsak metafizikus jellegű. E két nyelvfunkció dialektikus egységet alkot, amelyen belül a nyelv kommunikatív jellegének elsődleges szerepe van.

*Pavel Apostol* a fogalomnak a megismerésben betöltött szerepét fejtegeti. A fogalomelméletnek központi jelentősége van a dialektikus logikában. A tudományokban végbement nagyarányú fejlődés ugyanis új fogalmi apparátus kidolgozását teszi szükségessé. Ezt az apparátust a dialektikus logika segítségével lehet és kell létrehozni.

A szerző véleménye szerint a fogalom a gondolkodás alapformája, mivel a többi gondolatforma előfeltétele. A fogalom a legmegfelelőbb eszköz ismereteink összefoglalására. Az idealista filozófia és a formalista logika azért tagadja a fogalom szerepét a megismerésben, mert egyrészt a szubjektivizmust és az irracionalizmust akarja igazolni, másrészt terminológiai zűrzavart akar teremteni.

Ezután a fogalom és a képzet viszonyát fejtegeti, kiemelve a fogalom közvetett jellegét. Majd rátér az absztrakciónak és az általánosításnak a fogalomalkotásban betöltött szerepére. Helyesen állapítja meg, hogy a fogalom dialektikus szemlélete megköveteli a fogalmak közötti átmenetek kimutatását. Sajnos a szerző csak elvontan fejtegeti ezt az átmenetet, ahelyett hogy kísérletet tenne annak megállapítására, hogyan alakulnak át az egyes fogalomfajták a megismerés fejlődési folyamatában. Befejezésül a helyes fogalmak társadalmi jelentőségére mutat rá.

*Dan Badarau* „A részleges ítéletek határozatlansága" címen írt tanulmányt. Egyes logikusok szerint a részleges ítélet azt fejezi ki, hogy létezik legalább egy olyan tárgy, amiről állítunk, vagy tagadunk

valamit. Ugyanakkor az általános ítéletekkel kapcsolatosan nem tekintik szükséges követelménynek az alanyban kifejezett tárgyak létezését. A szerző szerint helytelen a létezés kritériumát a részleges ítéletekkel kapcsolatban felvetni, mivel ez a kritérium nem a formális logika, hanem a dialektika keretébe tartozik. A részleges ítéletek tehát éppoly határozatlanok ebben a tekintetben, mint az általános ítéletek.

Sajnos a nyelvi nehézségek miatt nem állott módunkban az egyes cikkek teljes anyagát tanulmányozni, s ezért kritikai megjegyzéseinket csak a rezümékre támaszkodva tehetjük meg. Ennek alapján nem érthetünk egyet D. Badarau fejtegetéseivel. Mind az általa felállított tételt, mind szemléletmódját hibásnak tekintjük. Már a matematikai logika kimutatta, hogy a kategorikus szillogizmus egyes módozatait (pl. Darapti, Felapton) csak akkor szabad helyesnek tekinteni, ha garantáljuk azoknak a tárgyaknak a létezését, amelyeket a per accidens-sel megfordítandó ítélet alanyában fejezünk ki. A nézőpontját pedig azért tekintjük hibásnak, mert szemmelláthatólag arra törekszik, hogy legalábbis ebben a kérdésben, valamiféle tiszta logikai megoldáshoz jusson el.

A negatív ítéletek szerepéről írt tanulmányt *Gustav Öffenberger*. Sorravesz néhány ezzel a kérdéssel kapcsolatos elméletet és kritikailag megvizsgálja azokat. Arra törekszik, hogy Aristoteles materialista koncepciójára támaszkodva állást foglaljon a voluntarisztikus elmélettel szemben. Ez az idealista-szubjektivista elmélet központi szerepet játszik általában az ítéletelméletben és különösen a negatív ítéletekkel kapcsolatosan. Nem véletlen, hogy a voluntarisztikus elmélet problematikusnak tekinti a negatív ítéleteket. A negatív ítéletek ugyanis közvetett módon, az állító ítéletek közvetítésével, tükrözik vissza az objektív valóságot. Aki tagadja a negatív ítéletek szerepét a valóság visszatükrözésében, az végülis a közvetett visszatükrözés tagadásához jut el.

A munka második részében a szerző kísérletet tesz arra, hogy a dialektikus logika szempontjából elemezze a negatív ítéletek sajátosságait. Azt a kérdést veti fel, hogy miképpen megy végbe az ítéletek fejlődése. E kérdés megválaszolásakor abból indul ki, hogy a negatív ítéletek nem csupán arra szolgálnak, hogy valamilyen tulajdonság hiányát fejezzék ki, hanem alkalmasak arra is, hogy visszatükrözzék a szóban forgó tárgynak az egyik állapotból a másik állapotba való átmenetét. Azt a hipotézist állítja fel, hogy ha valamely tagadó ítéletet úgy alakítunk át állító ítéletté, hogy az eredeti állítmány helyébe annak legközelebbi nemét tesszük, akkor az így nyert új ítélet a megismerés magasabb fokát fejezi ki.

A cikkgyűjtemény *Florea Tutugan* tanulmányával fejeződik be, aki azt a célt tűzi ki maga elé, hogy a hagyományos logikában megállapított helyes következtetésmódokon túlmenően más következtetésmódok helyességét isik mutassa.

A munka első részében a kategorikus szillogizmus szabályait elemzi. Véleménye szerint a hagyományos szabályok között olyanok is szerepelnek, amelyeket nem a kellő szigorúsággal fogalmaztak meg, s ennek következtében nem általános érvényűek. Ezek a következők: *a)* két tagadó előzményből nem szabad következtetést levonni, *b)* a középső terminusnak legalább az egyik előzményben elosztottnak kell lennie, *c)* az alakzatok speciális szabályai.

A tanulmány második része azoknak a módozatoknak a kifejtését tartalmazza, amelyekkel a szerző kiegészítendőnek tartja a hagyományos módozatokat. Abból a feltevésből indul ki, hogy a szillogizmus zárótételében nemcsak pozitív, hanem negatív terminusok is szerepelhetnek, pl.

E Egyetlen M sem P
E Egyetlen S sem M

I Néhány nem-S — nem-P

Feltevését részletesen kidolgozva 18 ilyen típusú módozatot sorol fel. A továbbiakban kimutatja, hogy ezeket a módozatokat vissza lehet vezetni a hagyományos módozatokra.

Befejezésül megjegyzi, hogy ez a tanulmány egy nagyobb munkának egyik részlete. Míg itt csak azokkal a módozatokkal foglalkozott, amelyeknek a zárótételében fordulnak elő negatív terminusok, addig e munka folytatásában kidolgozásra kerülnek azok a módozatok is, amelyeknek az előzményeiben is szerepelnek negatív terminusok. Mindezek alapján a szerző úgy véli, hogy a helyes módozatok körét jelentékenyen ki kell terjeszteni.

A tanulmánykötet egészében véve helyes kezdeményezésnek tekinthető, nálunk is célszerű lenne hasonlót kiadni. Figyelemre méltó, hogy a román logikusok alaposan ismerik Fogarasi Béla munkáit és gyakran hivatkoznak a megállapításaira.

*T. Gy.*

# Rágalom és valóság

I. M. BOCHENSKI

„A szovjetorosz dialektikus materializmus" című könyvéről

1950-ben jelent meg Bernben I. M. Bochenskinek a freiburgi egyetem filozófia professzorának „A szovjetorosz dialektikus materializmus" c. könyve. A könyv anyagát a szerző 1949-ben angol és francia nyelvű előadássorozatokban előadta a freiburgi egyetemen. A könyv a francia előadások némileg kibővített szövegének német fordítása. Második átdolgozott kiadása 1956-ban jelent meg.

Bochenski azok közé a meglehetősen ritka polgári filozófia professzorok közé tartozik, akik a szovjet filozófiát az eredeti orosznyelvű szövegek közvetlen tanulmányozása útján ismerik, éppen ezért érdemes könyvével foglalkozni. Bochenski a könyv első kiadásában a szovjet filozófiai irodalmat 1948-ig, a második kiadásban 1956 júliusáig terjedően dolgozta fel. Meg kell azonban jegyezni, hogy annak ellenére, hogy a szerzőnek módjában állt a szovjet filozófia újabb nyolc esztendei irodalmi termékeit is átnézni, a második kiadás csak nagyon kevéssé tér el az elsőtől. A második kiadásnak az elsőtől való eltérései igen röviden felsorolhatók. Az elméleti, rendszertani részben bizonyos igen rövid kiegészítések a dialektikáról és a történelmi materializmusról szóló fejezetekben. A történelmi részben pedig a tárgyalást nem hagyja abba 1948-cal, hanem elmegy egészen 1956-ig. Ez azonban csak néhány bekezdésnyi többletet jelent az első kiadáshoz képest. Bochenskinek a szovjet filozófiával szemben való ellenséges beállítottságára jellemző, hogy bár beszél arról, hogy könyve első kiadásának megjelenése óta bizonyos felélénkülés, az előző évekhez képest nagyobb produktivitás tapasztalható a szovjet filozófiában, úgyszólván teljesen hallgat az olyan fontos különösen 1953 utáni írásokról, amelyek bizonyos dogmatikus, a marxizmus szellemének nem megfelelő hibákat igen erőteljesen bírálnak, a dialektikus materializmus kategóriáinak alkotószellemű, részletekbe menő kidolgozását, a filozófiatörténeti kutatás színvonalának emelését sürgetik.

Bochenski helytelenül valamiféle különlegesen orosz dialektikus materializmusról beszél, azt mondja, hogy a dialektikus materializmus nyugati képviselői nem teljesen ugyanazt a világnézetet fejtik ki, mint a szovjet filozófusok. Így Bochenski könyvének már a kiindulópontja helytelen, mert azt a teljesen hamis látszatot akarja kelteni, hogy a dialektikus materializmusnak van egy sajátosan szovjet-orosz és van egy ettől lényegesen eltérő nyugateurópai válfaja. Bochenski kijelenti, hogy ő csak a sajátosan szovjet-orosz dialektikus materializmussal kíván foglalkozni. Valójában azonban nem marad hű ehhez a kijelentéséhez, több ízben hevesen bírálja Engels nézeteit, márpedig Engelst aligha lehet sajátosan szovjet-orosz filozófusnak nevezni. Bochenski valójában a dialektikus materializmust, mint olyat támadja.

Bochenski könyve két részre tagolódik. Az első a történeti rész, amelyben a mai szovjet filozófia történeti gyökereivel, kialakulásával, fejlődésével és jelenlegi állapotával foglalkozik. A második hosszabb rész az elméleti, rendszertani rész, melyben a dialektikus materializmus filozófiáját ismerteti „kritikai megjegyzések" kíséretében. Bochenski könyvének jelen bírálatában csak az elméleti, rendszertani résszel fogunk foglalkozni.

Hogy Bochenski milyen álláspontról bírálja a dialektikus materializmust, az már az 1947-ben Bernben kiadott „A jelenkor európai filozófiája" c. könyvéből kiderül. Ebben a könyvben a legnagyobb elismeréssel a neotomizmusról ír, a legnagyobb megvetéssel pedig a dialektikus meterializmusról. Azt írja ebben a könyvében, hogy a dialektikus materializmus gyakran a preszokratikus filozófia színvonalán mozog (id. m. 76. old.) Bochenski most bírált könyvének a dialektikus materializmusra vonatkozó végkövetkeztetése pedig így hangzik: „kultúridegen,[1] primitív és lényegében hamis." (122. old.)

A következőkben nyomonkövetjük, hogy hogyan kísérli meg Bochenski ezt a végkövetkeztetést könyvének rendszertani részében megalapozni.

A rendszertani rész első fejezete „A filozófia fogalma és felosztása". Itt a szerző viszonylag objektíven ismerteti a filozófiának szovjet kézikönyvekben adott meghatározását, majd ismerteti a dialektikus materializmusnak Sztálin „A dialektikus és történelmi materializmusról" c.

[1] A kultúridegen kifejezéssel Bochenski azt a felfogását kívánja jelölni, hogy a dialektikus mater'alizmus egy, a nyugateurópai kultúrától teljesen eltérő „kultúrkör" terméke.

művében való összefoglalásának szerkezetét, belső felépítését és kritikai megjegyzéseket fűz ehhez a felépítéshez. Kijelenti, hogy ez a felépítés nem logikus, mert célszerűbb volna előbb a materializmus alapjait ismertetni, és erre alapozni a dialektika lényegének kifejtését, másrészt a dialektikát Sztálin lényegében módszerként határozza meg, de a dialektikáról szóló fejezetben ennek ellenére túlnyomórészt ontológiai megállapítások találhatók.

Arra a megjegyzésre, hogy a filozófiai materializmusnak kellene a kifejtésben az első helyen állni és utána kellene következnie a dialektikáról szóló résznek, azt válaszolhatjuk, hogy ez tulajdonképpen másodrendű kérdés, de a sztálini felosztás, sorrend egyáltalában nem kötelező, a dialektikus materialisták közül sokan képviselik azt a véleményt, hogy célszerű a materializmus alapvető tételeinek a kifejtésével kezdeni és azután szólni a dialektikáról. Marx Károlyról írt cikkében Lenin is ezt az utóbbi sorrendet követte.

Ami azt illeti, hogy a dialektikus módszerről szóló rész valójában ontológiai megállapításokkal van tele, ebben kétségkívül van némi igazság. De az ontológiai megállapítások elsősorban azért szerepelnek itt, mert ezek a döntő ontológiai tételek képezik a marxizmus módszertanának a legfőbb kiindulópontjait is.

A továbbiakban Bochenski arról beszél, hogy a logika, pszichológia, esztétika és etika sokkal kevésbé kidolgozottak a Szovjetunióban, mint a dialektikus és történelmi materializmus alapvető kérdései.

A következő fejezet címe: „A realizmus és a racionalizmus." A realizmus terminusa Bochenskinél a tudattól független objektív külvilág létezését elismerő filozófiai irányt jelöl, a racionalizmus pedig a világ megismerhetőségét valló felfogás neve. Ebben a fejezetben tehát a dialektikus materializmusnak a tudattól független objektív világ létét elismerő és a világ megismerhetőségét valló tanítását elemzi.

Bochenski első kritikai megjegyzésében azt állítja, hogy a filozófia alapvető kérdésének engelsi megfogalmazása kétértelmű (72—73. old.), hogy a dialektikus materialisták elfogadva az engelsi felfogást, amely szerint azok, akik a lét elsődlegességét vallják a tudattal szemben, materialisták, akik pedig az ellenkező nézeten vannak, idealisták, nem tesznek különbséget két kérdés között. (71. old.) Az egyik kérdés: létezik-e a tudattól független realitás. A másik kérdés: ez a realitás anyagi vagy szellemi természetű-e, az anyag, vagy szellem-e az eredeti, az elsődleges.

Nyilvánvaló, hogy itt Bochenski rosszindulatúan meghamisítja a valóságos helyzetet. Bochenskinek tudnia kell azt, hogy a marxizmus nagyon is világosan megkülönbözteti egymástól a szubjektív és az objektív idealizmust. A következetes szubjektív idealizmus nem ismeri el a tudattól független objektív valóság létezését, az objektív idealizmus elismeri az emberi tudattól független valóság létezését, de ezt a valóságot végső soron szellemi eredetűnek tartja. Világos tehát, hogy a szubjektív és objektív idealizmus megkülönböztetése, melyet a marxizmus magáévá tesz, magábanfoglalja a Bochenski által megfogalmazott két fenti kérdés határozott megkülönböztetését is. Az engelsi kérdésfeltevés azonban módot ad arra, hogy megragadjuk azt, ami a szubjektív és az objektív idealizmusban közös, ti. azt, hogy mind a kettő idealizmus, mind a két irány a szellemet tekinti elsődlegesnek a természettel az anyaggal szemben. Az engelsi kérdésfeltevés nem homályosítja el az idealizmus különféle fajainak különbözőségét, de a filozófiai irányoknak legdöntőbb, legalapvetőbb különbségére a materializmus és idealizmus különbségére, ellentétére mutat rá, ezt emeli ki. A hanyatló burzsoázia filozófusainak ez persze nem tetszik. Ők arra törekszenek, hogy a valójában idealista filozófiák, idealista jellegét elleplezzék. Így pl. Bochenski „Europäische Philosophie der Gegenwart" c. 1947-ben megjelent könyvében a XX. század filozófiai iskoláit a következőképpen csoportosítja: Az anyag filozófiája, az eszme filozófiája, az élet filozófiája, a lényeg filozófiája, az exisztencia filozófiája, a lét filozófiája. Az ilyen felosztás természetesen alkalmas arra, hogy a döntő kérdést az idealizmus és materializmus ellentét elhomályosítsa. Hogy az olvasónak e tekintetben semmi kétsége ne maradjon, elegendő annyit megemlíteni, hogy az „anyag filozófiája" c. fejezetben Bochenski egy kalap alá veszi Bertrand Russellt, a neopozitivizmust és a dialektikus materializmust.

