

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 közhatalom 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 istudott hozzájutni. Ehelyett, legalábbis gyakorlatilag, inkább az czekekről a művekről írt kommentárok, magyarázatok, broszúrák forogtak közkezen. Ez szükségsszerűen a marxista elmélet és módszer bizonyos fokú elszegényedéséhez, egyes esetekben 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 cikkei 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 cikkei 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 marxizmus 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 kézírataiban — sok olyan lényeges gondolatot találunk, amelyeknek itteni kifejtése joggal számít klasszikusnak. Lenin a „Materializmus és empiriokritizmus”-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 lehetjük fel ezekben a művekben, amilyen 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 vizsgálunk. 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 alapp problémái 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 kultúrkinés elsajátítása, alapos feldolgozása — és egyben a munkásosztály harcának álláspontjáról történő gyökeres, lényegi átalakítása — a marxizmus, mint forradalmi új — nélkül.

Ezenkívül még valami teszi különösen időszzerűvé 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 való-

sítja meg a demokrácia és humanizmus általános elveit, elvetik a marxizmust ezeknek az absztrakt elveknek a nevében. Ennek a kritikának helytelenségét mi sem bizonyítja ékeesebben, 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 I. 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 tükröképei lehetnek. Azonban Marx szabadság-fogalma a radikális demokrata értelmezés végső határáig kitérő: 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* többszámúban 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 forradalmáinak 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 elsőlegességének 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 eszmeiből és alaposabb nézete viszont az egésznek az eszméjéből konstruálja.” (i. h. 103. — saját kiemelésem.) Éppen ez a gondolat — amelynek csíráit, nem véletlenül, már Rousseau-nál 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, egyezsége lépnének az állammal; benne csak *szellemi erők* léteznek; 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 államesszme 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 attributumától s az „magáncsöcselékke” 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.)

Másodszorban 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-antropológiaivonásából; ez csak hosszas történelmi fejlődés eredménye és végecélja. Így ugyan a marxista emberfogalom még magán viseli a hegeli teleológia nyomaait, viszont történelmi tartalommal telítődik. E történeti fejlődés alapjának az ifjú Marx az emberiség öntudatának fejlődését tartja. Ezzel az ifjúhegelistákkal együtt, a hegeli abszolút szellem transzcendentálisával szemben, ha idealista módra is, de immanens erőkből igyekszik megmagyarázni a társadalmi fejlődés folyamatát. Azonban ha az ifjú-

hegelianusok 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 kötelek, 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. Érdekes 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 felszín és rosszindulatú fecsegés nem okozhat komoly károkat. Ez a különbség kitűnően rávilágít arra, hogy míg Hegel lonézi 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 feudális-rendi kiváltságok lerombolásán keresztül vezet. Másrészt, elvi síkon, nem kevésbé jellemző, hogy a közvetlen valósággal

ellentétbenálló marx-i értelmezés, legalábbis perspektívájában — a sajtót, mint a társadalmi tudat egyik megjelenési formáját határozza 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 választhatnánk 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 kollízió, egyelőre a „Rheinische Zeitung”-ban írt Marx cikkeken.

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 fakihasználás követőjének érdekéről és ha az erdőtulajdonos érdekéről van szó. A gazdag és szegény jogilag nem egyenlők. Ez a törvény az „állami tekintélyt átváltottatja az erdőtulajdonos szolgádjává. Az államszerkezet, az egyes közigazgatási hatóságok rendeltetése, minden ki kell, hogy forduljon valójából, hogy minden az erdőtulajdonos eszközevé 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 az 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 ülték az arany tisztelőire, 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 hűsa 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 előbbieken 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 szócsovet 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 fentiekben túl, kifejti, hogy az *államnak* a legszegényebb osztályok számára is olyan *pozitív jogokat* kell adnia, amelyek *biztosítják életük redlis 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 kiscgazdák 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 demokráta álláspont leküzdésében, a materializmus és kommunizmus felé vezető úton. Marx, mint ezt az augsburgi „Allgemeine Zeitung”-gal folytatott polemájában 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 jelentősége 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 lehetőség az eddigi forradalmi politika továbbfolytatására, hogy önmaga számára tisztázza ezeket a kérdéseket.

Ha most visszanezünk a Marx által megtett elméleti útra — s egyben előre is tekintünk — észrevehetjük, hogy hihetetlenül gyors eszmiei fejlődésének alapvető magyarázata a marxi jellem és a marxi életmű legpregnansabb vonásában, a tudós és forradalmár teljes egyiségében 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 próbakövében 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 létrejötté szolgál ez elv legfényesebb illusztrációjául és igazolásául.

Mielőtt tovább tárgyalnánk az ifjú Marx eszmiei 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 irracionizmus valamennyi fajtája, a középkori maradványok és az abszolutizmus elleni harc jellemzi. Nagy együttérzéssel ír a tőke uralma alatt szenvedő munkások helyzetéről (Wuppertáli levelek). Szabadgondolkodás, népszuverenitás, a tirannus elleni harc, a filozófia és az élet egysége — ezek alapelvei. Engels, Marxhoz hasonlóan, forradalmi módon továbbfejlesztte 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 ifjúhegelianusokkal, azonban, mint erről egy (a kötetben nem szereplő) kis komikus poémája tanúskodik, hamarosan átlátja bajlamukat a kompromisszumra, felismeri feltétlen kormánytisztelőtöket.

Döntő jelentőségű Engels eszmiei 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 ereszthet gyökereket 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 felfoghatatlan 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 beleeragadt 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 államelméletéhez. E kritikai viszony annál indokoltabb, minthogy e koncepció egyes lényegi momentumaival Marx sohasem egyezett (pl. az alkotmányos monarchia kérdése). Azonban ez a bírálat messze túlmegegy a hegeli elmélet politikai gyengéinek bírálatán s mind általános-metodológiai, 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 legszélesebben 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 összessége az állam előtt jön létre, mégis az állam fogalmának végességeként tárgyalja őket, tehát fogalmi teleológiájának segít-

ségével 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 meghatározotot, 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 égitézés; az utóbbi gyökerei az elsőben vannak s ha az állam uralkodni is látszik az anyagi szférákon, ez pusztán látszat, áluralom, 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 végsőkéig 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 felfedezéséig. (A majorátusról szóló részben igen mély megjegyzéseket tesz az állam és a magántulajdon kapcsolatról, ezek azonban még a feudális maradványok elleni harcra 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 lényeg-

gét a polgári társadalommal szemben való ellentétében látja. Ez az ellentét szükség-szerűen keletkezik abból a tényből, hogy a társadalom életének minden szférájában az egyéni érdekek és ezek ellentétei uralkodnak. Így az általános érdek mint ezek pusztá 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 szemben állott — tartalma is formális, különös tartalomná 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 kéziratot 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 igénye.” (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 pusztá formát sajátítsa el. (Ami ebben igaz, az az, hogy csak a forma általános ügy.) Ezzel megtalálta a megfelelő formát tartalma számára, amely csak lát-szólag a valóságos általános ügy.” (i. h. 269.)