Bochenski tehát először is azzal vádolja a dialektikus materializmust, hogy nem tesz különbséget „realizmus" (azaz a tudattól független külvilág létének elismerése) és materializmus (a világ anyagiságát, az anyag elsődlegességét valló felfogás) között. Az igazság ezzel szemben az, hogy a dialektikus materializmus a megismerő alanytól független valóság létezésének elismerését a materializmus szükséges, de nem elegendő (mert az

objektív idealista felfogást önmagában még nem zárja ki) feltételének tekinti.

A második vádpont a következőképpen hangzik: A dialektikus materializmus nem bizonyítja be meggyőzően, kielégítően azt a felfogást, hogy létezik a tudattól független objektív valóság. Itt nem valamilyen bebizonyított tanítással, hanem egy hittétellel állunk szemben Bochenski szerint. Mivel itt különösen jól látható, hogy Bochenski érvelése mennyire tarthatatlan, érdemes egy hosszabb idézetet végigelemezni. Bochenski a következőket írja:

„Ezt a realizmust általában axiomatikusan elfogadják és csak elvi elmélkedések kapcsán igazolják. Leninnél az ilyen bizonyításnak három fajtáját találjuk meg.

1. Az első és leggyakoribb módja a bizonyításnak az a megállapítása, hogy a tudomány bebizonyította, hogy a világ létezett jóval a tudat megjelenése előtt.

2. Továbbá a gyakorlatra hivatkozik és Engels tételét idézi „Éppen ez az idealizmus alapvető fogyatékossága, hogy a világ objektívitásának, vagy szubjektívitásának valóságos vagy nem valóságos voltának kérdését csak elméleti álláspontról veti fel és oldja meg".[2] Mert „az emberiség gyakorlatának nemcsak fenomenális (a szó humei és kanti értelmében), hanem objektív-reális jelentősége is van". Miközben a híres engelsi helyet idézi „The proof of the pudding is in the eating" még a következőket mondja: „Rajtunk kívül dolgok léteznek. Észleleteink és képzeteink a dolgok képmásai. A gyakorlat ellenőrzi ezeket a képmásokat"

3. Végül gyakran a következő megokolást találjuk Leninnél: Az idealizmus isten létének elismeréséhez vezet, de nincs isten, tehát az idealizmus téves. Mindezek a bizonyítékok nagyon gyengék — az utolsó egyenesen különös, mert ismert tény, hogy az ismeretelméleti idealizmus kizárja isten létének az elismerését. De sem Lenin, sem tanítványai nem tulajdonítanak értéket tételük bebizonyításának. Meg kell állapítanunk, hogy itt inkább hitről, nem pedig bebizonyítandó tanításról van szó." (73. old.)

Bochenski tehát először is azt állítja, hogy Lenin érvei gyengék. Nézzük meg az első érvet a Bochenski féle számozás szerint. A tudomány bebizonyította, hogy a világ létezett a tudat megjelenése előtt. Bochenski szerint tehát ez az érv gyenge. De hogy miben áll állítólagos gyengesége, arról egyetlen szót nem ír. Valójában mindazok számára, akik nem óhajtanak a természettudományok bebizonyított eredményeivel ellentétesen filozofálni, ennek az érvnek nagyon is erősnek kell lennie.

Ami a 2. pontban összegyűjtött idézeteket illeti, ezekről felületes olvasásra is meg lehet állapítani, hogy nem bizonyítások, hanem egyszerűen megállapítások. Az az olvasó azonban, aki ismeri Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus" c. könyvét, könnyűszerrel megállapíthatja, hogy a 2. pontban összeválogatott idézetek olyan helyekről valók, ahol Lenin egyáltalán nem azzal foglalkozik, hogy bebizonyítsa, hogy létezik egy tudatunktól független valóság, hanem azzal, hogy bebizonyítsa, hogy Marxnak és Engelsnek az volt a felfogása, hogy létezik a tudattól független dolgok világa. Erre szükség volt azért, mert a marxizmus leplében fellépő orosz machisták vagy kétségbevonták ezt, vagy megkerülték ezt a kérdést. Ezeken a helyeken tehát Lenin nem azt vizsgálja, hogy a machistáknak az objektív valóság létét kétségbevonó szubjektív idealista filozófiája helyes-e, igaz-e, hanem azt, hogy összhangban van-e Marx és Engels filozófiájával, vagy pedig ellentmond annak. Erre a vizsgálatra szükség volt, mert az orosz „marxista" machisták a marxizmussal homlokegyenest ellenkező elveket igyekeztek a marxizmus filozófiájába becsempészni. Ezeken a helyeken tehát erről van szó és nem a „realizmus bizonyításáról". De vannak olyan helyek Leninnél, ahol valóban az objektív valóság létezésének igazolásáról a szubjektív idealizmus igen meggyőző cáfolatáról van szó. Az egyik ilyen érv az, amelyet Bochenski az 1. szám alatt ad meg. De Bochenskire az jellemző, hogy a legtöbb olyan helyről, amelyben Leninnél a szubjektív idealizmus cáfolatáról van szó, hallgat. Hallgat Leninnek arról a döntő, rendkívül meggyőző érvéről, hogy a következetes szubjektív idealizmus elkerülhetetlenül szolipszizmushoz vagyis egy teljesen abszurd tarthatatlan felfogáshoz vezet. Mindenki, aki olvasta a „Materializmus és empiriokriticizmus" első fejezetét, tudja, hogy ez a gondolat, hogy a következetes szubjektív idealizmus elkerülhetetlenül szolipszizmushoz vezet, végigvonul az egész fejezeten. De erről a gondolatról, amely egy egész fejezeten végighúzódik, Bochenski nem vesz tudomást.

Ami Bochenskinél a 3. pont alatt szereplő állítólagos lenini bizonyítást illeti, erre vonatkozóan azt kell mondani, hogy tulajdonképpen ilyen érvelés Leninnél nincsen. Lenin valóban kimutatja az idealizmus és a vallás szoros kapcsolatát,

[2] Bochenski állításával ellentétben Lenin ezt a szövegrészt nem Engelstől, hanem Feuerbachtól idézi!

ezzel azonban nem az idealizmus elméleti cáfolatát kívánja adni, hanem az idealizmus társadalmi szerepére, a materializmus és idealizmus harcának a burzsoázia és a proletáriátus osztályharcával való kapcsolatára, az ebben az osztályharcban betöltött szerepére hívja fel a figyelmet, nevezetesen arra, hogy a papok a reakciós burzsoázia kiszolgálói, az idealista filozófusok pedig a papok „diplomás lakájai".

Találunk persze Leninnél olyan helyeket is, ahol Lenin egyes, a párthoz tartozó marxista igénnyel fellépő orosz machisták helytelen, idealista megállapításait elemezve kimutatja, hogy az ilyen megállapítások előnyösek a vallás számára. Itt azonban arról van szó, hogy Lenin olyan emberekkel vitatkozik, akik ateisták és ezért, ha kimutatják számukra, hogy egyes nézeteik a vallás számára előnyösek, nem erősítik, hanem gyengítik az ateizmust, akkor esetleg az ilyen emberek inkább hajlamosak arra, hogy nézeteik helytelenségét belássák. Ez azonban természetesen nem jelenti azt, hogy Lenin ne lett volna tisztában azzal, hogy az ilyen érvek csak ateisták számára bizonyítják az idealizmus helytelenségét, a nem ateisták számára pedig csak annyit bizonyítanak, hogy az idealizmus és a vallás között összefüggés van, hogy az idealista nézetek kedvezőek a vallás számára. De Lenin nem egy mindenkinek szóló filozófiai kézikönyvet akart írni, mikor a Materializmus és empiriokriticizmust megírta, hanem a párt soraiban jelentkező ideológiai zűrzavart kívánta felszámolni.

Bochenski előbbi idézetének egészen felületes elemzéséből is kiderül tehát, hogy szó sincs arról, hogy Lenin ne bizonyítaná tételeit, Bochenski ellenben valóban vagy nem bizonyít, vagy helytelenül bizonyít.

Bochenski a dialektikus materializmusnak a világ megismerhetőségéről szóló tanítását elemezve ismét azzal vádolja Lenint, és követőit, hogy nem törődnek felfogásuk bizonyításával, ha tesznek kísérleteket tételük bizonyítására, úgy ezek a bizonyítások nem meggyőzőek. Engelsnek az agnoszticizmus elleni fellépései és ezek lenini elemzése, megvédelmezése különböző támadásokkal, ill. eltorzításokkal, félremagyarázásokkal szemben, Bochenski szerint „furcsák", „szörnyűségek", „értelmetlenségek", „tarthatatlanok". Ezzel szemben a machsita Csernovnak Engels elleni fellépése Bochenski szerint teljesen jogos volt. Bochenski a következőket írja erről a kérdésről: „Minden valóságosnak a megismerhetőségét hangoztatják Kanttal szemben. Egy híres szövegrészben Engels kijelentette, hogy az ipar megcáfolta azt a „filozófiai szeszélyt", hogy a magában való dolog megismerhetetlen, a kémia, miközben az alizarint előállította a „magában való dolgot" „nekünk való dologgá" változtatta, ugyanez vonatkozik egy új bolygónak Leverier és Galle által történt felfedezésére. Lenin átveszi ezt az Engelsi szöveget, Sztálin ismétli, a program is egy paragrafust szentel neki. Sőt Lenin megkísérelte, hogy ezt a különös érvelést igazolja V. M. Csernovval szemben, aki azt 1907-ben teljesen jogos bírálat tárgyává tette. Lenin azzal vádolja Csernovot, hogy a „megismerhetetlennek", a „magában való dolognak" a helyére a meg nem ismertet csempészi be, majd azt állítja, hogy az alizarin-cset bizonyítja, hogy rajtunk kívül és tőlünk függetlenül tárgyak, dolgok, testek léteznek és hogy semmi különbség nincs a „magában való dolog", és a „nekünk való dolog" között: és végül még egy „dialektikus" átmenetet konstatálunk a nem-tudástól az ismerethez. Ez a bizonyítás nyilvánvalóan semmiképpen sem igazolja Engels tarthatatlan eljárását. Mégegyszer hangsúlyozni kell azonban, hogy szerzőinknél nem kell bizonyítékokat keresni: egyszerűen hitüket nyilvánítják ki." (76. old.) Néhány oldallal hátrább, a fejezet befejező részében pedig a következő megállapítást találjuk: „A mai dialektikus materialisták pedig mindebben hűek maradtak Lenin alapvető beállítottságához, tanait, sőt tévedéseit (még a számunkra szörnyűnek tűnő Kant elleni érvelést is) megtartották." (78. old.)

Végül a 116. oldalon ismét visszatér erre a kérdésre: „Ha ezzel szemben Kantot akarják cáfolni, akkor az engelsi értelmetlenséget ismétlik: mert, hogy mi alizarint termelhetünk és új bolygókat fedezhetünk fel, azt Kant is, még pedig teljes joggal elismerhetné, lehetetlen, hogy ezek a tények bármiképpen is érintsék az ő »magában való«-ját, hiszen az teljesen az empírikus világon kívül fekszik."

Bochenski tehát három helyen is beszél erről a kérdésről, Engels és Lenin álláspontját mindegyik alkalommal tarthatatlannak nevezi. De hogy *miért* tarthatatlan ez az álláspont, arról az első két helyen semmit sem mond, a harmadik helyen pedig egy odavetett félmondattal elintézettnek tekinti a kérdést. Vajon Bochenskinek ez az ellenvetése, a kanti agnoszticizmus engelsi bírálatával szemben, hogy a tudomány új felfedezéseinek, annak, hogy bizonyos anyagokat szintétikus úton állítunk elő, semmi köze nincs

a kanti magábanvalóhoz, mert az az empírikus világon kívül fekszik, valóban elegendő lenne ahhoz, hogy a kanti agnoszticizmus engelsi bírálatát megcáfolja, „tarthatatlanságát" kimutassa?

Először is nem világos, hogy mit jelöl Bochenski az „empírikus világ" kifejezéssel. Ha empírikus világ alatt az emberi tapasztalatok, ismeretek összességét kell érteni, akkor a magában való dolog, amely érzeteink forrása, természetesen kívül esik az így értelmezett empírikus világon, mert az érzetek forrása nem tartozik hozzá az érzetekhez, nem eleme azoknak, az érzeteknek forrása maga nem érzet. Ezt minden materialista elismeri. Engels és Lenin érvei nem ez ellen a felfogás ellen irányulnak. Engels és Lenin nem a magában való dolog, — a tudatunktól függetlenül létező tárgyat értve ezalatt — létének elismerése ellen tiltakoznak, ebben a kérdésben egyetértenek Kanttal, hanem az ellen a felfogás ellen, hogy ez a magában való dolog megismerhetetlen. Ha tehát az „empírikus világ" kifejezés Bochenskinél a tapasztalatok, az ismeretek összességét akarja jelenteni, akkor természetesen a magában való dolog kívül esik az empírikus világon, abban az értelemben, hogy az ismeret tárgya nem azonos a róla szóló ismerettel, az ismeret tárgya maga nem ismeret.

De lehetséges, hogy Bochenski az empírikus világ kifejezéssel nem a tapasztalatok összességét kívánja jelölni, hanem azoknak a tudatunktól függetlenül létező tárgyaknak az összességét, amelyekre megismerésünk kiterjed. Mennyit ér Bochenski kritikai ellenvetése ebben az esetben? Ebben az esetben, ha a magában való az, ami kívül esik az így értelmezett „empírikus világon", akkor a magában való egyenlő, azonos a még meg nem ismerttel. Ebben az esetben mihelyt valami eddig ismeretlen dolgot, összefüggést megismertünk, megszűnt ilyen értelemben vett magában valónak lenni, megszűnt az „empírikus világon" kívül esni. Éppen ez az a folyamat, amelyet Engels úgy jellemez, hogy a magában való dolog nekünk való dologgá válik. Ha tehát az „empírikus világ" kifejezést így értelmezzük, akkor az engelsi érvelés nagyon is helytálló, az eddig nem ismert és most megismert tárgynak nagyon is *van* köze — Bochenski állításával ellentétben — a magában valóhoz.

Végül van egy harmadik értelmezési lehetőség is. Lehetséges az, hogy Bochenskinél az „empírikus világ" terminus, ugyanazt akarja jelenteni, mint Kantnál a jelenségvilág és egyúttal azt a kanti felfogást is feltételezi, amelynek értelmében minden ismeretünk csak jelenségekre vonatkozik, csak a jelenségekről tudhatunk valamit, a magában való dologról azon kívül, hogy létezik és érzeteink anyagát szolgáltatja, érzékelő képességünket „afficiálja", semmit sem tudhatunk. Ha az empírikus világ kifejezésének ezt a jelentést tulajdonítjuk, akkor Bochenski „érvelése", — ha végiggondoljuk, hogy mit jelenthet ez az odavetett félmondat az empírikus világ terminusának ezen harmadik értelmezését feltételezve — a következőket akarná jelenteni: Engels azzal akarja megcáfolni azt a kanti tanítást, hogy minden ismeretünk csak a jelenségvilágra vonatkozik, de nem vonatkozik a magában való világra, hogy rámutat arra, hogy az alizarint szintétikus úton tudjuk előállítani, hogy a naprendszerre vonatkozó meglevő ismereteink alapján egy új eddig ismeretlen bolygó létezésének szükségességét, valamint hozzávetőleges helyét előre meg tudtuk állapítani és ezt a megállapításunkat a szóbanforgó bolygó tényleges felfedezése az égen igazolta. De Engelsnek ez az érvelése nem bizonyít semmit, mert az alizarin is és a tudomány által felfedezett Neptun bolygó is a jelenségvilághoz tartoznak, nem pedig a magában való dolgok világához.

Vajon mennyit ér egy ilyenfajta Engels elleni érvelés? Semmit. Kant felfogása szerint a tudomány valamennyi törvénye csak a jelenségvilágra vonatkozik, de nem mond semmit a magában való világról. De az ember maga is egy „magában való dolog", amely benne él a többi „magában való dolgok", az életfeltételek világában. A magában való dolgok hatnak az emberre és az ember hatást gyakorol a magában való dolgokra. Ha ismereteink nem a magában való dolgokra vonatkoznának, nem azokról árulnának el valamit, akkor az ismereteinkre támaszkodó gyakorlati tevékenységünk nem lehetne eredményes, mert minden gyakorlati tevékenységben magában való dolog hat magában való dologra, az ember a környezetére, nem pedig jelenség jelenségre. Egy másik kérdés az, hogy ez a folyamat, a két magában való dolog egymásra hatása, több, kevesebb pontossággal meg is jelenik számunkra, azaz ismertté válik. Semmiféleképpen sem lehet megmagyarázni azt, hogy hogyan tudunk ismereteinkre alapozott gyakorlati tevékenységünkkel a magában való dologból számunkra hasznos, előre megállapítható változásokat, hatásokat kicsalni, ha ezek az ismeretek nem a magában való dologra vonatkoznak, nem annak természetét ragadják meg, valamilyen módon.