Másodszorban Marx megmutatja, hogy az államnak a társadalom egészével való szembenállása szükségszerűen a bürokrácia keletkezéséhez vezet. Végül levezeti ebből az ellentétből az állam belső ellent-

mondásait: 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. *ellentétként jelenik meg*. Igazában azonban ez a *politikai állam* és a *polgári társadalom* antinómiája, az *elvonat 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 szét-esett 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 képviselői 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 jelentésévé. Ez a *kritikátlanság*, ez a *miszticizmus*... 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 jövőendő társadalmának (a műterminológiája 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 öntevékenysévé 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 polgárrendje... Egy ésszerű államban inkább kell vizsga ahhoz, 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 képviselése 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 egyenrangú, különös tevékenységgé válik. „A bürokrácia megszüntetése csak az lehet, hogy az általános érdek *valóságosan*... különös érdekké válik, ami csak azért 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 társa-

dalom 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 képviselő, ahogyan *minden* funkció képviselő, 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 képzei 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 csúcson így az állam magántulajdonként jelenik meg (ti. a hegeli jogfilozófiában — M. Gy.), holott itt a *magántulajdonnak kellene állami tulajdonként megjelennie*. Ahelyett, hogy a *magántulajdon* *állampolgári minőséggé tenné*, Hegel az állampolgárságot államlétezés és államérzületet tesz a magántulajdon minőségévé.” (i. h. 317. — saját kiemelésem) A marxista 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 burzsoa 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 szabadsáig. Nála a fejlődés belső mozgatóerejeként nem az alany és tárgy közt fennálló ellentmondás, hanem a tudat belső ellentmondásai szerepeltek, amelyek ugyan a tárgyhöz való egyoldalú viszonyából származtak, de megoldásukat magán a tudaton belül kellett megtalálniuk. (Legvilágosabban ez a koncepció a „Szellem fenomenológiájában” jutott kifejezésre.) Marx az első peretől 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 kézírataiban 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 harcokon 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. (I. 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 természetből 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 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 pozitívizmusaként” jellemezett: 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 bírálóat 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 kettejüknel gyakran ellentétes módszertani elvek és követelmények állanak. Feuerbach is, Marx is kritizálja Hegelt az alany-állítvány 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 kon-

krét 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 meghatározottmivoltot” (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 cikkekkkel befejeződik a marxizmus kialakulásának első periódusa; a tudományos szocializmus megteremtői (későbbiekben meglátjuk hogy ez áll alapjában véve Engelsre is) a proletariátus osztályálláspontjára kerültek, véglegesen kommunis-tákká és materialistákká váltak.

Az évkönyvben között 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 abszt-

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 tőle, hogy ezeket a tényleges különbségeket megszüntesse, sőt csak ezeknek az előfeltételezése mellett létezik, csak ezekkel az elemekkel való ellentétben érzí 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 világhoz úgy viszonyul, mint *fennállásának alapjához*, mint további megalapozás nélküli előfeltételhez, ennél fogva 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 nyér 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 hálózataiból 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 (Cabot, Dézamy, Weitling) ellen van kifogása s az előbbi 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 rendelkezék 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 készítet, 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 ismerettségnek 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. Eppen ezért a proletariátus önfel szabadítása az egész társadalomnak fel szabadítása. A feladat a filozófiának, mint forradalmi 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-álláspont-ról 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 „szenvető 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 szembe előtti 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 vezet, hogy a proletariátus és burzsoázia közti ellentét kialakulásával és kieleződésével 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 vezetős szerepe 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 szerepek még az alkalma is elmúlt már mindig, mielőtt meglett volna, úgyhogy minden osztály, amikor a harcot a felette álló osztállyal elkezd, 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 megszüljön 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 hegemoniájának 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 elsőbbsége 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 szeljegyzetek »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 széttepettsége, 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 vezet el Marxot — hihetetlen rövid idő alatt.

Engels eszméi 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 köznapri értelmében, annál közelebb áll a haladáshoz, annál nagyobb jövője van. Általában ez a jellege minden forradalmi korszaknak... De olyan világos körvonallal, 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 kon-

tinensen nem ismert része, csak a munkások, Anglia páriái, a szegények azok, akik valóban tisztetlemtől, minden nyersségük és minden demoralizáltságuk ellenére. Csak ők menthetik meg Angliát, bennük van még gyűrhető 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 Engeltől, 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 kritikái megjegyzéseiből a szocialista elmélet egy minőségileg magasabb fokának, a tudományos szocializmusnak körvonalai bontakoznak ki. Saint-Simont és Fourier a szocialista elv következtelen keresztültelítésért 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 ököljoggal való asszociáció kapcsán — az ország elmaradottságát volt hivatott bizonyítani, most ez eltűnik. Anglia a világ legfejlettebb országa, jelentősen megelőzte az egész kontinentet és ezt Engels éppen 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 mélyebbre nyúló, 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.

Különbös 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 teremtetett ipari erőket és a maga céljaira aknáztá ki őket; ezek az erők, amelyek jog szerint az emberiséget illetik meg, a magántulajdon hatása alatt csekély-

számú gazdag tőkés monopóliummává és a tömeg leigázásának eszközeivé váltak” (i. h. 565). „Anglia helyzete. A tizenharmadik 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 ifjúhegelianus iskola értékelésében: Engels ekkor még feltételezi, hogy az ifjúhegelianusok 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 érdekekkel, az elv szinte mindig elhallgattatja az érdekek 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 visszaérkezett Németországba rögtön nyilvánvalóvá vált —, hogy téves-ségüket 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 váz-lata” c. tanulmánya a proletár közgazda-ságtan 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 kutatásai-nak irányát és sok olyan gondolat első kifejtését tartalmazza, amelyek ma a marxista politikai gazdaságtan alap-tételeihez számíthatnak.

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 pre-miszsszéit, kidolgozva a kapitalista magán-tulajdonon alapuló gazdaság funkcionális törvényeit, nem tárja fel ezeknek viszonyát saját alapjukhoz, a magántulajdonhoz, örök, a termelés és fogyasztás absztrakt lényegéből következő természeti törvények-ként tárgyalja őket és ezen keresztül örökké-valónak, természetesnek, megdönthetetlen-nek ábrázolja és így igazolja a magántulaj-dont 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 magán-tulajdont érti) levesse a tőkés gazdaság

alapvető vonásait és ellentmondásait, jellemezze ezeknek egymásközi kapcsola-tát 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 meg-oldani, az nem kis mértékben annak ered-ménye, 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 meghatározá-sainak, mint pl. konkurencia és monopólium, szükségszerű belső viszonyát, míg a bur-zsoá közgazdászok reményt veszítve bo-lyongtak ezek logikai ellentmondásának út-vesztőjében, megragadva és egyedül üdvö-zítőnek kikiáltva az ellentmondásnak hol egyik, hol másik oldalát, s nem érve: miért bukkan elő az okoskodás végén mégis mindig a másik, az elvetett és le-tagadott oldal. Engels megmutatja, hogy ezek a vonások, ha egymást kölcsönösen ki is zárják, egyben feltételezik is és ellent-mondásuk magának a magántulajdonnak ellentmondásosságából származik.

Engels elemzi, hogyan választja szét és állítja egymással szembe a magántulajdon a termelés egységes egészet alkotó moz-zanatait: a földet, a felhalmozott munkát, az élő munkát és a tudományt. Ennek kapcsán támadja Say arra vonatkozó el-méletét, hogy a tőke nem más, mint fel-halmozott munka, hogy a felhalmozott munka (tehát minden termelési eszköz) mindig tőke. Engels aláhúzza, hogy a fel-halmozott munka csak az élő munkától el-választott és vele szembeállított, elidege-nített alakjában válik tőkévé. A haszon tehát nem a felhalmozott munkának mint a termelés tényezőjének eredménye. Mind-ezzel Engels értelmileg közel kerül a tőké-nek a kapitalista társadalom osztály-viszonyaként való felfogásához. A terme-lésnek ezeknek az egymástól elszakított és szembeállított faktorain belül is meg-jelenik az a szétdaraboltság és ellentét: az egyik földbirtok küzd a másik ellen, az egyik tőke a másik tőke ellen stb. A konkurencia képezi ennek a társadalomnak legáltalánosabb jellemvonását, az egyedüli kapcsolatot az elszigetelt termelők között és ennek következtében a társadalom tör-vényei 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 „mind-egyikben a kis tőkésnek 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 iskolahölcsessége 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-apológetikus 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 mindezt 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, *végso 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 üttörő 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 filozofii” 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, következtetéről).

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 hatá-

rozza meg, amely objektíve, a gondolatától és a gondolkodásban visszatükrözöttől 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 következők ítélettel fejezzük ki: „a rózsza növény”. Ugyanez a helyzet más esetekben is. Az imperializmust a következő ismertetőjegyek jellemzik: a tőke koncentrációja, a monopóliumok létrehozása, a tőke kivétel, elődiség stb.

Azt mondják, hogy a logikai csak forma, amely közömbös a tartalommal szemben. Ez lényegében kantianus 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 rózsza — virág”, „Zsucska — kutya”, „az ember — halandó”, „a szocializmus 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 szintetikuságát 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 szintetikuságot 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 ismertetőjegynek — a nemnek és a faji különbségnek szintetikus egységét képviseli.

Azonban az a körülmény, hogy valamilyen tárgy boletartozik 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 „néhányval”. 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 tisztázza, 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 rózsza pirosságát el lehet képzelni függetlenül magától a rózsától; de a fogyasztás mozzanatát a természetén 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 tartalom nélküli absztrakt általánosságot, 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 rózsza 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 nevezünk, 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 rózsza — virág”, „a rózsza nem állat”. Azt, hogy a lényegét jellemzik az ismertetőjegyek, ítéletek segítségével mondjuk ki. Pl. „a termelés fogyasztás”, „a fogyasztás termelés”, stb. A burzsoáziát és a proletariátust a következőképpen határozzák meg: „Burzsoáziát a modern kapitalisták osztályát értjük, akik társadalmi termelő eszközök tulajdonosai és bér munkást alkalmaznak. Proletariátuson a modern bér munkások 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. Zsucska a kutya ismertetőjegy jellemzője, de Zsucska és a kutya ellentétesek, mint egyes és általános. A kategóriák összefügg-

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 lényegét, 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 meg-

felelően a logikai alárendelés ugyancsak kétféle:

1. Terjedelem szerinti alárendelés, amely egyféle egyes tárgyak sokaságára támaszkodik; pl. „minden ember” alárendeli a „néhány”-t, „bármilyen termelés” „néhány 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 a 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 hegelianus 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 szintetikus 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 nem-helyes) visszatükrözését, meghatározza a tőle függetlenül létező valóság. Az objektív idealizmus és vallás felfogásával ellentétben, nincs végtelen gondolat. A következőkben a premisszákat meghatározzák a zárótételt, „végessé teszik” azt — éppen úgy, amint 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 szük-

ségszerűség szempontjából is, mivel az azonosság, az ellentmondás lehetetlensége nem tudja megmagyarázni a szintetikus összefüggést, a szintetikus következményt, az új elérését.

Az egyik véges jelenség átmege 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 megszigte, 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, következőképpen, 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 végeessé, 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 rab-szolgájává 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 ellenmondás 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 különbözőnek 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-alapvetőknél, 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 kiténik, 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 különböznenek egymástól.

Ha az ítélet, a következtetés, szintetikus akkor azoknak szükségszerűen tartalmazniuk 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 megformálva.

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 meghatározottságtól tartunk, amely ellentétes a *fehérről* (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 keletkezik a forgalomból” és 2. a „tőke nem keletkezik 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 állítvány, vagy a non-A állítvány. Ez a törvény helytálló, mivel kizárja az ellentétes állítványok közül a harmadikat, de nem jogosult általában a harmadik kizárásának követelése, mivel ez a harmadik éppen az alany, amelyre támaszkodik.

Minden konkrét tárgy ellentétes állítványokat tartalmaz, ilyen állítványok 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 természetben, ott, ahol az értéktöbbletet, az önmagát növelő 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 állítvány 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 elhalála 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 magyarázza, 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 mozzanatok 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 érkezzünk 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 rózsza 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 (ellentétben 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 különbözik, 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 főlegesen. Azonban, ha az azonos számára a különbözők vonásai szükségese, 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 eredményeként 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 tételeit 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-következőny 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 kívül 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 belép 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 átmeny a szocializmusba, — ez azt jelenti, hogy a társadalom fejlődése a kapitalizmus fokából átmeny a szocializmus és a kommunizmus fokába. Az átmenet az új keletkezését jelenti a régitől.

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 alaphoz, átmenet a következményből az alaphoz (pl. az indukción, 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 zárotétel számára, hogy a zárotétel 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 alaphoz. De ez a tétel — a következtetés és a következménynek az alaphoz 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 felszínesége 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 analitikuságának esetében, amikor az összefüggést a „gondolkodás alaptörvényei” magyarázzák meg, egy és ugyanannak az ismétlésével lesz dolgunk.

Az alap-következmény összefüggés szintetikusága 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 meggyöngyítésének 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 szegődnek 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. Fogalmaink feltételezik egymást. De itt bizonyos nehézség van, minthogy a proletariátus és a burzsoázia alapjai és követ-

kezményei 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 proletariátus pedig tagadja azt saját maga tagadásaért, és ezen az úton tagadja azt saját felszabadításaért, 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 kezdetétől fogva szétrombolta volna azt a tárgyat, azaz létezését lehetlenné 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 értelemről 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 nevezzhetjük.

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, önállappal, meghatározott egésszel, egységgel. Tehát, amennyiben lehetséges, hogy az alapot a következménnyel 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 premisszákból el nem osztott fogalomból), nem pedig az általánosból. Az indukcióban az általános valószínű jellegű, azaz teljes logikai szükségyszerűséggel nem rendelkezik. Mindkét esetben az általánost nominalisztikusan értjük, azaz, mint „mindent”.

A materialista dialektikus logika jelentkezősége 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 szubjektívizmushoz 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 tartalmazzanak, a logikai kiemelést szimbólumok játékvá 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 eszközeivel 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 kifejtése, a következő választ lehet adni. A logikai kifejtés útja, amely irányát tekintve szemben áll a kutatás útjával a szintézissel együtt meghatározott mozzanatok 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 kezdeitől, 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 ítélt 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 munkásmozgalm viszonyához

Nádor György könyve kórtünet: egyik szimptomája annak a fejlődési folyamatnak, amelyen a magyar értelmiség egyrészt a fordulat éve óta eltelt időszakban átment. A felszabadulástól kezdve hozzávető-

legesen 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 meg gondolások által irányított) átvétele. Ha most eltekintünk a karrieristáknak attól a kategóriájától, — amelytől a valóságban nem lehet eltekinteni —, akkor a korszellem hatásának engedelmessé, a marxizmus elsajátítása felé megindult értelmiségi réteg ezirányú törekvését szubjektíve őszintének, ugyanakkor konzekvenciáit tekintve teljesen átgondolatlanoknak 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 munkásmozgalm politikai, stb. vonalának hibái, a baloldaliság s annak keserves megfizetése a revizionizmus, a jobboldali elhajlás formájában, megszakitotta ezt az első látásra egységes, a marxizmus elsajátítása felé megindult folyamatot. Mindezek az események a „korszellem” hatás alatt állókban olyan, az évek folyamán egyre inkább elmélyülő látszat-válságot hívtak életre, amely éppúgy elvezethetett teljes politikai passzivitáshoz és szellemi visszaeséshez, mint a legszörnyesebb értelemben vett haladással, elsősorban a mozgalommal való szembe forduláshoz.

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 változtatlanul 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 nem-szocialista, részben nem-szükségszerűen retrográd jelenségeiben. Mindez pedig önmagában tekintve is meghozta volna előbb-utóbb a káros gyümölcsöket.

E réteg képviselői általában a szektasságra, 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 különféleek lehetnek. 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 címkejének 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 szektasság 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 megtérsését, — 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 relatíve szabadon, amelyben már önálló életet éltek egész addigi életútjának és konkrét élethelyzetének legkülönbözőbb 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 — választást 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 utat a mozgalom megtorpanásai, visszaesései, cikk-cakkjai ellenére sem vették ki szem elől. 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 állhatatlanságuk leplezésére szolgált. A mozgalomról való leszakadásuk fájdalommentes és külsőleges volt; hangos kifakadásai 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 perspektívájához 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, objektíve 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” vélik őrizték 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 átvesszi 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

hiján — 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 funkcióit 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 céggel lépnek fel és közben diszkreditálják az emeletet.