Mivel pedig számtalan tény bizonyítja azt, hogy ismereteinkre alapozott gyakorlati tevékenységünk segítségével előre meghatározható változásokat tudunk előidézni a magában való dologban (azaz adott feltételek közé helyezve, arra tudjuk kényszeríteni, hogy előre meghatározott „jelenségeket" szolgáltasson számunkra) teljes logikai szükségszerűséggel adódik az a következtetés, hogy ismereteink a magában való dologra vonatkoznak. Mindenkinek, aki csak némileg is gondolkodva olvassa Engelst, be kell látnia, hogy ez Engels érvelésének a lényege. De ha bebizonyítást nyert, hogy ismereteink a magában valóra vonatkoznak, tehát, hogy a jelenség nem elfedi, hanem feltárja a magában való dolog természetét, akkor az „empírikus világ" kifejezésének ez a harmadik lehetséges értelmezése sem teszi elfogadhatóvá Bochenski érvelését, mert a harmadik értelmezés szerint „empírikus világ" annyi, mint a kanti jelenség-világ és az, hogy a magában való, az empírikus világon kívül fekszik, annyit jelentene, hogy ismereteink csak a jelenségre vonatkoznak, de a magában valóra nem. De Engels érvelése éppen azt bizonyította be, — amint ezt láttuk, hogy ismereteink a magában való dologra vonatkoznak.

Mindehhez még a következő megjegyzéseket kell fűzni: Engels szerint a gyakorlat a legdöntőbb cáfolata a világ megismerhetőségét kétségbevonó tanításnak. Ebből következik, hogy nem az egyedüli cáfolata. Maga Engels mondja ugyanezen a helyen, hogy „ami ennek a nézetnek döntő megcáfolásához szükséges volt, megmondta már Hegel, már amennyire ez idealista szempontból lehetséges volt, amit Feuerbach ehhez materialista szempontból hozzáfűz, az inkább szellemes, mint mély." Engels tehát igen nagy jelentőséget tulajdonít az agnoszticizmus hegeli bírálatának. Lenin filozófiai füzeteiben helyeslően idézi Hegel idevágó megállapításait és fontos magyarázó megjegyzéseket fűz hozzá. Bochenski azonban sem Hegel Kant bírálatát, sem Leninnek ezt magyarázó megjegyzéseit egyetlen szóval sem említi könyvében. De egy szóval sem említi Bochenski Engelsnek „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig" c. munkája angol kiadásának a bevezetését sem, pedig ezen a helyen Engels sokkal behatóbban, hosszabban foglalkozik az agnoszticizmus bírálatával, mint „Ludvig Feuerbach" című munkájában. Nem említi Bochenski Engels „A természet dialektikája" című kéziratának az agnoszticizmus bírálatára vonatkozó rendkívül fontos fejtegetéseit sem. De a Ludvig Feuerbachból sem idézi Engelsnek az általános jellegű érvelését, hanem csak az azt illusztráló példákat említi. Így annak, aki nem olvasta Engels eredeti szövegét, Bochenski tolmácsolása alapján sejtelme sem lehet arról, hogy hogyan is érvel Engels e helyen az agnoszticizmus ellen. Ugyanez vonatkozik Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus" c. könyvének idevágó fejtegetéseire. Ezek egy részét Bochenski egyszerűen nem is említi, amire pedig hivatkozik azt nem idézi, hanem úgy kivonatolja, hogy az olvasónak nem lehet ennek alapján helyes képe arról, hogy mit is mondott Lenin. Bochenski tárgyalásmódjának példátlan felületességére jellemző, hogy mindazt, amit erről a kérdésről Engels és Lenin írtak, saját könyvének egyetlen bekezdésével elintézettnek tekinti. Végeredményként megállapítható hogy Bochenskinek az angoszticizmus engelsi, lenini cáfolatát illető bírálata tarthatatlan, túlnyomórészt deklaratív, csak egyetlen félmondat tekinthető ebben a bírálatban valami érvelésfélének, de az az érvelés bárhogy is értelmezzük a benne kellőképpen meg nem határozott jelentésű „empírikus világ" kifejezését, teljesen hamis.

Bochenski e fejezetének befejező pontja a következő címet viseli: „A tanok világnézeti fundamentuma." Bochenski itt ismét kijelenti, hogy a dialektikus materialistáknak tanaik igazolását szolgáló bizonyitékai véleménye szerint nem érdemlik meg a bizonyítás nevet: „Szándékosan tárgyaltuk a racionalizmust és a realizmust együtt, mert úgy tűnik, hogy mindkét tanításnak hasonló helye van Lenin világnézetében. Mint a mai dialektikus materializmus legtöbb tételénél itt is nem annyira filozófiai tételekről van szó, amelyek tapasztalaton és elemzésen nyugosznak, hanem sokkal inkább egy mély hit kifejezéséről, melyet azután a hit erejével képviselnek. Nincs itt helye annak, hogy e hittételek igazolását kritikailag megvizsgáljuk. Bárki, aki ismeri ezeket a problémákat, amelyek itt érintve vannak, könnyűszerrel meg fogja állapítani, hogy azok közül a „bizonyítékok" közül, amelyeket a dialektikus materializmus alkalmaz, egyetlen egy sem érdemli meg a bizonyíték nevet." (77—78. old.)

Természetesen minden embernek magának kell eldöntenie, hogy meggyőzőeknek tartja e a dialektikus materializmus érveit, vagy nem. Egy dolog azonban bizonyos, Bochenski könyvéből nem fogja az olvasó megismerni, hogy milyenek a dialektikus materializmus érvei, mert ezeket Bochenski — amint az eddigiekből is világosan látható, — vagy egyszerűen elhallgatja,

vagy eltorzítva adja vissza, vagy olyan érveket ad a dialektikus materialisták szájába, amilyeneket azok nem használnak.

Bochenski a fenti idézetet így folytatja: „Azok az okok, amelyekből kifolyólag Lenin és követői e tanokat elfogadják, mások mint az az ok, amelyet említenek." (78 old.) Bochenski szerint Lenin jellemében adódik a külvilági realitásáról és megismerhetőségéről való meggyőződése, „hite". Lenin jelleme a tett emberének egy, a világot, az embereket átalakító mérnöknek, technikusnak a jelleme, az ilyen ember számára szükséges, hogy a világ, amely tevékenységének területe, tárgya, reális legyen, és hogy ne forduljanak elő benne megismerhetetlen tényezők. Végül Leninnek a vallás elleni „gyűlölete" lett volna a döntő ok, mely Lenint az idealizmus és az agnoszticizmus elvetésére kényszerítette.

Itt Bochenski nyilvánvalóan összekever egymással különböző kérdéseket. Az egyik kérdés, hogy milyen érvek, elméleti gondolatmenetek alapján ismeri fel valaki bizonyos filozófiai tételek igazságát, vagy tévességét. A másik kérdés, hogy milyen tényezők segítik elő, vagy gátolják, hogy az ember felismerje bizonyos felfogások igaz, vagy téves voltát, hogy bizonyos fajta téves nézetek elleni küzdelmet milyen megfontolásokból tart különösen fontosnak. Idealista, agnosztikus nézetek gátolják, fékezik a munkásosztály öntudatra ébredését, tudatos osztályharcát. Lenin és követői ezért igen fontosnak tartják az ilyen nézetek elleni harcot, ez tény.

De Bochenski ebből a tényből ezt a következtetést akarja levonni, hogy ha Lenin egyszer már felismerte, hogy az idealizmus és agnoszticizmus ártalmas, káros tényező a munkásmozgalom fejlődésével szemben, akkor az idealizmus *elméleti cáfolatát* már teljesen mellékes kérdésnek tartja. Erről azonban szó sincs. Éppen ezért, mert az idealizmus, agnoszticizmus káros hatást gyakorol, tulajdonít Lenin rendkívüli fontosságot az idealizmus, az agnoszticizmus *meggyőző* elméleti cáfolatának, mélyreható, részletekbemenő, sokoldalú bírálatának.

A következő fejezet címe: „A materializmus." Az előbbiekben már szó volt arról, hogy Bochenski szerint külön kell tárgyalni azt a kérdést, hogy létezik-e a tudattól független realitás és külön azt, hogy ez a realitás milyen természetű, az anyag vagy a szellem-e az elsődleges tényező benne. A marxizmusnak az első kérdésre adott válaszával foglalkozott Bochenski az előző fejezetben. A második kérdés dialektikus materialista megválaszolásáról pedig ebben a fejezetben beszél.

Bochenski első „kritikai észrevétele" szerint a materializmus terminus még ennek a második kérdésnek a keretén belül is több értelmű, a dialektikus materialisták materializmusukat kifejtve különböző, egymástól teljesen független kérdésekről beszélnek. „Láttuk, hogy a filozófia alapvető kérdését a dialektikus materializmusban kétértelműen teszik fel: Lehet ismeretelméleti kérdésként, érteni, vagy a létező természetére vonatkozó kérdésként. A „materializmus" a bolsevista filozófiában még ha a második értelemben vesszük is, egyáltalán nem egy zárt doktrina: olyan állítások komplexumáról van szó, amelyek csak részben függenek egymástól, másrészt azonban nem csak függetlenek egymástól, hanem egészen különböző problémakörökre is vonatkoznak." (79. old.)

Bochenski szerint három ilyen problémacsoport van. Az elsőhöz a következő „metafizikai tézisek" tartoznak:

1. A világot nem teremtették.
2. A világ örök, térben is végtelen, semmi sem örök, csak az anyag és a mozgás törvényei.
3. A világ az anyag mozgástörvényei alapján fejlődik, istenre sem mint a világ teremtőjére, sem mint a világ fenntartójára nincs szükség.
4. Az anyagi érzékileg észrevehető világ, amelyhez mi magunk is hozzátartozunk, az egyetlen valóságos világ.

A második csoportot a következő „ontológiai tézisek" alkotják:

1. A világ nem egy abszolút eszme megtestesülése. Ez a hegelianizmus elutasítása, de magában foglalja a platonizmus elutasítását is.
2. A világ természetére nézve anyagi. Ebben a tételben a materialista monizmus jut kifejezésre.
3. Az anyag minden változás alanya.
4. „A világ sokoldalú jelenségei a mozgásban levő anyag különböző formái." Ez a tétel közelebbről határozza meg az előzőt. Végül a harmadik csoportba a „pszichológiai tézisek" tartoznak. Ezek a következők:

1. a gondolatot nem lehet elválasztani az anyagtól.
2. A szellem másodlagos.
3. „A gondolkodás a különleges módon megszervezett anyag terméke."

Ha Bochenski helyteleníti, vagy legalábbis furcsának találja, hogy mindezeket a téziseket, mint a marxizmus filozófiai materializmusához tartozókat adják elő, akkor ezzel csak azt árulja el, hogy egy-

általán nem értette meg, hogy mit jelent a filozófia alapvető kérdése a lét és tudat egymáshoz való viszonyának kérdése. Egészen csekély gondolkodással bárki belátható, hogy valamennyi fent felsorolt tézisben mind a „metafizikaiakban", mind az „ontológiaiakban" mind a „pszichológiaiakban" közös mozzanat, hogy materialista választ adnak a filozófia alapvető kérdésére a lét és tudat viszonyának kérdésére a szóban forgó problémakör területén. Bochenski úgy látszik nem akarja megérteni, vagy elfelejti, hogy a materializmus az nem valamely különálló filozófiai diszciplina más, tőle különböző filozófiai tudományágak mellett, hanem az egész filozófiát valamennyi filozófiai diszciplina valamennyi kérdésének megoldását átható világnézet, alapfelfogás, és ezért egészen természetes, hogyha egy materialista filozófiát legfőbb vonásaiban összefoglalóan ki akarunk fejteni, akkor érinteni, tárgyalni kell mindazokat a legfontosabb filozófiai kérdéseket, bármennyire különbözőek legyenek is ezek egymástól, amelyekre materialista, vagy idealista választ lehet adni.

Ugyanennek a kérdésnek a másik oldala, hogy Bochenski szerint a dialektikus materializmus filozófiájában az „idealizmus" szónak is többféle jelentése van, sőt ezek a jelentések egymással ellentétesek is lennénnek véleménye szerint: „Erről az álláspontról felismerhető egy bizonyos egység az „idealizmus" szó különböző jelentéseiben, amelyek egymással annyira ellentétesek és felismerhető annak oka is, hogy miért utasítják vissza a bolsevisták olyan élesen ezt az „idealizmust". Amint láttuk, szerintük idealista mindenki 1. aki azt állítja, hogy a tudat idézi elő a létet, 2. aki megismerhetetlen tényezőket enged meg a valóságban, 3. aki istenben hisz, 4. aki elismeri, a Platon értelmében vett ideális tényezők létezését, 5. aki azt tanítja, hogy a valóságban még valami más is van, mint az anyag, 6. aki a szellemnek a testtől való függetlenségét állítja." (85. old.)

Ami a fenti felsorolás 2. pontját illeti, Bochenski itt megint eltorzítja a tényeket, mikor azt mondja, hogy a marxisták mindenkit, aki a világ teljes megismerhetőségét kétségbevonja, idealistának tekintenek. Engels azt mondja, hogy Hume és Kant tanításának feleleventése „csak szemérmes módja a materializmus titkos elfogadásának és nyilvános tagadásának". És arról is beszél, hogy számos idealista filozófus is a világ teljes megismerhetőségének tanát vallja, Lenin pedig szintén megkülönbözteti egymástól az idealizmust és az agnoszticizmust, rámutatva persze a közöttük levő különböző összefüggésekre és közös mozzanatokra is, valamint arra, hogy egyes korabeli filozófusok hogyan ingadoznak az agnoszticizmus különböző válfajai, és a nyílt szubjektív idealizmus között. Valójában tehát a marxizmus tárgyalásmódja ebben a kérdésben is sokkal sokrétűbb, sokoldalúbb, mint ahogy azt Bochenski be akarja állítani, szó sincs arról, hogy a marxizmus klasszikusai minden további nélkül, egyenlőségjelet tennének az agnoszticizmus és az idealizmus közé.

Természetesen az agnoszticizmus még a materializmushoz bensőleg legközelebb álló képviselőinél is engedményt jelent az idealizmusnak, amennyiben kétségbevonja, hogy a modern tudomány eredményeiből, ha következetesek, logikusak akarunk maradni, *szükségszerűen* a materialista világnézethez kell eljutni. Az is lehetséges, hogy Bochenski azért mondja olyan egyszerűen azt, hogy a dialektikus materialisták mindenkit, aki megismerhetetlen tényezőket ismer el a világban, idealistának tekintenek, mert Sztálin is a világ megismerhetőségéről szóló tanítást „A dialektikus és történelmi materializmusról" c. írásában egyszerűen, minden további megszorítás vagy különbségtevés alkalmazása nélkül az idealizmussal, mint olyannal állítja szembe. Sztálin ezen eljárásának egy bizonyos viszonylagos jogosultsága kétségtelenül volt, egyrészt annyiban, amennyiben a legtöbb XX. századi idealista filozófiára igen jellemző az agnosztikus tendenciák erősödése, másrészt amennyiben az agnoszticizmusnak még a materializmushoz közelebb álló válfaja is bizonyos engedményt jelent az idealizmussal szemben, harmadszor, amennyiben ez a népszerűsítő célzatú írás nem kizárólag értelmiségi rétegek számára íródott, hanem olyan rétegek számára is, amelyekig a különböző idealista filozófiai iskolák tanításai csak igen kis mértékben és csak sok áttételen keresztül jutnak el, de annál inkább ismert előttük az idealista világnézet legnagyobb tömeghatást elérő változata, a hagyományos vallás, amely mindig igen erős agnosztikus jellegű tanításokat foglalt magában és végül, amennyiben egy ilyen, a népszerű összefoglalás igényével fellépő rövid írásban az agnoszticizmusnak az idealizmus melletti külön elemzése bonyolultabbá tette volna a tárgyalásmódot. Bár Sztálin ilyen eljárásának volt bizonyos viszonylagos jogosultsága, ide vonatkozó megállapításai mégis egyoldalúbbak, mint Engelsnek és Leninnek az agnoszticizmust sokoldalúan, részletesebben elemző fejtegetései. Ha Bochens-

ki ennek ellenére nem említi itt Engels és Lenin elemzésének eredményeit, úgy ez nála nyilván abból a szándékból ered, hogy a dialektikus materializmus kérdésfeltevéseinek differenciált sokrétű, sokoldalú voltát elhallgassa olvasói előtt és így az olvasóban kedvezőtlen véleményt alakítson ki a dialektikus materializmusról.