Konkréten: Nádor könyve hasonmása, kísérőjelensége azoknak az írásoknak, amelyek az elmúlt években elterjedtek a szocialista tábor ideológiai frontján és amelyekben a természettudományos diletantizmus harmonikusan egybecsengett a filozófiai dogmatizmussal. Ezeknek a természettudományok közhelyszámba menő tételein és fordulópontjain élősködő munkáknak nagy szerepük volt abban, hogy a józanészű és gondolkodó természettudósok visszariadtak a „tudományok királynőjévé” feltek, ún. marxista filozófiától. A munkásmozgalom belső politikai és elméleti tisztulása jelentékenyen lecsökkentette ennek a műfajnak burjánzási területét.

Nádor kétségtől szívesebben 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 problématicát.

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 általánosan a problémák „immanens” vizsgálatának híve — értvén ez alatt: a természetfilozófia immanens vizsgálatát, elvonatkoztatva a konkrét természettudományos fejlődéstől, a természettudományok immanens vizsgálatát, elvonatkoztatva a termelőerők és a technika fejlődésétől, magáról a társadalmi valóságról nem is beszélve. Idealista formálislogikai alapon az absztrakciónak, a filozófiai gondolkodásnak magas régióiba jutnánk ezzel a módszerrel, de mit mutat az eredmény? Kettős egységet: a valóságtartalmuktól megfosztott üres absztrakciók belső egybefonódását a doxával, a vélekedéssel. Miután ítéleteiben és következtetéseiben egyre inkább eltávolodik attól a (természettudományos) kiindulóponttól, amelyet csak látszat — kiindulópontnak nevezhetünk, teljesen elvékonyodott absztrakciói möhő 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 absztrak-

ciót 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 késpéznznek 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 felszínes 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 biológiai történet 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 kezdetétörténetét és fejlődését, — de ez több kárt, mint hasznót 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 előtérbe kerül. Ekkor — az üres absztrakciók rossz, antinomikus ellentétéképpen — 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 formálislogikus szemléletet a tudományokban és a filozófiában. Ez az anyagi gondolkodás volt jellemző pl. a biológia leíró, mestersegesen 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 köznap gondolkodáson, filozófiai módszertanon stb. keresztül a konkrét természettörvények lehetséges 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 hirdető 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 bachchanália itt a „soyons riches ou paraitrons riches” — „legyünk gazdagok, vagy tűnjünk 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 reprodukálásának 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 kiindulóponthoz 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 veszítette; 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 szubjektivistá, „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 adotttnak 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 síkkad el: a jelenség mögött hallgató szükség-szerűség, 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) —, mihielyt 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 készen vett, nem elemzett, deduktív módon egyszerűen elfogadott kategóriák formájában. (Pl. az okság stb. fogalmának leíró használat.)

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 fo-

galmi 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 mindenképp 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 természet-tudományos megismerés történetileg-társadalmilag determinált, színvonalát, fejlődési ütemét, orientációját, a gyakorlati 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 valószínűíteni 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 fel fogott 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 történetf. 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 nagyrészt már megérték. (Ez nem jelenti azt, hogy a filozófiai kutatónak bizonyos szükségzerű enciklopédizmussal nem kell bele-mélyednie 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 visszatükrö-

zési 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 lemerendő, mennyire híven tükrözi a korabeli filozófia a mechanikai törvény-felfogást, az absztrakció milyen fókán tudja megragadni pl. a törvény egyes és különös megjelenési formáján keresztül az általánosítást, 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 törvényszerűségeknél tükröződő mechanikai eredményekből mennyi ment át a korabeli gyakorlatba, a technikába.

Így lehet csak megvalósítani az elemzés és a kifejlesztés 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 jelen-
tekeny — az objektív természeti dialektika
egyes kérdéseit a természettudományok
története alapján kidolgozó — kategória-
történeti munkával sem. — Ugyanakkor,
éppen leíró, ismertető jellege miatt való-
színű, hogy filozófiai oktatók stb. számára
segítségét nyújt, adalékokkal szolgál.

* * *

Ahogy magának a kategóriatörténet-
nek kettős értelmezése lehet, éppúgy ket-
tősen értelmezhető maga az eddig gyakran
használt „immanens” jelző is. Nádor az
immanencia idealista értelmezésének tala-
ján 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: „*Köz-
ponti kategóriává* válik... a természet-
törvény-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 kez-
detleges színvonalát és az egyes jelenségek
tapasztalati megismerése útján az *általáno-
sítás* felé törnek...” „Ezzel eljutottunk az
újkori természettudományok alapvető spe-
cifikumához: 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 megis-
merje a természet *tényleges törvényszerű-
ségeit*...” (252—3. old.) „A következő
részletes fejtegetések feladata, hogy megmu-
tassák, milyen *pozitív* szerepe volt a tör-
vénykategóriának mind az újkori *filozó-
fiai* fejlődés szempontjából, hogyan lendí-
tette előre az objektív természeti törvény-
szerűség gondolata és az egzakt természet-
törvények kidolgozására irányuló törek-
vés mind a tudományok, mind pedig a
filozófia fejlődését.” (267. old.)

Az „immanens” elemzés marxista ér-
telmezése ezzel szemben nem más, mint a
tárgyalt probléma ellentmondásainak, fej-
lődési tendenciájának magából az objek-
tív 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 közve-
títések 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 csomó-
pontjainak, még az ideológia területén
belül is van relatíve immanens vizsgálása,
fejlődése. Természetesen ennek a viszony-
lagos önállóságnak kutatása és rekonstru-
álása közben mindig számot kell vetni a
meghatározó közvetítések sorozatával, vala-
mint azzal, hogy a szó szoros értelmében
vett immanens fejlődésről, azaz történeti-
ségről csak a társadalom egészének fejlő-
désével kapcsolatban beszélhetünk. —

Ha most végül a lenini program alap-
ján mérjük le a tárgyalt kategóriatörté-
netet, akkor az eredményt a következő-
képpen foglalhatjuk össze: a szerző,
ahelyett, hogy a modern polgári idealista
szemléletű tudománytörténettől és kate-
goriatörténettől taktikát tanult volna a
marxista (filozófiai) stratégia csorbitat-
lan megőrzésével, elsajátította annak str-
tégiáját, 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 köl-
csönzi a mű látszat-materialista, sőt,
helyenként olyan látszat-dialektikus ma-
terialista jellegét, mintha a szerző „csak”
a történelmi materializmust hagyta volna
ki számításából, ez kölcsönzi látszat-
harcosságát, hiszen a materialista és az
idealista irányzatok állandóan vérremenő
harcot folytatnak egymással és végül
helyenként ez kölcsönzi látszat-tudo-
mányosságát.

A stratégiával kapcsolatos esetleges
illúziók rögtön elenyésznek, mielőtt fel-
vetjük a kérdést: beleágyazza-e tematiká-
ját a szerző a materializmus és a dialek-
tika fejlődéstörténetébe? A tárgyalás New-
tonnal megszokad, — természetesen még
ez a problematika is túlságosan nagyra-
méretezett egy elmélyült elemzésre igényt
tartó marxista kutató számára, — de
vajon kiemelte-e mindenütt azokat a mozza-
natokat, fejlődési vonalakat, amelyek
logikusan végiggondolva, elvezetnek a tör-
vény fogalmának hegeli és elsősorban
marxi felfogásához? Kétségkívül nem, a
továbbvezető vonalak hiányoznak. Nem
követte a marxi módszert s a megváltoz-
tatandókat megváltoztatva nem az ember
anatómiájából próbálta a majom anató-
miáját megérteni.

Emellett, amint az eddigiekben is
láttuk, nem tartotta szem előtt a történeti
és logikai feldolgozás egységének követel-
ményét. A történetiség csak mint krono-
lógia 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, szükség-szerűség és véletlen) a „Néhány terminológiai problémáról” c. fejezetben elemzi. (Ez 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 kiutalanságából ered, hogy hol ekvivalens fogalmaknak tekinti a tudománytörténetet és a filozófiatörté-

netet (9. old.) s kijelenti, hogy ezzel a „sajátos módszerrel” tárja fel a problematikát, hol pedig (műve befejezésében), ahol már maga is rájöhett, 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 elszikkadt 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 őriznünk. —

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 Bolyai 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 tanúságot. 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 kiemutatja 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 szűkségszerű 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 felöl 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 hegelianus törekvéseinek történeti ismertetésén keresztül, a különböző fő és mellék ágak felsorolásával újszólván teljes képet nyújt a magyar hegelianus 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 hegelianusokat útkon 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 adó-

dik, 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 Mikesfataлизмával. A cikk hozzájárul a rodostói emigrációs irodalom reális értékeléséhez.

Igen érdekes dolgozatot olvashat az érdeklődő Weizsmann 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 felfedezéseinek 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.).

Weizsmann 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 kiténik 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 korpuszculák mozgását tekintjük. A tér és az idő, mint az anyag létezésének alapformái a dualitásnak csak egyik oldalát, a folytonos oldalát mutatják. Ezért jut el Weismann 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 céljaul 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 csálhatatlan jellege a valóságból megmagyarázható, megkísérli felderíteni a megismerésnek azt a mechanizmusát, mely a valóság érzéki tapasztalásából kiindulva abszolút érvénnyel bíró csálhatatlan igazságok felállítására képes, és kimutatni, hogy a geometriai alapfogalmak az objektíve meglevő anyagi tulajdonságok tükrözödései.

Az értekezés gondolatgazdagsága és tudományos igényessége megérdemelne egy komoly vitacikket, jelenleg azonban csak néhány megjegyzésre, néhány ellenvetésre szorítkozhatunk.

Nem érthetünk egyet a szerző számaltan megállapításával az axiomák jellegét, illetve eredetét illetően. Amilyen helyes megállapítás az, hogy az axiomák adott rendszerhez kötödnék, vagy hogy az axiomák reális kézzelfogható igazságokat tükröznek abszolút pontossággal, olyannyira helytelen és nem indokolt az axiomák eredetével szembeni közömbössége, különösen akkor nem, ha az axiomák 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 axiomák csoportjába tartozó tulajdonságokat vagyunk kénytelenek megismerni. Így ezek száma, mondhatjuk a minimálisra csökken. A tárgy tőbbi tulajdonságai ezekből pusztán logikai okoskodások útján következnek. Ismerem tehát az egész tárgyat, ha ismerem az axiomákat, 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 legjobbjika. Ezek a megállapítások abból adódnak, hogy a cikkíró matematikus szemmel nézi az egész világot, holott ami célravezető vagy legcélravezetőbb racionalis módszer a matematikában, nem lehet a legracionálisabb a valóság sokrétűségének feltárásában. A mindent átfogó racionalis 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 állítás, hogy az empirikus alap megakadályozta, ám az idealista alap nem akadályozta meg a matematikai igazságok deduktív kifejtését. Természetesen hozzátesszi, 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 félretelva 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.

A logika kérdései

Bukarest, 1956. Akadémiai Kiadó

Napjainkban a logika tudományának központi problémája a hagyományos logika túllhaladása. 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 tanulmánygyűjteményben, 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 eszközt. 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 eszközeinek tekintik. Ez a merev szembeállítás ugyancsak metafizikus jellegű. E

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

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 ítéetekkel kapcsolatban felvetni, mivel ez a kritérium nem a formális logika, hanem a dialektika keretébe tartozik. A részleges ítéetek tehát éppoly határozatlanok ebben a tekintetben, mint az általános ítéetek.

Sajnos a nyelvi nehézségek miatt nem állott módunkban az egyes cikkeket 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 azokra tárgyaknak a létezését, amelyeket a per accidens-sel megfordítandó ítélet alanyában fejezünk ki. A nézőpontját pedig azért tekintjük hibásnak, mert szemmel láthatólag arra törekszik, hogy legalábbis ebben a kérdésben, valamiféle tiszta logikai megoldáshoz jusson el.

A negatív ítéetek szerepéről írt tanulmányt *Gustav Offenberger*. 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 ítéetekkel kapcsolatosan. Nem véletlen, hogy a voluntarisztikus elmélet problematikusnak tekinti a negatív ítéleteket. A negatív ítéetek ugyanis közvetett módon, az állító ítéetek közvetítésével, tükrözik vissza az objektív valóságot. Aki tagadja a negatív ítéetek 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 ítéetek sajátosságait. Azt a kérdést veti fel, hogy miképpen megy végbe az ítéetek fejlődése. E kérdés megválaszolásakor abból indul ki, hogy a negatív ítéetek 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. Bochenskiné 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 elsőől. A második kiadásnak az elsőől 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. Bochenskiné a szovjet filozófiával szemben való ellenséges beállítottságára jellemző, hogy bár beszél arról, hogy könyve első kiadásának megjelenése óta bizonyos felélenkülés, az előző évekhez képest nagyobb produktívás 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 tel-

jesen 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 álláspontonról 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 materializmusról. Azt írja ebben a könyvben, 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 nyomunkövetjük, hogy hogyan kíséri 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 materializmus 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 határozta 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 módszerrel szóló rész valójában ontológiai megállapításokkal van tele, ebben kétségtelenül 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 elsőlegességét vallják a tudattal szemben, materialisták, akik pedig az ellenkező nézetben 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. Bochenskinak 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, magában foglalja 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 tekintti 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 töreksznek, 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 egzisztencia 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 neopozitívizmust 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 anyagi-ságát, az anyag elsőlegességét 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 tekintni.

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 axiomatikusán 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 „Eppen ez az idealizmus alapvető fogyatéksége, hogy a világ objektívitásának, vagy szubjektívitásának valóságos vagy nem valóságos voltának kérdését csak elméleti álláspont-ról 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 képzeleteink a dolgok képmásai. A gyakorlat ellen-őrzi 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 tételünk 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 ellentétben filozofálni, ennek az érvnek nagyon is erősnek kell lennie.

Ami a 2. pontban összegyűjtött idézetekről illeti, ezekről felületes olvasásra is meg lehet állapítani, hogy nem bizonyítások, hanem egyszerűen megállapítások. Az az olvasó azonban, aki ismeri Lenin „Materializmus és empiriokriticismus” 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 lepleiben 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 becsémpészní. 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 Bochenski-re 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 empiriokriticismus” első fejezetét, tudja, hogy ez a gondolat, hogy a következetes szubjektív idealizmus elkerülhetetlenül szolipszizmushoz vezet, végigvonul az egész fejezetben. De erről a gondolatról, amely egy egész fejezetben 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 mindenkinél szülő filozófiai kézikönyvet akart írni, mikor a Materializmus és empirio-kritizmust megírta, hanem a párt soraiiban 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 machista Csernovnak Engels elleni fellépése Bochenski szerint teljesen jogos volt. Bochenski a következőket írja erről a kérdéssel: „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 dolog” „nekünk való dologg” 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-eset 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 hüek 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 empirikus világon kívül fekszik.”

Bochenski tehát három helyen is beszél erről a kérdéssel, 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 elintéztetnek tekinti a kérdést. Vajon Bochenskinak ez az ellenvetése, a kanti agnoszticizmus engelsi bírálatával szemben, hogy a tudomány új felfedezéseinek, annak, hogy bizonyos anyagokat szintetikus úton állítunk elő, semmi köze nincs

a kanti magábanvalóhoz, mert az az empirikus világon kívül fekszik, valóban elégendő lenne ahhoz, hogy a kanti agnoszticizmus engelsi bírálatát megcáfolja, „tartatatlanságát” kimutassa?