Az 5. pont — ezt később részletesebben is látni fogjuk — nem adja pontosan vissza a dialektikus materializmus felfogását. Azt kellett volna mondania, hogy idealistáknak tekintik azokat, akik az anyagtól független, önálló szellemi szubsztanciákat feltételeznek, így persze az 5. pont nem sokban különbözne a hatodiktól.

A fenti felsorolás 2. és 5. pontjára vonatkozóan tehát így áll a dolog. Az összes többi pontnál azonban valóban arról van szó, hogy a filozófia alapvető kérdésének idealista, a tudat elsődlegességét valló, másodlagosságát tagadó, vagy kétségbevonó megválaszolásait jelentik, ilyen vagy olyan vonatkozásban, egyik vagy másik kérdés keretein belül és éppen ezért teljesen jogos a fenti pontokban felsorolt nézetek vallóit idealistáknak nevezni.

Itt felmerülhet az az ellenvetés, hogy a fenti Bochenski idézetből kiderül, hogy ő is lát itt valamiféle egységet az idealizmus szó felsorolt jelentéseiben és ezért talán az őt illető bírálat nyitott kapukat dönget. Valójában azonban, hogy Bochenski miben látja ezt az egységet, az az idézett részt megelőző, illetőleg azt követő bekezdésekből derül ki. Ez az egység Boehenski szerint kettős eredetű. Egyrészt ered Lenin már említett mérnöki technikusi, a világ átalakítására törő jelleméből, mellyel a fenti pontokban felsorolt nézetek egyaránt ellentétben állnak, másrészt történeti eredetű, az idealizmus ugyanezen téziseinek elutasítása és a velük szembenálló materialista tézisek megtalálhatók a XVIII. és XIX. század materialistáinál is. Bochenski tehát kétségbevonja azt, hogy az ő felsorolásában szereplő tételek között, valami elméleti egység lenne, szerinte elméletileg ez az egység nincs meg, hanem csak valami tisztán történeti eredete van annak, hogy ezeket a „különböző" nézeteket egyaránt az idealizmus, illetve a velük szembenálló nézeteket, egyaránt a materializmus szóval jelölik meg a dialektikus materializmus hívei.

Bochenski természetesen itt is megismétli azt az unos-untalan hangoztatott és teljesen alaptalan vádját, hogy a dialektikus materialisták nem bizonyítják tételeiket. Az előző fejezet elemzése során már volt alkalmunk látni, hogy mennyit érnek szerzőnk ilyen jellegű megállapításai. Bochenski megvetően említi, hogy a materializmus igazolása legtöbbször a természettudomány eredményeire való hivatkozással történik. De egyetlenegy érvet sem hoz fel annak bizonyítására, hogy a természettudományokra való hivatkozás jogosulatlan, vagy elégtelen lenne, hanem csak annyit mond, hogy az ilyen eljárásmód jól ismert, mert már a XIX. század természettudományi materialistáinál megtalálható. Bochenski itt szemmelláthatóan adós marad annak bebizonyításával, hogy a materializmusnak a természettudományok eredményeire való hivatkozás útján való igazolása nem kielégítő.

Bochenski a marxizmusnak a XVIII. századi, valamint a XIX. századi „természettudományi" materializmushoz való viszonyát tárgyalva megemlíti, hogy Engels a régi materializmus három fontos korlátjáról (mechanikus jelleg, antidialektikus jelleg, idealizmus a társadalomtudomány területén) beszél, és hogy Lenin Bogdánovot bírálva kijelenti, hogy „kizárólag ezért a három dologért, kizárólag ezeken a korlátokon belül veti el Engels mind a XVIII. század materializmusát, mind Büchner és társai tanítását! A materializmus valamennyi többi elemi kérdésében (. . . ) Marx és Engels között egyfelől és az összes régi materialisták közt másfelől, *semmiféle különbség nincs és nem is lehet*". (Materializmus és empiriokriticizmus 243. old.) Bochenski ehhez a következő megjegyzést teszi: „A dialektikus materializmusnak mindenesetre más alkotórészei is vannak, de tartalmazza mindazt, ami a klasszikus materializmus lényegét alkotja. Ezt a tényt azért kell különösen kiemelni, mert ezt Nyugaton propaganda célokból gyakran tagadják, amennyiben a bolsevizmusnak valamiféle „enyhített" mert „dialektikus" materializmust tulajdonítanak. Valójában azonban egyáltalán nem „enyhített", hanem egyenesen klasszikus materializmus." (84. old.)

Itt Bochenski megint rosszindulatúan eltorzítja a valóságos tényállást. A dialektikus materializmus egyetlen valódi híve sem állítja azt, — sem Keleten, sem Nyugaton —, hogy a marxizmus filozófiája *kevésbé* materialista lenne, mint a XVIII. századi materialisták filozófiája. Éppen ellenkezőleg a dialektikus materialisták erőteljesen kiemelik azt, hogy filozófiájuk sokkal következetesebben materialista, mint a XVIII. század materialistáinak világnézete, mert csak a marxizmus volt képes kialakítani a történelem és a társadalmi élet jelenségeinek valóban materialista felfogását. Szó sincs tehát arról, hogy

a marxisták saját filozófiájukat valamiféle „enyhített" materializmusnak tekintenék, hogy azt akarnák elhitetni, hogy filozófiájuk kevésbé materialista, mint materialista elődeiké. Ellenben szó van arról, és ezt a marxisták — Keleten és Nyugaton egyaránt — hangsúlyozzák és helyes, hogy hangsúlyozzák, hogy a dialektikus materializmus megszabadult a régi materializmusnak bizonyos, a történelmi feltételek által megszabott korlátaitól. Ez rendkívüli jelentőségű tény, mert a régi materializmus egyes képviselőinek a valóságos összefüggések bonyolultságával nem számoló, leegyszerűsítő nézetei amelyek tömören fejeződnek ki pl. az olyan hirhedté vált formulákban, mint „az ember gép", vagy „az ember az, amit megeszik" sok embert elrettentettek a materialista világnézettől (elegendő itt arra emlékeztetni, hogy hogyan nyilatkozik Goethe Holbach: A természetrendszere c. könyvéről) és a dialektikus materializmus, amely az ilyen korlátoktól megszabadult, kétségkívül sokkal „elfogadhatóbb", mint a régi materializmus.

A következő két fejezet (Dialektika, Metodológia, alkalmazások) az objektív és szubjektív dialektikáról szóló marxista—leninista tanítással foglalkozik, túlnyomóan ismertetőjellegű, ellentétben az előző fejezetekkel az ismertetés itt nem párosul olyan gyakran a meghamisítással, az elferdítéssel. Persze itt is visszatér az állandó vád, amelynek alaptalanságáról az olvasó már meggyőződhetett, az a vád, hogy Lenin és követői nem bizonyítják be tételeiket. Továbbá megtaláljuk azt az érvet is, amellyel már Hegel antidialektikus bírálói az egész Hegeli dialektikát elméletileg elintézettnek tekintették, nevezetesen, hogy Hegel nem tesz különbséget a konträr és a kontradiktórikus ellentét között. Bochenski siet megrágalmazni Engelst azzal, hogy nem ismerte a formális logika elemeit. A dialektikus ugrás Bochenski szerint csak kivételes ritka jelenség, nem pedig a fejlődés egyetemes törvénye. Bochenski ilyen jellegű megjegyzéseire nem érdemes sok szót vesztegetni. A formális logikának a dialektikához való viszonyának kérdésében, mely a szovjet filozófiában vita tárgyát képezi, Bochenski utal a fennálló nézeteltérésekre. Viszonylag elismerően ír a szovjet pszichológiáról az első kiadásban. A második kiadásban ez a pont „a dialektikus pszichológiáról" kimaradt. Általában a 2. kiadásban a szubjektív dialektikáról szóló fejezet jelentősen megrövidült.

A történelmi materializmusról szóló rövid fejezet szintén túlnyomóan ismertető jellegű és csak annyiban tárgyalja a történelmi materializmust, amennyiben az a szerző szerint a dialektikus materializmus bizonyos részeit is némileg más megvilágításba helyezi. Bochenski itt teljesen helytelenül azt akarja bizonyítani, hogy a történelmi materializmusnak a társadalmi eszmék szerepére, eredetére vonatkozó felfogása pragmatikus felfogás: „A társadalmi eszmék nemcsak a társadalom anyagi életének azaz termelésmódjának felelnek meg, hanem szolgálják is a társadalmat az uralkodó osztályt. Ez létezésük alapja. Itt tehát egy teljes pragmatizmussal találjuk magunkat szemben: Valamely társadalmi eszmét nem azért tekintenek helyesnek, mert megfelel az objektív valóságnak, hanem mert egy jó eszköz azon osztály számára, amelyik ezt az ideológiát létrehozta. Következésképpen amint ezt még látni fogjuk, nincsenek »objektív« társadalmi eszmék, hanem minden társadalmi eszme osztályügy, jó az egyik osztály számára, rossz egy másik számára."(105—106. old.) Majd később hozzáteszi, hogy ez a pragmatizmus a történelmi materializmusban nemcsak a „társadalmi" eszmékre vonatkozik, hanem általában a gondolkodásra. „A pragmatizmus tehát a történelmi materializmusban általános — nemcsak a társadalmi tanokra korlátozott." (106. old.)

Bochenski vagy nem értette meg a marxizmus álláspontját ebben a kérdésben, vagy ha megértette, akkor meghamisítja azt.

A marxizmus világosan megkülönböztet egymástól két kérdést. Az első kérdés valamilyen társadalmi eszme, elmélet mennyire híven, mennyire helyesen, milyen pontossággal tükrözi vissza az objektív valóságot. A második kérdés a szóbanforgó eszme, elmélet milyen szerepet játszik a társadalom fejlődésében, melyik osztály érdekeinek milyen mértékben felel meg. Mivel a marxizmus világosan megkülönbözteti egymástól egy elmélet igazságtartalmának és társadalmi szerepének kérdését, szó sincs itt arról, hogy a marxisták az igazság materialista felfogását (igazság annyi, mint ismereteink megfelelése az ismerettől független valóságnak) időnként felcserélnék — amint azt Bochenski állítja — az igazság pragmatista felfogásával (igaz az a felfogás, amelyik gyakorlatilag hasznos). Elegendő itt arra emlékeztetni, hogy hogyan tárgyalja Marx a Tőke második kiadásában írt utószavában az angol polgári, politikai gazdaságtan történetének fordulópontjait. Marx itt azt a kérdést vizsgálja, hogy a polgári jellegű politikai gazdaságtan milyen történelmi feltételek mellett, a tudományos-

ság milyen fokára képes vagy nem képes, és megállapítja, hogy az angol polgári, politikai gazdaságtan virágzása, klasszikus szakasza a fejletlen osztályharcok korszakába esik. Ebben a korszakban Ricardó eljut odáig, hogy tudatosan vizsgálat tárgyává teszi az osztályok ellentétét, tehát a tudományosság magas fokára jut el, de polgári korlátozottsága megmutatkozik abban, hogy a munkabér és a haszon, a haszon és a földjáradék ellentétét örök természeti törvényként fogja fel. De megváltozik a helyzet, mikor a burzsoázia és a proletáriátus közötti osztályharc erősebbé válik: „A burzsoázia Franciaországban és Angliában politikai hatalomhoz jutott. Ettől kezdve az osztályharc gyakorlatilag és elméletileg mind kifejezettebb és fenyegetőbb formákat öltött. Ez halálharangja volt a tudományos polgári gazdaságtannak. Nem arról volt ezentúl már szó, hogy ez vagy az az elméleti megállapítás igaz-e, hanem arról, hogy a Tőkének hasznos-e, vagy káros, kellemes-e, vagy kellemetlen, rendőrileg tilos-e, vagy sem. Az önzetlen kutatás helyére megfizetett áltudomány lépett, az elfogulatlan tudományos vizsgálat helyére a rossz lelkiismeret, és az apologétika gonosz szándéka." (Marx A Tőke I. kötet 17. old.)

Minden figyelmes olvasó láthatja, hogy itt nyoma sincs pragmatizmusnak, hogy itt Marx úgy jár el, hogy megvizsgálja, melyik osztály érdekei melyik történelmi korszakban, a tudományosság milyen fokát, tehát a szóbanforgó elméletek igazságának, helyességének milyen fokát, a valóság hű visszatükrözésének milyen fokát teszik lehetővé.

Bochenski azt írja: „valamely társadalmi eszmét nem azért tekintenek helyesnek, mert megfelel az objektív valóságnak, hanem mert egy jó eszköz azon osztály számára, amelyik ezt az ideológiát létrehozta. „Kérdés, ki a mondatban szereplő állítmányok alanya? Ha a marxista filozófusok jelentik az alanyt — és csak ebben az esetben vonatkozhat a pragmatizmus vádja a marxista filozófiára —, ha a marxista filozófusok lennének azok, akik Bochenski szerint valamely társadalmi eszmét nem azért tartanak helyesnek, mert megfelel az objektív igazságnak, akkor ez az állítás nem igaz. Éppen azt láttuk az előzőekben, hogy Marx megvizsgálja, hogy egy elmélet mennyiben felel meg az objektív valóságnak és ennek alapján beszél az illető elmélet igaz, vagy téves voltáról, nem pedig annak alapján, hogy milyen osztály érdekeit szolgálja, kinek hasznos.

Marx kifejezetten beszél olyan esetekről, amikor valójában illúzórikus, tehát saját koruk tényleges viszonyait, összefüggéseit nem hűen, nem a valóságnak megfelelően tükröző eszmék haladó szerepet játszottak, amennyiben bizonyos nagy történelmi feladatok megoldására mozgósítottak. Elegendő itt arra emlékeztetni, amit Marx a „Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája" című könyvének első fejezetében mond az angol és francia polgári forradalmak ideológiájáról. Ha Marx valóban pragmatista lett volna, akkor azt mondta volna: Ezek az eszmék a haladást szolgálták, tehát igazak. Marx azonban nem ezt mondja, hanem erőteljesen hangsúlyozza, hogy ezek az eszmék nem tükrözték pontosan, a valóságnak megfelelően az illető polgári forradalmak tényleges tartalmát, tehát azoknak, akik ezeket az eszméket vallották, téves, hamis elképzelésük volt, saját tevékenységük valódi jellegéről, de ezek az illúziók annak ellenére, hogy illúziók voltak, haladó szerepet játszottak saját korukban, szükségesek voltak ahhoz, hogy mozgósítsanak a nagy történelmi feladat végrehajtására. Mindebből világosan látható, hogy Marxnál a leghalványabb nyoma sincs semmiféle pragmatizmusnak.

Az utolsó előtti fejezet címe: „A dialektikus materializmus elméleti értéke." Bochenski itt levonja a végkövetkeztetéseket az eddigi fejezetekből. A legvégső következtetés teljesen elítélő a dialektikus materializmussal szemben.

Két kérdést vizsgál ebben a fejezetben: *a)* milyen tudományos színvonalon fejtik ki a szovjet szerzők a dialektikus materializmust? *b)* függetlenül attól, hogy milyen színvonalon, milyen szabatossággal, az itt felmerülő kérdések objektív bonyolultságának mennyire megfelelő, vagy meg nem felelő módon fejtik ki a dialektikus materializmust, alapvető vonásait, lényegét tekintve ellentmondásmentes, egységes filozófia-e az, vagy nem?

Mivel Bochenskinek az a véleménye, hogy a dialektikus materializmus, teljesen függetlenül attól, hogy különböző szerzők milyen színvonalon fejtik ki, alapvető tanításait tekintve nem ellentmondásmentes, azokat az állításait kell itt megvizsgálnunk, amelyek a dialektikus materializmus lényegére vonatkoznak.

Bochenski e fejezetben azt állítja, hogy a dialektikus materializmus filozófiája nem következetes, súlyos belső logikai ellentmondásokat tartalmaz. Három állítólagos ellentmondásra hívja fel a figyelmet.

Először: a dialektikus materializmusnak az objektív igazságról szóló tanításának ellentmond az igazság pragmatikus

felfogása, a történelmi materializmusban. Ez az első ellentmondás.

Hogy ténylegesen a történelmi materializmusban az igazságnak semmiféle pragmatikus felfogásáról nincs szó, azt már láttuk az előzőekben. Így ez a Bochenski által felfedezett ellentmondás tehát nem létezik. A második általa felfedezett állítólagos ellentmondást Bochenski a következőképpen fogalmazta meg: „2. A szűkebb értelemben vett dialektikus materializmusban is van egy belső ellentmondás. Itt ugyanis a természettudományi materializmus és a hegeliánizmus egyesül egymással, amennyiben egyrészt (Hegelt követve) a létfokozatok sokrétűségéről beszélnek és másrészt az anyagot, amelynek lényeges vonása a helyváltoztató mozgás, nyilvánítják az egyetlen realitásnak) ezzel a materialisták téziseit ismételve meg. „Ennek a materializmusnak a szóbeli megfogalmazása, amint mondottuk, értelmetlen. Az alapvető nézetek azonban amelyekből a nem kielégítő formulázások erednek, nyilvánvalóan ellentmondásosak." (151—186. old.)

Ahhoz, hogy ebben a kérdésben állást tudjunk foglalni, először is tudni kell azt, hogy mire gondol Bochenski, amikor azt írja, hogy a dialektikus materialisták a létfokozatok sokrétűségéről, sokaságáról beszélnek. Ez kiderül egy korábbi szövegrészletből.

A létfokozatok sokasága a dialektikus materializmusban ez nem más, mint az a tanítás, hogy az anyag fejlődése különböző, egymástól minőségileg, gyökeresen eltérő formákat hoz létre: „A dialetikus materializmus elismeri különböző minőségek létezését, e tekintetben tehát radikális ellentétben áll a klasszikus materializmussal (melyet a bolsevisták »vulgáris«-nak neveznek), ugyanígy Spencer filozófiájával, amely szerint a különböző létfokozatok csak az anyagi részecskéknek mechanikus erők hatására kialakult többé, vagy kevésbé komplex tér és időbeni elrendeződésében különböznek egymástól. Ez ugyanis nem a dialektikus materializmus felfogása. A dialektikus materializmus szerint »gyökeres« különbség van pl. az élettelen anyag és az élet, az élet és a tudat, az érzet és a fogalom, a kapitalista és a szocialista rendszer között, ez minőségi különbség. A világ nem egyforma, hanem különböző létfokozatokat tartalmaz. Ezt a tanítást nevezik korunk filozófiájában »kategoriális pluralizmusnak.«" (92—93. old.)

Arról is beszél Bochenski ezen második állítólagos ellentmondás tárgyalásánál, hogy a dialektikus materializmusban a materializmus szóbeli megfogalmazása értelmetlen és hogy ezt olvasója az előzőekben már láthatta. Ahhoz, hogy Bochenski ezen kigondolt ellentmondásának nem létét ki tudjuk mutatni, szükséges azt a nézetét is ismertetni, amelyre itt hivatkozik, t. i., hogy az anyag fogalmának a jelentése, tartalma a dialektikus materializmusban teljesen elmosódott, nem tisztázott. A következőket írja ezzel kapcsolatban: „Úgy látszik, hogy az állandóan használt »anyag« szónak semmiféle értelme sincs: mert az az anyag állítólag testi és szellemi jelenségekkel rendelkezik, tehát neki magának valami másnak kell lennie — de hogy mi, azt nem tudjuk meg." (116. old.)

Egy másik helyen pedig Bochenski azt mondja, hogy a dialektikus materializmus rendkívül következetlenül jár el, mert először leszögezi, hogy csak anyagi létezők vannak, utána pedig ennek ellenére felveti azt a kérdést, hogy milyen viszonyban állnak egymással a szellem és az anyag: „a harmadik csoport a dialektikus materializmus azon téziseit fogja össze, amelyek a szellem és az anyag viszonyára vonatkoznak, tehát pszichológiai tézisek. Azt lehet kérdezni, hogy egyáltalán hogyan lehet ilyen kérdéseket felvetni, miután minden szellemi elemnek a valóságban való létezését tagadták." (79. old.)

Bochenski nyilván ezekre a fejtegetéseire kíván utalni, amikor azt állítja, hogy már láthattuk, hogy a „bolsevistáknál" a materializmus szóbeli megfogalmazása értelmetlen. De vajon mennyit érnek Bochenski ezen megállapításai egyenként és összességükben? Először is nem igaz, hogy a marxizmus tagadja mindenféle szellemi elemnek a valóságban való létezését. Bochenski nagyon szereti a dialektikus materializmus tanításait a skolasztikus terminológiának megfelelően átfogalmazni, úgy gondolja, hogy így olvasói jobban megértik. Kövessük ez egyszer mi is példáját. A dialektikus materializmus nem azt tagadja, hogy a valóságban van szellem, tudat, gondolkodás stb., hanem csak azt nem ismeri el, hogy léteznének az anyagtól független szellemi szubsztanciák, a szellemi élet jelenségeinek, a tudat jelenségeinek, a dialektikus materializmus szerint mindig valami anyagi szubsztancia a hordozója. Tehát elsik az a vád, hogy a marxizmus nem ismer el semmiféle szellemi jelenséget a valóságban és ezért következetlen önmagához, amikor felveti a szellemi és az anyag egymáshoz való viszonyának kérdését.

Másodszor Bochenski azt mondja, hogy az anyag szónak azért nincs a dialektikus

materializmusban értelme, mert itt az anyagnak testi és szellemi jelenségeket is tulajdonítanak, az anyag szellemi és testi jelenségeknek is hordozója, de ha az anyag testi és szellemi jelenségeknek is hordozója, akkor neki magának valami másnak, se nem testinek, se nem szelleminek kell lennie, de hogy mi ez a más, azt a dialektikus materialisták nem mondják meg. Mit válaszolhatunk erre?

Bochenski itt azt a látszatott kelti fentebb idézett szavaival, hogy a dialektikus materializmusnak valami olyasféle elképzelése van az anyagról, mint Spinozának a maga egyetlen szubsztanciájáról, nevezetesen, hogy az anyagnak, akárcsak Spinoza szubsztanciájának egyformán általános tulajdonsága lenne a testiség és a gondolkodás (a kiterjedés attributuma és a gondolkodás attributuma Spinozánál), De a valóságban a dialektikus materializmus felfogása egészen más. A dialektikus materializmus szerint az anyagnak nem általános tulajdonsága a gondolkodás, az anyagnak nem minden formája rendelkezik a gondolkodás képességével, hanem csak az anyag különleges szervezettséggel rendelkező formái rendelkeznek tudattal, a tulajdonképpeni gondolkodás képességével pedig csak az emberi agy rendelkezik. Ami viszont azt a vádat illeti, hogy a marxisták nem mondják meg, hogy mi az anyag, erre a kérdésre már Engels megfelelt. Az anyag általános fogalmát az egyes konkrét anyagokból nyertük, elvonatkoztatás útján. „Az anyag, a matéria nem más, mint az anyagok összessége, melyből ezt a fogalmat absztraháltuk" — mondja Engels. Ha megismertük az egyes konkrét anyagokat, az anyag egyes formáit, — mai szemmel nézve az elektronoktól az „elemi részecskéktől" az emberi agyvelőig — akkor megismertük „az" anyagot. Arra a kérdésre tehát, hogy mi az anyag, úgy tudunk válaszolni, ha megismerjük az anyag legkülönbözőbb változatait. Bochenski persze mélyen hallgat arról, hogy Engels a természet dialektikájában már válaszolt arra a kérdésre, amelyről ő azt állítja, hogy a dialektikus materialisták semmit sem mondanak róla. Az anyag, a matéria tehát az egyes konkrét anyagok összessége. Ezek közül, a konkrét anyagok közül csak a legmagasabb szervezettségűek rendelkeznek tudattal. A tudat viszont nem létezik az anyagtól függetlenül, mindig valami magas szervezettségű anyagi test a hordozója. Látható tehát, hogy itt szó sincs arról, amit Bochesnki állít, hogy az anyag fogalma a dialektikus materializmusban teljesen értelmetlen, jelentés nélküli lenne. Ezzel azonban elesik a második olyan érv is, amelyik Bochenskinél azt kívánja bizonyítani, hogy a materializmus szóbeli megfogalmazása a marxizmus filozófiájában értelmetlen, így tehát ezt a vádat Bochenskinek nem sikerült bizonyítani.

Miután Bochesnkinek azt a vádját, hogy a materializmus szóbeli megfogalmazása a marxizmusban értelmetlen, a fentiekben elintézettnek tekinthetjük, Bochenski fő ellenvetésének az értékét kell megvizsgálnunk. Eszerint a dialektikus materializmus azért tartalmaz belső ellentmondást, mert egyfelől vallja, hogy vannak egymástól minőségileg különböző létezők, másfelől viszont az anyagot tartja az egyetlen realitásnak, az anyagnak pedig lényeges tulajdonsága a helyváltoztató mozgás.

Valójában itt semmiféle ellentmondás nincsen. A fenti két tanítás egymással teljesen összeegyeztethető, mert a valóságban előforduló minőségi különbségek éppen az egyetlen realitásként felfogott anyag fejlődésének egymástól minőségileg különböző fokozatait, eredményeit, termékeit jelentik. Bochenski azt a megjegyzést teszi itt, hogy az anyag lényeges tulajdonsága a helyváltoztató mozgás. Ez igaz abban az értelemben, hogy az anyagnak elengedhetetlen tulajdonsága a helyváltoztató mozgás, de nem abban az értelemben, hogy az egyszerű helyváltoztató mozgás kimerítené az anyag rendkívül változatos mozgásformáinak sokféleségét. Ha a helyváltoztató mozgás az anyag egyetlen lehetséges mozgásmódja lenne, akkor az egyszerű mechanika kategóriái elegendők lennének az élet, a gondolkodás, a társadalom legbonyolultabb jelenségeinek magyarázatára. Ebben az esetben Bochenskinek igaza lenne, ebben az esetben nem lehetne beszélni arról, hogy az anyagi világban egymástól minőségileg különböző létezők lennének, mert akkor minden létező egyaránt és kizárólag a mechanika törvényeinek engedelmeskedne, ennél magasabb törvényszerűségek nem léteznének. De a valódi dialektikus materializmus sohasem állította, hogy az anyag egyetlen lehetséges mozgásmódja az egyszerű helyváltoztató mozgás lenne. A dialektikus materializmus ennek éppen az ellenkezőjét állítja. Így tehát a dialektikus materializmusnak második Bochenski által felfedezett belső ellentmondása is nem létezőnek, csupán Bochenski fejében létezőnek bizonyult.

A harmadik belső ellentmondás a dialektikus materializmusban Bochenski szerint abban áll, hogy a marxisták egyfelől materialisták, deterministák, és mint

ilyeneknek világszemléletük mentes minden értékfogalomtól, másfelől, mint kommunisták nagy jelentőséget tulajdonítanak különböző erkölcsi értékeknek, kötelességüknek tartják az emberiség felszabadításáért folytatott harcot.

Bochenskinek először is, ha következetes akarna lenni, ezt a vádat nemcsak a marxizmus ellen kellene emelnie, hanem minden olyan determinisztikus filozófia ellen is, amelyik elismer erkölcsi értékeket és ilyen volt például a francia materializmus is a Marx előtti filozófiában. Másodszor bizonyos erkölcsi értékek elismerése és a determinizmus egyáltalán nem összeegyezhetethetetlenek egymással. A marxizmus tagadja azt, hogy az erkölcsi értékek isteni, égi, túlvilági eredetűek lennének, de éppen determinizmusa révén meg tudja magyarázni, hogy minden egyes korban minden egyes osztály, társadalmi csoport számára éppen ezek életfeltételeiből hogyan adódnak bizonyos erkölcsi követelések, hogy az egyes korokban és embercsoportokban általánosan elfogadott értékítéletek hogyan függnek össze ezen csoportok történelmileg meghatározott életfeltételeivel. A kommunizmusért folytatott harc szükségességét a marxisták nem valamiféle örök erkölcsi törvényekből vezetik le, hanem a modern kapitalista társadalom fejlődési törvényeinek elemzéséből. A determinizmus és bizonyos erkölcsi követelmények határozott igenlése itt is a legteljesebb mértékben összefonódnak egymással, anélkül, hogy bármiféle logikai ellentmondás lenne közöttük.

A kérdés másik oldala, hogyha az akarat szabadságát kétségbevonjuk, van-e akkor még értelme bizonyos erkölcsi szabályok igenlésének. Ez az idealisták ősrégi ellenvetése a materialisták ellen. Erre az ellenvetésre már a régi materialisták megadták a választ. Ha nincs akaratszabadság, akkor is van értelme az erkölcsi törvények igenlésének, mert a közmegvetéstől való félelem egyfelől, illetve a helyes erkölcsi cselekedetek gyakori ismétlése által adódó megszokás, mely utóbbit a nevelés is hivatott létrehozni, maguk is olyan tényezők, amelyek meghatározhatják az akaratot, bizonyos feltételek mellett. Nem akarjuk azt állítani, hogy a marxizmus válaszának ebben a kérdésben feltétlenül minden tekintetben meg kell egyeznie a régi materializmus felfogásával. Egyszerűen arról van itt szó csupán, hogy már a régi materializmus is bebizonyította, hogy bizonyos erkölcsi szabályok igenlésének az akarat szabadságának a tagadásával való összeegyeztetése nem okoz áthidalhatatlan elméleti nehézségeket.

Így tehát a Bochenski által kigondolt harmadik ellentmondásból sem maradt semmi. Bochenski szerint mindezek az állítólagos ellentmondások onnan erednek, hogy a marxisták össze akarják egyeztetni a hegeliánizmust a materializmussal, de ezek ténylegesen összeegyeztethetetlenek. Ez persze megint nem igaz. A marxizmus filozófiája materialista filozófia és sohasem törekedett arra, hogy a hegeli idealizmust összeegyeztesse saját materializmusával, de a marxista filozófia dialektikus materializmus és abban, hogy ez a materializmus dialektikussá válhatott, egyéb igen fontos tényezők mellett a hegeli filozófiának is rendkívül jelentős szerepe van.

Mindez elegendő annak belátásához, hogy Bochenskinek az a törekvése, hogy a dialektikus materializmust következetlen, önmagának ellentmondó filozófiaként tüntesse fel, elméletileg teljesen tarthatatlan.

Az utolsó fejezetben Bochenski azt próbálja bizonyítani, hogy a dialektikus materializmus népszerűségének oka nem e filozófia meggyőző erejében rejlik, hanem más okokban. Bochenskinek mivel nem tartja a dialektikus materializmust meggyőző, következetes világnézetnek, természetesen szüksége volt ilyen jellegű fejtegetésekre. De ha elesnek a dialektikus materializmus következetlenségét állító vádak, akkor természetesen semmi szükség, hogy a dialektikus materializmus népszerűségének a legfőbb okát ne e filozófia tényleges meggyőző erejében lássuk.

A Neue Zürcher Zeitung a következőképpen méltatja Bochenski könyvét: „Tárgyilagosan, világosan és elfogulatlanul teljesítette Bochenski feladatát. Nagyon hasznos és érdemdús ábrázolás, amely nemsokára nélkülözhetetlennek fog mutatkozni."

Láttuk azt, hogy Bochenski állandóan kritikai megjegyzéseket fűz a dialektikus materializmus tételeihez, de egyetlen tételét sem bírálja alaposan, behatóan, részletekbemenően, hanem legtöbbször odavetett félmondatokkal akarja elintézni a kérdéseket. Láttuk azt, hogy a dialektikus materializmussal szemben emelt elméleti ellenvetései tarthatatlanok. Az is kiderült, hogy gyakran úgy ismerteti Engels és Lenin érveléseit, hogy azok teljesen felismerhetetlenekké válnak, hogy egyes kérdések dialektikus materialista felfogásának tárgyalásánál a marxizmus klasszikusainak egyes igen fontos, gyakran a

legfontosabb fejtegetéseiről hallgat. A Neue Zürcher Zeitung az ilyen tárgyalásmódot tárgyilagosnak és elfogulatlannak tekinti. Ezt olvasva a következő kérdés merül fel az emberben. Ha a dialektikus materializmusnak ez az ismertetése elfogulatlan és tárgyilagos, akkor milyenek lehetnek az olyan polgári filozófusok írásai, akik a dialektikus materializmussal „nem elfogulatlanul" és nem „tárgyilagosan" foglalkoznak?

*Simon Endre*

## Formale Logik

I. M. BOCHENSKI

Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1956 XV — 640 l.

A jelen munka címéből azt lehetne következtetni, hogy a szerző a formális logika rendszeres tárgyalására vállalkozott. A könyv azonban, amint erről az előszó is tájékoztat, nem nyújtja ezt, vagyis *nem formális logika.* A szerző ehelyett azzal az igénnyel lép fel, hogy a formális logika első átfogó problématörténetét nyújtja. A munka elsősorban a katolikus irányú logikatörténet és a logisztika logikatörténeti közleményeire támaszkodik.

Ezek azok a megszorítások, amelyeket a szerző is megnevez és amelyek a munka címét valóban problematikussá teszik, mert más a formális logika és más a formális logika „problématörténete". De maga a „problématörténet" is igen problematikus műfaj. A problématörténet a tudomány fejlődésének történetét nem teljességében, a tudományt nem tényleges történeti fejlődésében, nem az eszmék és nézetek harcának az egyetemes történeti fejlődéssel való kapcsolatában tárgyalja, hanem bizonyos szempontok szerint problémákat ragad ki, s ezek között egy történeti összefüggést konstruál. A problématörténet ezáltal a tárgyalt anyag kiválogatásánál erősen helyet ad a szerző érdeklődésének és világnézeti szempontjainak, szubjektivizmust visz be a tudománytörténetbe és a filozófiatörténetbe. A problématörténeti módszert tudatosan először Windelband alkalmazta a filozófiatörténetre híres tankönyvében (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie). Windelband újkantiánus volt és ennek megfelelően az újkantiánus szempontokat érvényesíti a történeti anyag csoportosításában. Az a sorozat, amelyben Bochenski könyve megjelent *(Orbis academicus),* a tudományok problématörténetét katolikus teológiai-filozófiai alapon tárgyalja. Meg kell mondani, hogy a monográfiák tudományos szempontból értéktelenek. Ez alól lényegében a jelen munka sem tesz kivételt.