Először is nem világos, hogy mit jelöl Bochenski az „empirikus világ” kifejezéssel. Ha empirikus világ alatt az emberi tapasztalatok, ismeretek összességét kell érteni, akkor a magában való dolog, amely érzeteink forrása, természetesen kívül esik az így értelmezett empirikus 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 „empirikus világ” kifejezés Bochenskinél a tapasztalatok, az ismeretek összességét akarja jelenteni, akkor természetesen a magában való dolog kívül esik az empirikus 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 empirikus 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 „empirikus 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 „empirikus világon” kívül esni. Éppen ez az a folyamat, amelyet Engels úgy jellemez, hogy a magában való dolog nekünk való dologgá válik. Ha tehát az „empirikus 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 „empirikus 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 léteznek és érzeteink anyagát szolgáltatja, érzékelő képességünket „afficiálja”, semmit sem tudhatunk. Ha az empirikus világ kifejezésének ezt a jelentést tulajdonítjuk, akkor Bochenski „érvelése”, — ha végiggondoljuk, hogy mit jelenthet ez az odavetett félmondat az empirikus 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 szintetikus 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 szobanforgó 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” szolgáltatson számunkra) teljes logikai szükségszerűséggel adódik az a következtetés, hogy ismereteink a magában való dologra vonatkoznak. Mindenkinél, aki csak némileg is gondolkodva olvassa Engelst, be kell látnia, hogy ez Engels érvelésének a lényege. De ha bizonyítást nyert, hogy ismereteink a magában valóra vonatkoznak, tehát, hogy a jelenség nem elfedi, hanem feltárja a magában való dolog természetét, akkor az „empirikus világ” kifejezésének ez a harmadik lehetséges értelmezése sem teszi elfogadhatóvá Bochenski érvelését, mert a harmadik értelmezés szerint „empirikus világ” annyi, mint a kanti jelenség-világ és az, hogy a magában való, az empirikus 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, máramennyire eidealistaszempontról 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 sejtelve sem lehet arról, hogy hogyan is érvel Engels e helyen az agnoszticizmus ellen. Ugyanez vonatkozik Lenin „Materializmus és empiriokriticismus” c. könyvének idevágó fejtegetéseire. Ezek egy részét Bochenski egyszerűen nem is említi, amire pedig hivatkozik azt nem idézi, hanem úgy ki-vonatolja, 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 elintéztetnek tekint. Végeredményként megállapítható hogy Bochenskinek az agnoszticizmus engelsi, lenini cáfolatát illető bírálatát tarthatatlan, túlnyomórészt deklarativ, csak egyetlen félmondat tekinthető ebben a bírálatban valami érvelésfélének, de az az érvelés bárhogya is értelmezzük a benne kellőképpen meg nem határozott jelentésű „empirikus 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 tanai igazolását szolgáló bizonyítékai 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 nyugsznak, 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 meggyőződnek 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 jelleméből 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, valós 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 fel fogások igaz, vagy téves voltát, hogy bizonyos fajta téves nézetek elleni küzdelmet milyen megfontolásokból tart különösen fontosnak. Idealista, agnosztikus nézetek gátolják, fékezik a munkásszótálya 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 munkásszótálya 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 előbbieken 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 doktrína: 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 teremtetőjére, 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 beláthatja, 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 diszciplína más, tőle különböző filozófiai tudományágak mellett, hanem az egész filozófiát valamennyi filozófiai diszciplína valamennyi kérdésének megoldását átható világnézet, alapfelfogás, és ezért egészen természetes, hogyha egy materialista filozófiát legfőbb vonásaiban összefoglalón 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 lennének véleménye szerint: „Erről az állásponttól 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 felelevenítése „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 következtetések, 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 felleépő 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, részletebben 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 kérdésfeltevésének 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 technikai, 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 jelöljük 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 eljárás mód jól ismert, mert már a XIX. század természettudományi materialistáinál megtalálható. Bochenski itt szemmel láthatóan 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 Bogdanovot 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 empiriokriticismus 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 valami-féle „enyhített” materializmusnak tekintenek, hogy azt akarnák elhíttetni, 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 hírhedté vált formulákban, mint „az ember gép”, vagy „az ember az, amit megeszik” sok embert elrettentettek a materialista világnézetből (elegendő itt arra emlékeztetni, hogy hogyan nyilatkozik Goethe Holbach: A természetrendszerc. 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 bíráló az egész Hegeli dialektikát elméletileg elintézettnek tekintették, nevezetesen, hogy Hegel nem tesz különbséget a kontrár 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 ismerte-

tő 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 pragmatizmus-sal 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 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 apologetika 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 hí visszastatukrözésének 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 vádjára 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 illúziórikus, 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 tizenennyolcadikája” 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, szükségesesek 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 szabotossággal, 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 mondtuk, 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 dialektikus materializmus elismeri különböző minőségeket 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 részecskének 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« különbözőség 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 nevezzük korunk filozófiájában »kategorialis 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 következtelenül 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 egyszerű 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 elesik az a vád, hogy a marxizmus nem ismer el semmiféle szellemi jelenséget a valóságban és ezért következtelen 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 látszatot 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 attribútuma és a gondolkodás attribútuma 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 szerveztségűek rendelkeznek tudattal. A tudat viszont nem létezik az anyagtól függetlenül, mindig valami magas szerveztségű anyagi test a hordozója. Látható tehát, hogy itt szó sincs arról, amit Bochenski 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 Bochenskinek azt a vádját, hogy a materializmus szóbeli megfogalmazása a marxizmusban értelmetlen, a fentiekben elintéztünk 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.

Bochenskinék 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 összeegyeztethetetlenek 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 értékkövetelések 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 régi ellenvetése a materialisták ellen. Erre az ellenvetésre már a régi materialisták megadták a választ. Ha nincs akarat szabadság, 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 feladatok mellett. Nem akarjuk azt állítani, hogy a marxizmus válaszában 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 összeegyez-

tetése 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 hegelianizmust 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 Bochenskinék az a törekvése, hogy a dialektikus materializmust következtelen, 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. Bochenskinék mivel nem tartja a dialektikus materializmust meggyőző, következtetes világnézetnek, természetesen szükségé volt ilyen jellegű fejtegetésekre. De ha clesnek a dialektikus materializmus következtetlenségét 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 Bochenskinék feladatát. Nagyon hasznos és érdemdús ábrázolás, amely nem sokára nélkülözhetetlennek fog mutatkozni.”

Láttuk azt, hogy Bochenski állandóan kritikai megjegyzéseket fűz a dialektikus materializmus tételeihez, de egyetlen tételt 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 tárgyilagossnak és elfogulatlanoknak tekinti. Ezt olvasva a következő kérdés merül fel az emberben. Ha a dialektikus materializmusnak ez az ismertetése el-

fogulatlan és tárgyilagoss, akkor milyenek lehetnek az olyan polgári filozófusok írásai, akik a dialektikus materializmussal „nem elfogulatlanul” és nem „tárgyilagossan” 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 problémátörténetét 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 problematikusvá teszik, mert más a formális logika és más a formális logika „problématörténete”. De maga a „problématörténet” is igen problematikus műfaj. A problémátörténet 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 problémátörténet ezáltal a tárgyalt anyag kiválogatásánál erősen helyet ad a szerző érdeklődésének és világnézeti szempontjainak, szubjektívizmust visz be a tudománytörténetbe és a filozófiatörténetbe. A problémátörténeti 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 problémátörténetét 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 problémátörténet*. 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 köteté 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 vádakát emel Prantl ellen, s ismert nagy logikai történeti művét tudománytalannak nevezi. A valóság az, hogy Prantl félig kantiánus, félig realiztikus ismeretelméleti szempontok alapján foglalkozik a logika történetével, s ebből természetesen sok anakronizmus és önkényesség származik. De a szerzőnek a legkevésbé 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 pozitívizmusegyik ismert képviselője. Jelen munkájában szintén a pozitívizmus 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 relativitáselméletéről, 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 egyetemén 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 pozitívista 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 szabad akarat jól megfér a kvantumelmélettel.

Miután pedig kíváncsiak, hogy a polgárok higgyenek a szabadak aratban, ezért mindenképpen előnyben részesítik az atomfizikában elterjedt indeterminisztikus formulázásokat.