Ami Bochenski könyvét illeti, a szerző saját megállapításai a munka jellegét illetőleg elégtelenek. A könyv ugyanis nemcsak nem formális logika, de *nem is problématörténet.* Nem nyújtja a logika történetének összefüggő tárgyalását, mint Windelband ezt a filozófiatörténet vonatkozásában bármilyen egyoldalúan is nyújtotta. A 640 oldal terjedelmű könyv lényegileg logikatörténeti antológia, szemelvényes gyűjtemény, ha tetszik *forrástörténeti szöveggyűjtemény,* amelyet a szerző rövid bevezető szövegekkel és értelmező kommentárokkal fűz kötetté össze. Ezzel a megszorítással is hasznosnak kellene a logikatörténet tanulmányozásának megkönnyítése szempontjából a könyvet tekinteni, ha a „problématörténeti" szempont nem tenné annyira egyoldalúvá a válogatást és nem torzítaná el a tényleges összefüggéseket.

Miben áll Bochenski „problématörténeti" vezérfonala? A szerző szerint az egyetlen tudományos logika a matematikai logika. A szerző a matematikai logikát eszmei rokonságba hozza az általa különösen favorizált skolasztikus logikával. A kettő közé eső korszakot, a hanyatlás időszakának tekinti. A logika egész történetét a matematikai logikában elért fejlődési csúcspontjának szempontjából konstruálja. Ez a szempont a formális logika valóságos történetének teljes eltorzításához vezet. A szerző szenvedélyes vádakat emel Prantl ellen, s ismert nagy logikai történeti művét tudománytalannak nevezi. A valóság az, hogy Prantl félig kantiánus, félig realisztikus ismeretelméleti szempontok alapján foglalkozik a logika történetével, s ebből természetesen sok anakronizmus és önkényesség származik. De a szerzőnek a legkevésbbé sincs joga emiatt Prantlnak szemrehányást tenni, mert módszertanilag nem kisebb hibát követ el.

Milyen fokig hasznos mégis az ilyen történeti szemelvénygyűjtemény? Görög és középkori latin szövegek német nyelvű kiadása még az ilyen önkényes válogatás mellett is bizonyos segítséget nyújt a

legtöbb mai olvasónak. A jelenkori matematikai logika tanulmányozása és helyes értékelése azonban csak *teljes* művek tanulmányozása és nem szemelvények alapján lehetséges.

Az indiai logikát hasonló módszerrel tárgyaló fejezet csak arról tanúskodik, hogy a szerző nem foglalkozott komolyan a tárggyal.

A könyv leghasználhatóbb része a logikatörténeti irodalom igen részletes, 80 oldalnyi bibliográfiája.

*Fogarasi Béla*

## Philosophy of Science

PHILIPP FRANK

The link between science and philosophy. 1957. USA

A munka szerzője amerikai egyetemi tanár, a 1920-as években létrejött, úgynevezett „bécsi-kör" egyik tagja, a pozitivizmus egyik ismert képviselője. Jelen munkájában szintén a pozitivizmus álláspontjáról tekinti a természettudományok és a filozófia kapcsolatait. Könyvének az a mozzanata nyújt érdekességet, hogy a kérdés társadalmi vonatkozásai felé fordul. Az a messzemenő cinizmus, amellyel Frank az amerikai szellemi életet jellemzi, azzal az előnnyel jár, hogy nyíltan feltárja az amerikai tudományos élet fejlődésében mutatkozó hanyatlás tendenciáit.

Frank, aki régebben könyvet írt a relativitáselméletről, jelen munkájában is sokat foglalkozik a relativitáselmélettel, de nem annak tételes fizikai tartalmával, hanem azzal a kérdéssel, hogy kik és miért a relativitás hívei, vagy ellenfelei az Egyesült Államokban. Ezzel kapcsolatban Frank megállapítja, hogy a tudósok, politikusok, teológusok között sokan vannak, akik a relativitáselméletet nem tudományos tartalma alapján ítélik meg, hanem tudományon kívüli okokból fogadják el vagy vetik el. Ezt a magatartást a szerző a tudomány metafizikai értelmezésének nevezi, és számos példán szemlélteti.

Edmund Ware Sinnott, a Yale egyetemen a biológia neves professzora a relativitáselmélettől és általában a modern tudománytól a természettudomány és a vallás megbékélését reméli. Ugyanezt az álláspontot képviseli pl. a Harvard egyetem ismert tanára, Sorokin is. Sok fizikus — folytatja a szerző — örül annak, hogy a tudomány, nevezetesen a fizika és ezen belül a relativitáselmélet megfelel az általuk vallott erkölcsi és vallási nézeteknek. Számos fizikus azonban teljesen más álláspontot képvisel. Szerintük a relativitáselmélet egy tisztán tudományos elmélet, megfigyelhető tények leírása, amelynek alapján nem lehet döntést hozni a materializmus és az idealizmus, s még kevésbé a vallás és ellenfelei között. Frank, aki mint pozitivista nyilván az utóbbi állásponttal rokonszenvez, tényként megállapítja, hogy az amerikai fizikusok túlnyomó részben az idealizmus javára értelmezik a relativitáselméletet. Nézetük szerint ezen elmélet kimutatta, hogy az anyag nem anyagi, ti. energiává válhat. Így találkoznak az idealista fizikusok olyan társadalmi-politikai mozgalmakkal, mint „keresztény tudomány" (Christian Science). Frank a maga részéről megállapítja, hogy a relativitáselmélet csak a vulgáris materializmust cáfolja meg, vagyis közvetve elismer egy más materializmust is, de nem foglal állást abban a kérdésben, hogy ez a nem vulgáris materializmus hogyan ítélendő meg.

A könyv befejező fejezetében a szerző „a magas általánosságban mozgó elméletekkel", vagyis értelem szerint a messzemenő általánosítással foglalkozó elméletekkel foglalkozik. Frank itt tulajdonképpen a fizika és a világnézet kapcsolatát tárgyalja. A következő módon akarja a kérdést megvilágítani. Egy tudományos elméletnek két célja lehet: utasítások a technológia számára, és közvetlen utasítások az emberi magatartások számára. Valamely elmélet elfogadása mindig kompromisszumot jelent az elmélet technológiai és szociológiai értéke között.

Ha ezt az akadémikus kifejezésekbe bújtatott nézetet érthető nyelvre akarjuk lefordítani, úgy azt mondhatjuk, hogy Frank tagadja a tudománynak az objektív igazság megismerését célzó törekvését és erre való hivatottságát. Általában azonban nem saját nézetét fejezi ki, hanem — és éppen ez teszi könyvét érdekessé — gazdag anyagon illusztrálja az amerikai tudomány osztályjellegét. Sok politikus és pedagógus — állapítja meg a szerző — meg van győződve arról, hogy a szabad akarat gondolata nem fér össze a klasszikus fizikával, viszont azt hiszik, hogy a szabadakarat jól megfér a kvantumelmélettel.

Miután pedig kívánatos, hogy a polgárok higyjenek a szabadak aratban, ezért mindenképpen előnyben részesítik az atomfizikában elterjedt indeterminisztikus formulázásokat.

Ilyen és hasonló megállapítások után, végül Frank maga is állástfoglal az általa magas általánosításokkal foglalkozó elméletnek nevezett nézetekhez. Ezen a színvonalon az elméletet nem lehet kizárólag a tényekkel való megegyezése és logikai következetessége alapján megítélni. Végeredményben, ha ilyen magasnívójú általánosítással foglalkozó elméletekről van szó, nem lehet tisztán tudományos alapon dönteni. Más szóval, Frank azt ajánlja, hogy ki-ki a saját világnézete alapján döntse el, melyik elméletet választja a sok közül.

Nem szándékunk részletes bírálatot gyakorolni Frank cinikus relativizmusa felett, de mint az amerikai tudományos élet néhány jellemző mozzanatát megvilágító könyvre felhívjuk a tudomány társadalmi összefüggése iránt érdeklődő olvasók figyelmét.

Még egy megjegyzés. A pozitivista szerző a külsőségekben, így az apparátus összeállításában alaposságot és szabatosságot fitogtat. Valójában azonban a könyv ebben a vonatkozásban tele van pontatlanságokkal. Idézetet közöl az „Unter dem Banner des Marxismus" folyóirat 1938-as évfolyamából, holott ez a folyóirat 1936-ban megszünt. A nem euklidesi geometria egyik alapítójaként Bolyai Farkast nevezi meg, holott köztudomású, hogy az Bolyai János volt. A rendkívül gazdag szovjet irodalomból csak egy-két, az 1930-as években megjelent cikket idéz, holott Amerikában is módja lett volna a jelenkori szovjet fizika és filozófia eredményeit megismerni.

*Fogarasi Béla*

## Épistemologie génétique et recherche psychologique

par W. E. BETH, W. MAYS et J. PIAGET

Presses Universitaire de France 1957. 134 l.

A füzet egy új tudományos központ megalakulásáról számol be, amelynek a dialektikus logika és ismeretelmélet szempontjából is bizonyos jelentőséget kell tulajdonítanunk. A genfi egyetem természettudományi karán Piaget vezetése alatt egy a „genetikus ismeretelmélet" művelését szolgáló nemzetközi központ létesült. Célja együttműködést létrehozni a genetikus, más szóval tudománytörténetileg megalapozott, valamint a lélektani genetikus és társadalmi genetikus alapon folyó kutatások, ill. a kutatók között. Piaget a füzet első tanulmányában a genetikus ismeretelmélet programja és módszere címen igen széles kutatási tervet állít fel, amely magában foglalja a tudomány előtti gondolkodás, a gyermek gondolkodása, a technikai gondolkodás stb. kérdéseit. A szerző megállapítja, hogy a genetikus ismeretelmélet eddig nem létezett mint önálló tudomány. Az ismeretelmélet művelői nem foglalkoznak lélektannal és a lélektan nem ad választ az ő kérdéseikre, mert túlságosan alkalmazott jellegű. Piaget a megoldás útját abban látja, hogy a logika, az ismeretelmélet és a lélektan művelői összefogjanak és kollektív munkaközösségeket hozzanak létre.

Ez a kezdeményezés kétségtelenül figyelmet érdemel. A kérdés szervezeti megoldása azonban csak akkor vezethet sikerre, ha az elvi alapok helyesek. Sajnos Piaget egyike azoknak a jóindulatú tudósoknak, akik nyilván egyáltalán nem ismerik a modern dialektikát és a dialektikus logikát. Ennek következtében logika alatt kizárólag a formális logikát és annak nyugaton ma uralkodó formáját, a szimbolikus logikát érti. Ezáltal egyszersmind eltorzítja a logika és a lélektan igazi és sok tekintetben még fel nem tárt összefüggéseit.

Piaget sokat foglalkozik a cselekvéssel. Bizonyos a cselekvésen belüli előlogikát, nyelv nélküli logikát vél megállapítani. Ugyancsak fontosnak tartja a közlést, a nyelvi közlést, amelynek kutatása a nyelv-szociológia feladata. A nyelv előtti cselekvési logikától egy folyamatos út vezet ahhoz a logikához, amely a közlés, a nyelv alapján kialakul.

Hogyan ítéljük meg Piaget vállalkozását? Nézetem szerint más polgári szociológusok és filozófusok módjára túlságosan kiterjeszti a logika fogalmát számos jelenségre, amelyek legfeljebb a logikus gondolkodás csírájának tekinthetők. A logikus gondolkodás és annak tudománya, a logika, a nyelv és a gondolkodás elválaszthatatlan egységén alapul. A nyelv előtti és a logika előtti téves fogalmának használata veszélyezteti a különben érdekesnek ígérkező fejlődéslélektani kutatások eredményességét.

A füzet második dolgozata Mays ismertetése és bírálata Carnap logikai elméletéről. Az ismertetés a nyugati irodalomban elhangzott bírálatok összefoglalása és ennyiben tanulságos. A dolgozatból kiderül, hogy a Carnap által képviselt logikai nihilizmus a nyugati irodalomban is sok ellenvetésre talál. Az ismertetett kritikák egy része helyes érveket tartalmaz, azonban valamennyinek korlátot szab az, hogy nem materialista alapon állanak.

*Fogarasi Béla*

## Zur Seinsfrage

MARTIN HEIDEGGER

Verl. Vittorio Klostermann Frankfurt a. M. 1956. 44 l.

A füzet külön lenyomata egy cikknek, amely et Heidegger egy emlékkönyvben közölt. Tartalmáról elég nehéz ismertetést adni, mert Heidegger módszere játék a szavakkal, a szavak felbontásán és erőszakos kapcsolásán alapul, vagy a szavak többértelműségében kéjeleg, vagy erőszakos konstrukciókkal új szavakat gyárt s mindezt nemigen lehet a német nyelv nélkül visszaadni. Aránylag a legkézzelfoghatóbb formában Heidegger Nietzschéhez viszonyítva jut kifejezésre és az egész cikkben talán az is a legfontosabb, hogy Heidegger Nietzsche örökségét vállalja. Homályos formákban célzásokat tesz egy olyan háborúra, amelyre Nietzsche készült, és amellyel összehasonlítva a két lefolyt világháború csak előjátéknak tekinthető. Hogy ezt a háborút Nietzsche és Heidegger mint „szellemi háborút" képzelik-e el vagy nem, a füzetből nem világlik ki. Annyi bizonyos, hogy Heidegger továbbra is a szélsőséges, irracionalista, fasiszta típusú ideológia képviselője, és azért a Heidegger rehabilitálására irányuló propaganda sikertelen szerecsen-mosdatás maradt.

*F. B.*

## Sprache und Kalkül

FRIEDRICH GEORG JÜNGER

Vittorio Klostermann Frankfurt a. M. 1956.

Az előadás célja kimutatni, hogy a nyelv nem kalkulus. Ez a tagadó tétel önmagában véve helyes, de Jünger előadása ezt a helyes tételt hamis irányban fejti ki. Miután Jünger szerint a logika kalkulus és a nyelv nem kalkulus, ebből azt a hamis következtetést vonja le, hogy a nyelv nem logikus, a nyelv feladata nem a logikai szabatosság kifejezése. A nyelv a logikán innen és a logikán túl van. Ily módon Jünger menthetetlenül összezavarja az összefüggéseket, a nyelv, a gondolkodás és a kalkulus között. Jellemző a nyugatnémet szellemi életben uralkodó káoszra, hogy az effajta előadások és füzetek nagy népszerűségnek örvendenek.

*F. B.*

## Descartes et le cartèsianisme hollandais

par E. J. DIJKSTERHUIS, C. SERRURIER, P. DIBON, ETC.

Études et documents. Paris—Amsterdam, 1950. Presses Univ. de France. XII, 308 l.

Kétségtelen, hogy Descartes filozófiája, a maga többszörösen kettős és ellentmondásos jellegénél fogva még ma is sok megoldatlan problémát jelent a filozófiatörténet számára. Ez a jellege magyarázza azt is, hogy Descartes-ot a szokásosnál is több filozófiai irányzat tekinti a „magáénak", kiragadva tanításából azt a részletet, ami neki éppen megfelel : az 1936-os és 1950-es Descartes-évfordulók idején az egzisztencializmustól a pszichoanalízisig szinte minden polgári irányzat megtette a maga igénybejelentését s talán egyedüli volt a skolasztikus J. Maritain, aki lemondott a descartes-i örökségről, mondván, hogy „a kartezianizmus az újkor nagy francia ősbűne". (Maritain bizonyára nem is gondolta, hogy a militáns klerikalizmus-

nak ez az immár háromszázéves megbélyegző ítélete mennyire kiemeli Descartes filozófiájának tényleges értékeit. . .)

Az előttünk levő tanulmánykötet első tanulmányában (Descartes gondolkodásának komplexitása) H. J. *Pos* tömör, igen világos elemzéssel mutat rá kételkedés és bizonyosság, elméleti filozófia és gyakorlati természettudomány, elemzés és megfigyelés, szabadság és szükségszerűség metafizika és matematika, racionalizmus és naturalizmus ellentéteire D. rendszerében s kiemeli, hogy D. végül sem lett materialistává, hanem megmaradt a dualizmus mellett. Ezen az álláspontón maga a szerző sem jutott túl, bár világnézeti, általános filozófiai szempontból a kötet összes tanulmányai közül az övé tekinthető a legtárgyilagosabbnak, a leginkább tudományos igényűnek; figyelemre méltó a szabadságról adott, „neokartezianus" definíciója: a szellem a maga szabadságát a vele szembenálló [= az anyag] elismerésében realizálja" (19. l.) Rajta kívül még E. J. *Dijksterhuis* (D. Módszere és Esszéi) szentel figyelmet a természettudományok történetének, amit a többi tanulmányokban sajnálattal kell nélkülöznünk. Ez a tény már önmagában jelzi, hogy a kötet egészéből egyoldalú képet kapunk Descartes-ról is, de németalföldi hatásáról is, hiszen tudott dolog, hogy a kartezianizmus elterjesztésében (Németalföldön túlra is) éppen a holland orvosok és természettudósok játszottak kiemelkedő szerepet.

Ez egyoldalúság és hiány logikus ellensúlya, hogy viszont több tanulmány is foglalkozik D.-nak és a kartézianizmusnak a valláshoz való viszonyával. Ha nem is érthetünk egyet e cikkeknek indifferens (relativista), vagy különösen apologetikus tendenciáival, szerzőik szolid filológiai anyagismerete igen hasznos segítség lehet azok számára, akik a XVII. század második felének a kartezianizmus „rekatolizálására", a vallással való kibékítésre irányuló — elsősorban franciaországi — törekvéseit magasabb, történetírói szinten fogják vizsgálni. C. *Serrurier* a „Descartes mint ember és mint hívő" kérdését feszegeti, P. *Dibon* D. svédországi tartózkodásáról tesz néhány megjegyzést egy eddig kiadatlan levél alapján, J. *Orcibal* (D. és filozófiájának megítélése a Liancourt-kastélyban) és G. *Lewis* Augusztinizmus és kartézianizmus a Port-Royalban) tanulmányai a janzenizmusnak, occasionalizmusnak, általában a kartézianizmus egyház- és szalonképessé tételére irányuló törekvéseknek történetéhez szolgáltatnak hasznos adalékokat; utóbbi közli *Du Vaucel*-nek, Descartes egykori teológus bírálójának, egy eddig kiadatlan traktátusát (1681-ből), mely a maga nemében kiváló tömörséggel foglalja össze mindazokat a tételeket, melyekben Descartes világosan szembekerül az egyház és a vallás tanításaival, dogmáival.

Külön ki kell emelnünk C. L. *Thijssen — Schoute* (A karteziánizmus Németalföldön) és P. *Dibon* (Bibliográfiai jegyzetek a holland kartéziánusokról) tanulmányainak adatgazdagságát, bár az elsőnek említett szerzőnél súlyos kételyeket támaszthat az a kirívó tájékozatlanság és felületesség, mellyel Comenius nevét minden indokolás és jellemzés nélkül odaveti („Végül ne feledjük el *a kiváló csehet*, Comeniust, aki Naardenben, Amsterdam kapuinál van eltemetve") a hollandiai — katolikus és ó-katolikus karteziánusok nevei közé. (Sajátos módon éppen Comenius nevénél még az egyébként pontos névmutató is megtéved: 219. helyett 217. lapot jelez!) Comenius szerepe a XVII. század szellemi mozgalmaiban — többek között éppen a kartezianizmus és a természetfilozófia viszonylatában is — sokkalta jelentősebb volt annál, hogysem megengedhető volna ily semmitmondó és téves módon utalni rá.

Összbenyomásként meg kell állapítanunk, hogy bár a kötet sok tekintetben hasznos olvasmány lehet azoknak, akik a korszakot már amúgyis jól ismerik, elvi eredményeit tekintve azonban igen kevéssel gyarapítja a filozófiatörténetet. Elvi szempontból nem is az a legjelentősebb, ami a kötetben benne van, hanem ami belőle kimaradt. A kötetnek különösen két hiányossága igen tanulságos számunkra módszertani szempontból. Az első az, hogy a legszolidabb polgári filozófiatörténészek is megrekednek egy olyan filozófiatörténeti szemléletnél, mely deszkriptív-filológiai módon felsorolja a különféle filozófiai nézetek összeütközését, módosulását stb., de fel sem veti komoly formában azt az okszági kérdést, hogy mi is lehetett a leírt elméleti változások tényleges történelmi előidézője. Logikus következménye ennek ez a második feltűnő hiány, hogy a kötet szerzői (az egy Dijksterhuist kivéve) módszeresen elfeledkeznek a tudománytörténet és filozófiatörténet összefüggéseinek komoly vizsgálatáról, ami ma már általában is hiba, de különösen hiba Descartes filozófiájának történeti sorsát kutatva. Az a benyomásunk, hogy a szerzők szerint a tudományos tanok bizonyos „gondolkodási divatok" esetlegességei szerint hullámzanak ide-oda, de mélyebb összefüggéseket emögött felesleges keres-

nünk. Természetes, hogy az ilyetén relativista deszkripció fel sem veti az egyetemes emberi gondolkodás és tudomány *fejlődésének* a kérdését és még kevésbé törődik Descartes Hollandiájának és Franciaországának konkrét, XVII. századi viszonyaival. Henri Lefèbvre megkísérelte ez összefüggések mélyebb marxista elemzését Descartes és Pascal monográfiájában: a kötet szerzői nem ismerik vagy nem akarják ismerni egyik művét sem. Az ilyetén „agyonhallgatás", a „nemidézés" módszere mindig a rossz tudományos lelkiismeret jele: azokkal szemben szokott megnyilvánulni, akiknek nézeteit megcáfolni nem tudjuk, de elfogadni mégsem akarjuk.

A magunk részéről más módszert követünk: örömmel üdvözöljük a kötet tényleges értékeit, tévedéseit meg fogjuk cáfolni, hiányait meg fogjuk állapítani és mindez csak elő fogja mozdítani azt, amire a szerzők is törekedtek — Descartes és a holland kartézianizmus jobb megismerését.

*Mátrai László*

## Vom Wesen der Aussage

GERHART SCHMIDT

Meisenheim—Glan, 1956.

A nyelv és a gondolkodás viszonya mind a logika, mind a nyelvtudomány egyik alapvető, sokat vitatott problémája. A fent jelzett munka szerzője nyelvfilozófiai szempontból próbál e kérdéshez közeledni. Eszmefuttatásainak középpontjába a kijelentés vizsgálatát állítja.

A bevezetőben arra törekszik, hogy meghatározza a kijelentés helyét a nyelv és a gondolkodás kapcsolatában. Ennek során ismertet néhány történelmileg kialakult álláspontot, önkényesen kiválogatva azokat, amelyek későbbi fejtegetéseit alátámasztják. A követendő módszert illetően a fenomenológiai elemzés útját választja.

Az első fejezetben a kijelentés szintaxisával — szerkezetével — foglalkozik. Álláspontját röviden a következőkben lehet összefoglalni. A kijelentés a mondat és az ítélet egysége. A mondat nyelvi alanyból és állítmányból tevődik össze, az ítélet logikai alanyból és állítmányból. A logikai alany és állítmány többet tartalmaz, mint a nyelvi alany, illetve állítmány. Ennélfogva az ítélet gazdagabb, mint a mondat. A mondat közvetlen, az ítélet közvetett jellegű. — Ebben a felfogásban annyi az igazság, hogy a nyelv nem teljes pontossággal fejezi ki a gondolatainkat. Ebből a megállapításból azonban nem szabad azt a következtetést levonni, hogy a nyelv kifejezőképessége elvileg korlátozott, mint ahogyan azt a szerző teszi. Miként a gondolkodás, úgy a nyelv is állandóan fejlődik. E két, egymással elválaszthatatlanul összefüggő jelenség fejlődése azonban nem párhuzamosan fut egymás mellett, amelyek között a távolság előre megszabott, állandó. A nyelv fejlődése odavezet, hogy mindinkább a gondolatok hű kifejezésének eszközévé válik.

A kijelentés elemzése során továbbá a szerző különbséget tesz predikáció és attribúció között. E megkülönböztetés mögött az az elképzelés húzódik meg, hogy a mondatok egyfelől ítéleteket fejeznek ki, másfelől olyan tudattartalmakat (óhajtás, felszólítás stb.), amelyek határozatlanok ahhoz, hogy igaz vagy hamis voltukat el lehessen dönteni. Ezzel a kérdéssel kapcsolatban élesen bírálja Wundt felfogását, aki ezt a megkülönböztetést feleslegesnek tartja. — A szerzőnek a wundti elképzeléssel szemben alkalmazott bírálata helytálló, és a szóban forgó megkülönböztetés jogosult. Valóban helytelen lenne pl. valamilyen óhajtást ítéletnek tekinteni. Schmidt azonban ebben a kérdésben is következetesen metafizikusan gondolkodik. Nem ismeri fel, vagy nem hajlandó tudomásul venni, hogy a gondolattartalmak fejlődésen mennek keresztül, amelynek során a határozatlan gondolatok határozottakká válnak.

Már az első fejezet alapján véleményt alkothatunk magunknak a szerző nézőpontjáról és művének értékéről. Schmidt Husserl epigon, aki kísérletet tett arra, hogy mesterének felfogását a kijelentésekre alkalmazza. Lehet, hogy ez a munka a tiszta logika híveinek nyújt valamit, az ítéletek valódi természetét illetően azonban termeketlen spekulációnak kell tekintenünk.

Ebbeli meggyőződésünket csak megerősíti a további fejezetek elolvasása. A második fejezet az ítéletalkotás kérdését veti fel és „megoldásképpen" az analitikus és szintetikus ítéletekre vonatkozó kanti felfogás modernizált változatát (160. l.)

nyújtja. Végül a harmadik fejezetben az ítélet tartalmát vizsgálja, amelyet a szubjektív idealista módon interpretált értelemmel azonosít.

Úgy véljük, hogy az olvasó felment bennünket Schmidt nézeteinek részletekbe menő bírálatától. Munkájának vázlatos ismertetésével inkább arra törekedtünk, hogy némi bepillantást nyújtsunk a nyugatnémet filozófiába.

*T. Gy.*

## Régi nóta új változatban

A Voproszi Filoszofii, 1957-es évfolyam 4. számában közli E. A. Komarov és Sz. I. Mihajlov közös cikkét, amelyben bírálják Leszek *Kolakowski*nak, a lengyel *„Mysl Filozoficzna"* c. filozófiai folyóirat főszerkesztőjének „A marxizmus időszerű és időszerűtlen fogalma" c. revizionista cikkét. Az alábbiakban ismertetjük a bírálatot.

Napjaink revizionizmusa nem az egyik vagy másik ország fejlődése nemzeti sajátosságainak terméke. Alapvonásaiban hasonló jelleget mutat bárhol jelenjék is meg. Ezért egy lengyel revizionista filozófus nézeteinek bírálata tanulságos lehet a magyar olvasóközönség számára is.

B. Russell-nál olvashatjuk: „Mi a kommunizmus rákfenéje, amely fellelhető fejlődésében? Először is, ragaszkodás a doktrinák merev és mozdulatlan rendszeréhez, amelynek egyik része kétes, a másik része pedig nyilvánvalóan hibás. Másodszor, üldözés, mint az ortodox hit helyességében való meggyőzés eszköze. Harmadszor az a meggyőződés, hogy az üdvözülést csak a templom ölén lehet megtalálni és hogy az Igaz Hitet szükség esetén el lehet terjeszteni az egész világon a kényszerítés erejével. Negyedszer, a próféták kasztjának, amely egyedül jogosult a szentírás magyarázatára, hatalmas ereje van... Mindezekben a betegségekben szenvedett a katolikus egyház is, amikor hatalmon volt." (The Impact of Science on Society" New York, 1951. p. 57.)

J. Dewey: „Bármely történelmi konstrukció szükségképpen szelektív... Ez az elv dönti el, hogy milyen jelentőséget tulajdonítsunk a múlt eseményeinek, mit kell elismerni, és mit kell elhagyni; ez dönti el azt a kérdést is, hogy hogyan kell rend szerezni a kiválasztott tényeket." (Logic, The Theory of Inquiry. New York, 1938. p. 235.)

Kolakowski nézetének lényegét a következőkben foglalja össze: *A marxizmus fogalmi apparátusa elavult*, „nem alkalmas az új, nemkapitalista[1] társadalmak vizsgálatára, ahol az alapvető társadalmi felosztást új fogalmak segítségével kell létrehozni."[2]

A marxizmus „alkotó továbbfejlesztése" azonban nála — mint általában a revizionistáknál — nem megy tovább rosszindulatú bírálatnál. Annak bizonyítására, hogy a revizionista Kolakowski-féle bírálat is a burzsoá osztályérdekeket kifejező divatos polgári filozófiai eszmék egyenes szajkózása; tekintsük meg az alábbi párhuzamot:

L. Kolakowski írja: „A dolog lényege abban van, hogy a „marxizmus" szó egyáltalán nem jelentette azt a fajta doktrinát, amelyet *tartalma* jellemez. Ez a szó olyan doktrinát jelentett, melyet kizárólag formálisan jellemeztek minden egyes alkalommal összehasonlítva a tévedhetetlenség Intézetének dekrétumával.[3]

Más szavakkal a „marxizmus" tartalma szerint — mint ahogy az végeredményben minden egyházi doktrinával elő szokott fordulni —, institucionális fogalommá és nem intellektuálissá vált. Pontosan ugyanígy a „marxista" szó, nem azt az embert jelenti, aki a világról ilyen vagy olyan tartalmilag meghatározott nézetet vall magáénak, hanem egy olyan meghatározott intellektusú embert, aki kiválik azzal, hogy készséggel elismeri azokat a nézeteket, amelyeket institucionálisan[4] megerősítettek."

L. Kolakowski: „Nyilvánvaló; a határ a „tény" és az „interpretáció" között a társadalomtudományokban ugyan annyira változékony és kevéssé megjelölhető, mint a természettudományban."

[1] A Szovjetunió és a népi demokratikus országok.
[2] Az idézeteket a Voproszi Filoszofii alapján adjuk.
[3] Értsd a párthatározatokkal.
[4] Értsd a kommunista pártok KV-e által megerősített...

K. Popper: „...A múlt történelme nem lehet olyan, mint amilyen az valóban volt. Csupán különféle történelmi interpretációk lehetségesek. Emellett egyik sem végleges ezek közül és minden nemzedékjoga van megalkotni a saját interpretációját." (The Open Society and his enemies. London, 1945. v. 2. p. 255.)

L. Kolakowski: „Másfelől a tudományok története arra tanít, hogy az interpretáció kérdései véglegesen sohasem eldöntöttek. Ennek bizonyítására egy olyan szenzációs tény szolgál, amely a társadalomtudományokban a teljes objektivitás elérésének lehetőségébe vetett primitív hitet könnyen kétségessé teszi. A tény az, hogy majdnem minden emberi nemzedék újraírja a világ egész történetét..."

P. Gardiner: „A forradalmakról, az osztályharcról, a civilizációról szóló általánosításoknak elkerülhetetlenül meghatározatlanoknak kell lenniök, nyitottaknak a sok kivétel és fenntartás számára azon terminusok elmosódottsága következtében, amelyeket ezen általánosításokban használunk." (The Nature of historical explanation. London, 1952. p. 61.)

L. Kolakowski: „Ha nem világosak az olyan kifejezések, mint az „anyag" „társadalmi tudat", „megismerés", „felépítmény", „okozati feltételezettség", „termelési viszonyok" stb. akkor semmiféle módszertani szabály, semmiféle tétel, amelyekre ezeket alkalmazzák, nem nyer szabatos értelmet."

B. Croce: „...Amikor K. Marx dialektikus agyafurtságok segítségével azt a következtetést vonta le, hogy ezután a harmadik korszak[1] után nem jöhet semmi más a forradalmon kívül, amely megsemmisíti az összes osztályokat a proletariátussal egyetemben és megsemmisíti még a lehetőségét is hasonló különbségeknek és felosztásoknak; akkor úgy gondolta, hogy ez valamivel több, mint egy jóslat, úgy tűnt neki ... hogy nagy dolgot vitt végbe, a kommunizmust utópiából tudománnyá változtatta át. Azonban a jóslatoknak semmi közük nincs a történelemhez." (Storiografia e idealista morale." 1950. p. 47—48.)

L. Kolakowski: „...Hiszen most már világos, hogy Marx sok gondolata, mindenekelőtt a történelem előrelátása és további menete területén, mint a jóslatok többsége, nem támaszkodott az élet által történő könyörtelen ellenőrzésre és olyan értékű, mint az utópiák — inkább morális ösztönzést jelentenek, mint tudományos elméletet."

A fentiekből látható tehát, hogy a Kolakowski-féle új revizionista nóta ismert divatos burzsoá dallamok változata.