Ilyen és hasonló megállapítások után, végül Frank maga is állást foglal 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. Végtermékben, ha ilyen magasnívójú általánosítással foglalkozó elméletekről van szó, nem lehet tisztán tudományos alapon dönteni. Más szóval, Frank azt ajánlja, hogy ki-kí 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 szabatoságot 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 megszűnt. A nem euklideszi 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

Épistémologie 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 előttagondolkodás, 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 lélektanral 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 tudósnak, 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 ítélik meg Piaget vállalkozását? Nézetem szerint más polgári szociológusok és filozófusok módjára túlságosan kiterjeszti a logika fogalmát számos jelenségre, amelyek legfeljebb a logikus gondolkodás csirájának 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 veszélyezteteti 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 dolgozattól 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, amelyet 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 Nietzsche-hez viszonyítva jut kifejezésre és az egész cikkben talán az is a legfontosabb, hogy Heidegger Nietzsche örökségét vál-

lalja. Homályos formákban célzásokat tesz egy olyan háborúra, amelyre Nietzsche készült, és amellyel összehasonlítva a két lefolyt világháborút 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 szerezcsen-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 szabatoság 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 cartésianisme 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 filozófia-történet 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 ösbűne”. (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 állásponton 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 egyoldali 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 kartezianizmusnak 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 Augusztiánizmus és kartezianizmus a Port-Royalban tanulmányai a janzenizmusnak, occasionálizmusnak, általában a kartezianizmus 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, dogmaival.

Külön ki kell emelnünk C. L. Thijssen — Schoute (A kartezianizmus Németalföldön) és P. Dibon (Bibliográfiai jegyzetek a holland kartezianusokról) tanulmányainak adatgazdagságát, bár az elsőnek említett szerzőnél súlyos kételyeket támaszthat az a kirívó tájékozatlanság és felületesség, mellyel Comenius nevét minden indoklás és jellemzés nélkül odaveti („Végül ne feledjük el a *kiváló csehet*, Comenist, aki Naardenben, Amsterdam kapuinál van eltemetve”) a hollandiai — katolikus és ó-katolikus kartezianusok nevei közé. (Sajátos módon éppen Comenius nevével még az egyébként pontos névmutató is megtéved: 219. helyett 217. lapot jelez!) Comenius szerepe a XVII. század szellemi mozgalmában — 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 kevés-sel 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 filozófiatörténetek is megrekednek egy olyan filozófiatörténeti szemléletnél, mely deskriptív-filológiai módon felsorolja a különféle filozófiai nézetek összeütközését, módosulását stb., de fel sem veti komoly formában azt az oksági 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 hullámanak ide-oda, de mélyebb összefüggéseket emögött felcsigészes keres-

nünk. Természetes, hogy az illetén relativista deskripció 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 Lefebvre megkísérelte ez összefüggések mélyebb marxista elemzését Descartes és Pascal monográfiájában: a kötet szerzői nem ismerik vagy nem akarják ismerni egyik művét sem. Az illetén „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 üdvözljük 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. Esmefuttatásainak középpontjába a kijelentés vizsgálatát állítja.

A bevezetőben arra törekszik, hogy meghatározza a kijelentés helyét a nyelv és a gondolkodás kapcsolatában. Ennek során ismerteti 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 mind-

inkább a gondolatok hú kifejezésének eszközzé 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 gondolat tartalmak fejlődésén mennek keresztül, amelynek során a határozatlan gondolatok határozottakká válnak.

Már az első fejezet alapján véleményyt 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 termetlenül 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 részle-

tekbe menő bírálatától. Munkájának vázlatos ismertetésével inkább arra törekedtünk, hogy némi bepillantást nyújtsunk a nyugatnémet filozófiába.

T. Gy.

Régi nóta új változatban

A Voproszi Filozofii, 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 rákfeneje, 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 meggyőződés eszköze. Harmadszor az a meggyőződés, hogy az üdvözülést csak a templom ölében 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 rendszerezni 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, nemkapitalista¹ 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 fogalom⁴ és nem intellektuális⁵ 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 institucionálisan⁴ megerősítettek.”

L. Kolakowski: „Nyilvánvaló; a határ a „tény” és az „interpretáció” között a társadalomtudományokban ugyan annyira változókonny és kevésbé megjelölhető, mint a természettudományban.”

¹ A Szovjetunió és a népi demokratikus országok.

² Az idézeteket a Voproszi Filozofii alapján adjuk.

³ Értsd a parthatározatokkal.

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.)

P. Gardiner: „A forradalmakról, az osztályharcról, a civilizációról szóló általánosításoknak elkerülhetetlenül meghatározatlanoknak kell lenniök, nyitottnak a sok kivétel és fenntartás számára azon terminusok elmosódottsága következtében, amelyeket ezen általánosításokban használunk.” (The Nature of historical explanation. London, 1952. p. 61.)

B. Croce: „...Amikor K. Marx dialektikus agyafurtságok segítségével azt a következtetést vonta le, hogy ezután a harmadik korszak¹ 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.)

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 kriterium 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 Ce-tung és a kínai kommunisták egyes elméleti munkái? Természetesen erre a kérdésre mindenekelőtt a gyakorlat ad választ.

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...”

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.”

L. Kolakowski: „...Hiszen most már világos, hogy Marx sok gondolata, mindekelőtt 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 magyar októberi ellenforradalom gyakorlata elég szemléltetően beszél a revizionista nézetek hatását illetően.

De még tisztán az elmélet síkján maradván is kimutatható, hogy a revizionista „alkotó” továbbfejlesztése a marxizmus örökértékű lényege: a forradalmi dialektika, az osztályharc marxista 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, kérelhetetlenségről, mint megannyi elítélendő dologról beszél, amikor a marxista történelemírást burzsoá történelemhamisítókkal tár-sítja. Állítólagos külső jegyek szerinti analógiára épít, az osztálytartalom teljes elkendőzésével. Hasonlataiban ezen túlmenően legalább ugyanennyire vét a tudományos objektivitást, 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 összezüzésének szükséges-ségéről szóló tétel tagadásáig.

Napjaink revizionistái igyekeznek megbontani a párt egységes cselekvését meg-alapozó elméleti egységet. Szeretnék, ha a párt azonos elveket valló kommunisták harci szövetségéből kispólgári vitaklub-bá válna. Így is lehet értelmezni Kolakowski következő szavait: „A marxizmus szilárd és egységes táboráról beszélni, a marxista doktrina; tisztaságának jelszavával dobá-lódní — mindez merő értelmetlenség.” Kolakowski hadba vonul a „direktívákat kibocsátó szervek” ellen magyarul mondvá, a kommunista pártvezetés, mindenekelőtt az SzKP ellen, mert az féltve őrzi a szocia-lista ideológia tisztaságát. Támadásai a kommunista pártok központi szerveinek az elméleti tevékenységbe, a marxista tudomá-ny kérdéseibe való beavatkozása ellen olyan kísérlet, mely felújítja a régi jobb-oldali opportunizmust, az elméletnek a

gyakorlattal való szembeállítását, amelyet a marxizmus már régen elutasított.

Holott a kommunista párt, a munkás-osztály élesapata nem háríthatja el a fele-lősséget az ideológiai harc vezetéséért, mint ahogy 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; másodsor azért, mert a szocializmus a kapitalizmustól el-térően, kialakulásától fogva nem ösztön-sen épül és fejlődik; harmadsor azért, mert a tudatnak tendenciája, hogy el-marad a léttől. Másrésről viszont ezzel ellentétben magas kommunista tudatosság nélkül lehetetlen a kommunizmus építése; és végül negyedsor, mert miután az imperialista burzsoázia elvesztette gazda-sági és politikai állásait a szocialista orszá-gokban, erősen reménykedik, hogy esetleg elkeseredett ideológiai harc útján meg-teremtheti a kapitalista restauráció elő-feltételeit.

Egyébként is a párt direktívái, az ide-ológiai 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 zeneszerzők-kel és művészekkel; a párt széles társadal-mi vita elé terjeszti legfontosabb határoza-tainak tervezetét. A dolgot úgy beállítani — mint ahogy Kolakowski teszi —, mintha a párt megtiltáná 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 tudomá-nyos vitákat, hogy a szovjet filozófiát tanuló diákok és aspiránsok számára összeállított irodalom listáján mindig ott szerepeltek Hegel munkái, és hogy Dosz-tojevszkij regényeit az Októberi Forra-dalom után majdnem minden évben kiadták.