Gondolhatná valaki, hogy bár Kolakowskinak a marxizmussal kapcsolatos „észrevételeit" gyanússá teszi a marxizmus ellenfeleinek nézeteivel való kísérteties hasonlóság, mégis talán ez irányú munkásságának esetleg a marxista elmélet alkotó továbbfejlesztése a rejtett célja. Mi lehet a kritérium a marxizmus továbbfejlesztése és „továbbfejlesztése" között, ami az egyiket alkotóvá, a másikat revizionistává teszi. Valóban miért revizionista nézetek a kolakowski-félék és miért az alkotó marxizmus mintaképei pl.: a szociális forradalom új lenini elmélete, vagy a XX. kongresszus határozatai, avagy Mao Cetung és a kínai kommunisták egyes elméleti munkái? Természetesen erre a kérdésre mindenekelőtt a gyakorlat ad választ. A magyar októberi ellenforradalom gyakorlata elég szemléltetően beszél a revizionista nézetek hatását illetően.

De még tisztán az elmélet síkján maradva is kimutatható, hogy a revizionista „alkotó" továbbfejlesztése a marxizmus örökértékű lényege: a forradalmi dialektika, az osztályharc marxi elmélete, a szocialista forradalom és proletárdiktatúra elmélete, az osztályszempontokról és pártosságról szóló tanok ellen irányul, ezek polgári átdolgozására, végső soron felszámolására vezet. Az igazi alkotó továbbfejlesztés pedig a marxizmus említett örökértékű lényegéből indul ki, ezt gazdagítja, fejleszti.

Kolakowski a marxizmus fogalmi apparátusának elavultságáról beszél. Szerinte ezek a fogalmak a legjobb esetben is csak a múlt századbeli szociális helyzetet tudták kifejezni. Mivel a régi időkben al-

[1] Kapitalista társadalmi rend horszaka.

kották őket, csak az akkori szociális jelenségeknek elméleti általánosításai lehetnek Kolakowski kész ezen elmaradáson nyomban segíteni és a szocialista társadalom „elavult" fogalmának felváltására megalkotja az „új, nemkapitalista társadalom" fogalmát. Ha ehhez a fogalomhoz hozzávesszük még, hogy Kolakowski az osztályharc, forradalom és proletárdiktatúra tagadása felé hajlik, úgy kitűnik a marxizmus fogalmi apparátusa e revíziójának igen kétes, illetve kétségtelen „értéke". Kolakowski úgy tesz, mintha nem tudná, hogy a marxizmust, marxizmus—leninizmusnak nevezik és hogy ezzel a „legjobb esetben is a múlt század szociális helyzetét tükröző" fogalmi apparátussal jelenleg a földkerekség nagy részén sikeresen felépítették, illetve sikeresen építik a szocializmust.

Kolakowski teljesen feladja a proletariátus osztályérdekeit, amikor a marxizmust és a kommunista mozgalmat „vallási jelenséghez" hasonlítja, amikor az ideológiai tekintélyről, tisztaságról, kérlelhetetlenségről, mint megannyi elítélendő dologról beszél, amikor a marxista történelemírást burzsoá történelemhamisítókkal társítja. Állítólagos külső jegyek szerinti analógiára épít, az osztálytartalom teljes elkendőzésével. Hasonlataiban ezen túlmenően legalább ugyanennyire vét a tudományos objektivitás, az igazság ellen.

Egyes alapvető marxista fogalmak körüli vita nála alapvető marxista tételek elvitatásává fajul. Marxista tudósok vitatkozhatnak, mondjuk a felépítmény fogalmának pontosabb meghatározásáról, azonban ennek a fogalomnak pontosabbá tétele csak a revizionistáknál vezet el a burzsoá államgépezet összezúzásának szükségességéről szóló tétel tagadásáig.

Napjaink revizionistái igyekeznek megbontani a párt egységes cselekvését megalapozó elméleti egységet. Szeretnék, ha a párt azonos elveket valló kommunisták harci szövetségéből kispolgári vitaklubbá válna. Így is lehet értelmezni Kolakowski következő szavait: „A marxizmus szilárd és egységes táboráról beszélni, a marxista doktrina tisztaságának jelszavával dobálódzni — mindez merő értelmetlenség." Kolakowski hadba vonul a „direktivákat kibocsátó szervek" ellen magyarán mondva, a kommunista pártvezetés, mindenekelőtt az SzKP ellen, mert az féltve őrzi a szocialista ideológia tisztaságát. Támadásai a kommunista pártok központi szerveinek az elméleti tevékenységbe, a marxista tudomány kérdéseibe való beavatkozása ellen olyan kísérlet, mely felújítja a régi jobboldali opportunizmust, az elméletnek a gyakorlattal való szembeállítását, amelyet a marxizmus már régen elutasított.

Holott a kommunista párt, a munkásosztály élcsapata nem háríthatja el a felelősséget az ideológiai harc vezetéséért, mint ahogyan nem háríthatja el a felelősséget a forradalmi mozgalom és a szocializmus építés más oldalainak vezetéséért sem. A kommunista pártok nem lehetnek közömbösek az ideológia kérdései iránt, mindenekelőtt azért, mert a tudományos kommunizmus elmélete nem keletkezik ösztönösen, hanem ideológusai terjesztik el a munkásmozgalomban; másodszor azért, mert a szocializmus a kapitalizmustól eltérően, kialakulásától fogva nem ösztönösen épül és fejlődik; harmadszor azért, mert a tudatnak tendenciája, hogy elmarad a léttől. Másrészről viszont ezzel ellentétben magas kommunista tudatosság nélkül lehetetlen a kommunizmus építése; és végül negyedszer, mert miután az imperialista burzsoázia elvesztette gazdasági és politikai állásait a szocialista országokban, erősen reménykedik, hogy esetleg elkeseredett ideológiai harc útján megteremtheti a kapitalista restauráció előfeltételeit.

Egyébként is a párt direktivái, az ideológiai kérdések esetében is — mindig kollektív alkotás eredménye. Mielőtt pl. határozatot fogadnának el az irodalom és művészet ilyen vagy olyan kérdésében, a párt tanácskozik az írókkal, a zeneszerzőkkel és művészekkel; a párt széles társadalmi vita elé terjeszti legfontosabb határozatainak tervezeteit. A dolgot úgy beállítani — mint ahogy Kolakowski teszi —, mintha a párt megtiltaná egyik vagy másik tudós elméletének bírálatát, vagy elismerő vélemény nyilvánítását Hegel filozófiájáról, megtiltáná Dosztojevszkij kiadását stb. — egyenértékű a dolgok durva elferdítésével. Mert ismeretes, hogy éppen a Szovjetunióban folytatnak széles tudományos vitákat, hogy a szovjet filozófiát tanuló diákok és aspiránsok számára összeállított irodalom listáján mindig ott szerepeltek Hegel munkái, és hogy Dosztojevszkij regényeit az Októberi Forradalom után majdnem minden évben kiadták.

Ismeretes, hogy a revizionizmus egyik fő elméleti hibája a dialektikának a marxizmus ezen eleven lelkének megnemértésében és tagadásában gyökerezik. A revizionisták képtelenek helyesen alkalmazni a dialektikát a jelenkori valóság elemzésénél. Cserben hagyják a dialektikát, amikor egyik vagy másik ország sajátosságait szembeállítják a közös törvényszerűséggel, az egyes és különöst az általánossal, a nacio-

nalizmust az internacionalizmussal. Amikor a kapitalizmus ellentmondásait, antagonizmusait elhallgatják, amikor a jelen kor folyamatainak mindenoldalú vizsgálatát mellőzve kitagadnak és felnagyítanak egyes oldalakat és tényeket.

Kolakowski kezei között is a dialektika furcsa természetű lesz és megtagadja lényegét. Szerinte a marxizmusnak, „mint gondolkodási módnak szerfelett eltérő és csak igen általános, széles keretek által megjelölhető tartalma lehet . . . Pontosan ugyanígy nem előre meghatározott dolog, hogy ennek a metodológiának akár a legszigorúbb alkalmazási esete . . . éppen olyan eredményekhez fog elvezetni, amelyek F. Engels egyes megjegyzésével megegyeznek." A marxi módszer a là Kolakowski annyira tág keretek között mozog, hogy megengedhetőnek tartja bármely burzsoá nézet prédikálását. Tőle bárki lehet idealista, eklektikus, opportunista, megengedi Marx eredeti nézeteinek meghamisítását, lehetségesnek tartja a vele egyet nem értő kommunisták ellen a burzsoá liberálisokkal való szövetséget . . . és ami a legfurcsább, ugyanakkor még igényt akar tartani a marxista elnevezésre is!

(T. S.)

# TARTALOMJEGYZÉK

## TANULMÁNYOK

*Fogarasi Béla:* Tudomány — Világnézet — Ideológia ..... 185
*Szigeti József:* A magyar szellemtörténet bírálatához ..... 215
*Mészáros Vilma:* Jean-Paul Sartre ..... 245
*Kardos Lajos:* Az alaklélektan bírálata ..... 272
*Szilágyi Vilmos:* C. G. Jung „komplex-pszichológiájának" világnézeti alapjai.... 305

## VITA

*Erdei László:* A mozgás dialektikája ..... 335
*Straub F. Bruno:* Visszavezethetők-e a biológiai és kémiai minőségek a fizika mennyiségi törvényeire? ..... 359
*Lukács József:* Vita a magyar filozófia történelmi elmaradottságának okairól ... 364

## ISMERTETÉSEK

*Marx-Engels* Művei (Márkus György)..... 371
*Ceretelli:* A logikai összefüggés dialektikus természetéről (T. Gy.) ..... 387
*Nádor György:* A természettörvény fogalmának kialakulása (Makai Mária) ..... 400
Filozófiai tanulmányok (M. Zsigmond Anna) ..... 408
A logika kérdései (T. Gy.) ..... 411
Rágalom és valóság (Simon Endre) ..... 413
*I. M. Bochenski:* Formale Logik (Fogarasi Béla)..... 427
*Philipp Frank:* Philosophy of Science (Fogarasi Béla) ..... 428
*W. E. Beth:* Épistemologie génétique et recherche psychologique ..... 429
*Martin Heidegger:* Zur Seinsfrage (F. B.) ..... 430
*F. G. Jünger:* Sprache und Kalkül (F. B.) ..... 430
*E. J. Dijksterhuis:* Descartes (Mátrai László) ..... 430
*Gerhardt Schmidt:* Vom Wesen der Aussage (T. Gy.) ..... 432
Régi nóta új változatban (T. S.) ..... 433

# СОДЕРЖАНИЕ

## СТАТЬИ

*Бела Фогараши:* Наука — Мировозрение — Идеология ..... 185
*Йожеф Сигети:* К критике истории духовной жизни в Венгрии ..... 215
*Вильма Месарош:* Жан-Пол Сартр ..... 245
*Лайош Кардош:* Критика Гешталт — психологии ..... 272
*Вильмош Силадьи:* Мировоззренческие основы «комплексной психологии» С. Г. Юнга ..... 305

## ДИСКУССИЯ

*Ласло Эрдеи:* Диалектика движения ..... 335
*Ф. Бруно Штрауб:* Можно ли основывать биологические и химические качества на количественных законах физики? ..... 359
*Йожеф Лукач:* Дискуссия о причинах исторической отсталости венгерской философии 364

## РЕЦЕНЗИИ

*Маркс—Энгельс:* Сочинения (Дьердь Маркуш) ..... 371
*Церетелли:* О диалектическом характере логической связи (Дь. Т.) ..... 387
*Дьердь Надор:* Образование понятия закона природы. (Мария Маккаи) ..... 400
Философские очерки (р-жа Тибор Мадарас) ..... 408
Вопроси логики (Дь. Т.) ..... 411
Клевета и истина (Эндре Шимон) ..... 413
*И. М. Бохенски:* Формалная логика (Бела Фогараши) ..... 427
*Филипп Франк:* Философия наук (Бела Фогараши) ..... 428
*В. Е. Бет:* Генетическай эпистемологий (Бела Фогараши) ..... 429
*Мартин Гейдегер:* К вопросу о существовании (Б. Ф.) ..... 430
*Ф. Г. Юнгер:* Язык и счет (Б. Ф.) ..... 430
*Е. И. Дискстергуйз:* Декарт (Ласло Матраи) ..... 430
*Г. Шмид:* О сущности показания (Дь. Т.) ..... 432
Старая песня в новых вариантах (Ш. Т.) ..... 433

# CONTENTS

## ESSAYS

*Béla Fogarasi:* Science — World View — Ideology ..... 185
*József Szigeti:* A contribution to the Critique of the History of Ideas in Hungary 215
*Vilma Mészáros:* Jean-Paul Sartre ..... 245
*Lajos Kardos:* The Critique of the Gestalt-Psychology ..... 272
*Vilmos Szilágyi:* The Ideological Basis of the «Complex-Psychology» of C. G. Jung 305

DISCUSSION

*László Erdei:* Dialectics of Movement ..... 335
*F. Brunó Straub:* Are Biological and Chemical Qualities traceable to the Quantitative Laws of Physics? ..... 359
*József Lukács:* Discussion about the Causes of the Historical Backwardness of Hungarian Philosophy ..... 364

BOOK-REVIEW

*Marx—Engels:* Works of (György Márkus) ..... 371
*Ceretelli:* On the Dialectical Nature of Logical Coherence (Gy. T.) ..... 387
*György Nádor:* Evolution in the Concept of the Law of Nature (Mária Makai)... 400
Philosophical Studies (T. Madarász) ..... 408
Questions of Logic (Gy. T.) ..... 411
Slander and Reality (Endre Simon) ..... 413
*J. M. Bochenski:* Formale Logik (Béla Fogarasi) ..... 427
*Philipp Frank:* Philosophy of Science (Béla Fogarasi) ..... 428
*W. E. Beth:* Épistemologie génétique (Béla Fogarasi) ..... 429
*Martin Heidegger:* Zur Seinsfrage (B. F.) ..... 430
*F. G. Jünger:* Sprache und Kalkül (B. F.) ..... 430
*E. J. Dijksterhuis:* Descartes (László Mátrai) ..... 430
*G. Schmidt:* Vom Wesen der Aussage (Gy. T.) ..... 432
An Old Song in New Variations (S. T.) ..... 433

# INHALT

AUFSÄTZE

*Béla Fogarasi:* Wissenschaft—Weltanschauung — Ideologie ..... 185
*József Szigeti:* Zur Kritik der ungarischen Geistesgeschichte ..... 215
*Vilma Mészáros:* Jean-Paul Sartre ..... 245
*Lajos Kardos:* Die Kritik der Gestaltpsychologie. ..... 272
*Vilmos Szilágyi:* Die weltanschaulichen Grundlagen der «Komplexpsychologie» von C. G. Jung ..... 305

DISKUSSION

*László Erdei:* Die Dialektik der Bewegung ..... 335
*F. Bruno Straub:* Können die biologischen und chemischen Beschaffenheiten auf die quantitativen Gesetze der Physik zurückgeführt werden? ..... 359
*József Lukács:* Diskussion über die Ursachen der historischen Zurückgebliebenheit der ungarischen Philosophie ..... 364

BUCHBESPRECHUNG

*Marx—Engels:* Werke (György Márkus) ..... 371
*Ceretelli:* Über die dialektische Natur der logischen Relation (Gy. T.) ..... 387
*György Nádor:* Die Entwicklung des Naturgesetz-Begriffes (Mária Makai) ..... 400
Philosophische Studien (Frau Tibor Madarász) ..... 408
Fragen der Logik (Gy. T) ..... 411
Verleumdung und Wirklichkeit (Endre Simon) ..... 413

*J. M. Bochenski:* Formale Logik (Béla Fogarasi) ..... 427
*Philip Frank:* Philosophy of Science (Béla Fogarasi) ..... 428
W. *F. Beth:* Épistemologie génétique (Béla Fogarasi) ..... 429
*Martin Heidegger:* Zur Seinsfrage (B. F.) ..... 430
*F. G. Jünger:* Sprache und Kalkül (B. F.) ..... 430
*E. J. Dijksterhuis:* Descartes (László Mátrai) ..... 430
*C. Schmidt:* Vom Wesen der Aussage (Gy. T.) ..... 432
Altes Lied in neuen Variationen (S. T.) ..... 433

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója Műszaki felelős: Szöllősy Károly
A kézirat érkezett 1958. I. 24. — Terjedelem: 22,4 (A/5) ív

44538/58 Akadémiai Nyomda, Budapest, V., Gerlóczy utca 2. — Felelős vezető: Bernát György

**Ára: 60,— Ft**
**Előfizetés egy évre 60,— Ft**

Folyóirat kiadványaink előfizethetők és számonként is vásárolhatók a következő helyeken:

Akadémiai könyvesbolt, Budapest V., Váci utca 22.
Akadémiai Kiadó Terjesztési osztálya, Budapest V., Alkotmány utca 21.

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Köny- és Hirlap Külkereskedelmi Vállalat, Budapest VI., Népköztársaság útja 21. Telefon: 429—760.