Ismeretes, hogy a revizionizmus egyik fő elméleti hibája a dialektikának a marxiz-mus ezen eleven lelkének megneemtésében és tagadásában gyökerezik. A revizionisták képtelenek helyesen alkalmazni a dialek-tikát 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, antagónizmusait 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 leg-szigorúbb alkalmazási esete... éppen

olyan eredményekhez fog elvezetni, amelyek F. Engels egyes megjegyzésével meg-egyeznek.” A marxi módszer a lá Kola-kowski annyira tág keretek között mozog, hogy megengedhetőnek tartja bármely burzsoá nézet prédikálását. Tőle bárki lehet idealista, eklektikus, opportunist, megengedi Marx eredeti nézeteinek meg-hamisítását, lehetségesnek tartja a vele egyet nem értő kommunisták ellen a bur-zsoá liberálisokkal való szövetséget... és ami a legfurcsább, ugyanakkor még igényt akar tartani a marxista elnevezésre is!

(T. S.)

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Fogarasi Béla</i> : Tudomány — Világnézet — Ideológia	185
<i>Szigeti József</i> : A magyar szellemtörténet bírálatához	215
<i>Mészáros Vilma</i> : Jean-Paul Sartre	245
<i>Kardos Lajos</i> : Az alaklélektan bírálata	272
<i>Szilágyi Vilmos</i> : C. G. Jung „komplex-pszichológiájának” világnézeti alapjai....	305

VITA

<i>Erdei László</i> : A mozgás dialektikája	335
<i>Straub F. Bruno</i> : Visszavezethetők-e a biológiai és kémiai minőségek a fizika mennyiségi törvényeire?	359
<i>Lukács József</i> : Vita a magyar filozófia történelmi elmaradottságának okairól ...	364

ISMERTETÉSEK

<i>Marx-Engels</i> Művei (Márkus György).....	371
<i>Ceretelli</i> : A logikai összefüggés dialektikus természetéről (T. Gy.)	387
<i>Nádor György</i> : 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>I. M. Bochenski</i> : Formale Logik (Fogarasi Béla).....	427
<i>Philipp Frank</i> : Philosophy of Science (Fogarasi Béla)	428
<i>W. E. Beth</i> : Épistemologie génétique et recherche psychologique	429
<i>Martin Heidegger</i> : Zur Seinsfrage (F. B.)	430
<i>F. G. Jünger</i> : Sprache und Kalkül (F. B.)	430
<i>E. J. Dijksterhuis</i> : Descartes (Mátrai László)	430
<i>Gerhardt Schmidt</i> : Vom Wesen der Aussage (T. Gy.)	432
Régi nóta új változatban (T. S.)	433

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Бела Фогараши</i> : Наука — Мировоззрение — Идеология	185
<i>Йозеф Сигети</i> : К критике истории духовной жизни в Венгрии	215
<i>Вильма Месарош</i> : Жан-Пол Сартр	245
<i>Лайош Кардош</i> : Критика Гештальт — психологии	272
<i>Вильмош Силадьи</i> : Мировоззренческие основы «комплексной психологии» С. Г. Юнга	305

ДИСКУССИЯ

<i>Ласло Эрдеи</i> : Диалектика движения	335
<i>Ф. Бруно Штрауб</i> : Можно ли основывать биологические и химические качества на количественных законах физики?	359
<i>Йозеф Лукач</i> : Дискуссия о причинах исторической отсталости венгерской философии	364

РЕЦЕНЗИИ

<i>Маркс—Энгельс</i> : Сочинения (Дьердь Маркуш)	371
<i>Цретелли</i> : О диалектическом характере логической связи (Дь. Т.)	387
<i>Дьердь Надор</i> : Образование понятия закона природы. (Мария Маккаи)	400
Философские очерки (р-жа Тибор Мадарас)	408
Вопросы логики (Дь. Т.)	411
Клевета и истина (Эндре Шимон)	413
<i>И. М. Бохенски</i> : Формальная логика (Бела Фогараши)	427
<i>Филипп Франк</i> : Философия наук (Бела Фогараши)	428
<i>В. Е. Бет</i> : Генетической эпистемологии (Бела Фогараши)	429
<i>Мартин Гейдегер</i> : К вопросу о существовании (Б. Ф.)	430
<i>Ф. Г. Юнгер</i> : Язык и счет (Б. Ф.)	430
<i>Е. И. Дисктергуйз</i> : Декарт (Ласло Матраи)	430
<i>Г. Шмид</i> : О сущности показания (Дь. Т.)	432
Старая песня в новых вариантах (Ш. Т.)	433

CONTENTS

• ESSAYS

<i>Béla Fogarasi</i> : Science — World View — Ideology	185
<i>József Szigeti</i> : A contribution to the Critique of the History of Ideas in Hungary	215
<i>Vilma Mészáros</i> : Jean-Paul Sartre	245
<i>Lajos Kardos</i> : The Critique of the Gestalt-Psychology	272
<i>Vilmos Szilágyi</i> : The Ideological Basis of the «Complex-Psychology» of C. G. Jung	305

DISCUSSION

<i>László Erdei</i> : Dialectics of Movement	335
<i>F. Bruno Straub</i> : Are Biological and Chemical Qualities traceable to the Quantitative Laws of Physics?	359
<i>József Lukács</i> : Discussion about the Causes of the Historical Backwardness of Hungarian Philosophy	364

BOOK-REVIEW

<i>Marx—Engels</i> : Works of (György Márkus)	371
<i>Ceretelli</i> : On the Dialectical Nature of Logical Coherence (Gy. T.)	387
<i>György Nádor</i> : 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
<i>J. M. Bochenski</i> : Formale Logik (Béla Fogarasi)	427
<i>Philipp Frank</i> : Philosophy of Science (Béla Fogarasi)	428
<i>W. E. Beth</i> : Épistemologie génétique (Béla Fogarasi)	429
<i>Martin Heidegger</i> : Zur Seinsfrage (B. F.)	430
<i>F. G. Jünger</i> : Sprache und Kalkül (B. F.)	430
<i>E. J. Dijksterhuis</i> : Descartes (László Mátrai)	430
<i>G. Schmidt</i> : Vom Wesen der Aussage (Gy. T.)	432
An Old Song in New Variations (S. T.)	433

I N H A L T

AUFsätze

<i>Béla Fogarasi</i> : Wissenschaft—Weltanschauung — Ideologie	185
<i>József Szigeti</i> : Zur Kritik der ungarischen Geistesgeschichte	215
<i>Vilma Mészáros</i> : Jean-Paul Sartre	245
<i>Lajos Kardos</i> : Die Kritik der Gestaltpsychologie.	272
<i>Vilmos Szilágyi</i> : Die weltanschaulichen Grundlagen der «Komplexpsychologie» von C. G. Jung	305

DISKUSSION

<i>László Erdei</i> : Die Dialektik der Bewegung	335
<i>F. Bruno Straub</i> : Können die biologischen und chemischen Beschaffenheiten auf die quantitativen Gesetze der Physik zurückgeführt werden?	359
<i>József Lukács</i> : Diskussion über die Ursachen der historischen Zurückgebliebenheit der ungarischen Philosophie	364

BUCHBESPRECHUNG

<i>Marx—Engels</i> : Werke (György Márkus)	371
<i>Ceretelli</i> : Über die dialektische Natur der logischen Relation (Gy. T.)	387
<i>György Nádor</i> : 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

<i>J. M. Bochenski</i> : Formale Logik (Béla Fogarasi)	427
<i>Philip Frank</i> : Philosophy of Science (Béla Fogarasi)	428
<i>W. F. Beth</i> : Épistemologie génétique (Béla Fogarasi)	429
<i>Martin Heidegger</i> : Zur Seinsfrage (B. F.)	430
<i>F. G. Jünger</i> : Sprache und Kalkül (B. F.)	430
<i>E. J. Dijksterhuis</i> : Descartes (László Mátrai)	430
<i>C. Schmidt</i> : Vom Wesen der Aussage (Gy. T.)	432
Altes Lied in neuen Variationen (S. T.)	433

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 Hírlap Külkereskedelmi
Vállalat, Budapest VI., Népköztársaság útja 21. Telefon: 429—760.